

Deux personnages féminins francophones, noir et autochtone : de la perte de voix et d'identité à la reconstruction des racines ancestrales dans *Halfbreed* (1973) de Maria Campbell et dans *Le Baobab fou* (1982) de Ken Bugul.

A Thesis Submitted to the College of
Graduate and Postdoctoral Studies
In Partial Fulfillment of the Requirements
For the Degree of Master of Arts
In the Department of
Languages, Literatures and Cultural Studies
University of Saskatchewan
Saskatoon

By

EVANS DAMIGU TCHIMIEBE

PERMISSION TO USE

In presenting this thesis/dissertation in partial fulfillment of the requirements for a Postgraduate degree from the University of Saskatchewan, I agree that the Libraries of this University may make it freely available for inspection. I further agree that permission for copying of this thesis/dissertation in any manner, in whole or in part, for scholarly purposes may be granted by the Head of the Department or the Dean of the College in which my thesis work was done. It is understood that any copying or publication or use of this thesis/dissertation or parts thereof for financial gain shall not be allowed without my written permission. It is also understood that due recognition shall be given to me and to the University of Saskatchewan in any scholarly use which may be made of any material in my thesis/dissertation.

DISCLAIMER

Reference in this thesis/dissertation to any specific commercial products, process, or service by trade name, trademark, manufacturer, or otherwise, does not constitute or imply its endorsement, recommendation, or favoring by the University of Saskatchewan. The views and opinions of the author expressed herein do not state or reflect those of the University of Saskatchewan, and shall not be used for advertising or product endorsement purposes.

Requests for permission to copy or to make other uses of materials in this thesis/dissertation in whole or parts should be addressed to :

Dr. Marie-Diane Clarke

Head of Department of Languages, Literatures, and Cultural Studies

College of Arts, University of Saskatchewan

Office 415 Arts. Tel. (306) 966-5645

OR

Dean

College of Graduate and Postdoctoral Studies

University of Saskatchewan

107 Administration Place

Saskatoon, Saskatchewan S7N 5A2

Canada.

RÉSUMÉ

As part of this dissertation, I propose to offer a comparative study of two works in which the main female characters, who are also the narrators, face an identity crisis that gives rise to a strong desire for self-reconstruction associated with the need to (re)discover their ancestral roots: *Le baobab fou* (1982) by the Senegalese novelist Ken Bugul, whose real name is Mariétou Mbaye Biléoma, and *Halfbreed* (1973) by Maria Campbell, an author born in the Canadian Prairies. More specifically, the two writers present the intimate journey of a Black or Indigenous woman who, in the face of social prejudice, turns to her childhood, her primitive sources, and her writing to delve into her origins. This work will begin by examining the loss of voice and self-worth experienced by the two protagonists before focusing on the strategies that each of them uses to free herself from her oppression and rebuild her identity.

Dans le cadre de ce mémoire, je propose d'offrir une étude comparative de deux œuvres dont les personnages féminins principaux qui sont aussi les voix narratrices, affrontent un malaise identitaire, mais aussi un désir de reconstruction de soi associé au besoin de (re)découvrir leurs racines ancestrales : d'une part *Le Baobab fou* (1982) de la romancière sénégalaise Ken Bugul, de son vrai nom Mariétou Mbaye Biléoma, et d'autre part *Halfbreed* (1973) de Maria Campbell, une auteure née dans les Prairies canadiennes. Les deux écrivaines présentent plus précisément le parcours intimiste de deux femmes, l'une noire et l'autre autochtone, qui, face aux préjugés sociaux, saisissent la nécessité d'un retour à l'enfance, aux sources primitives et à l'écriture, pour pouvoir replonger dans les racines de soi. Ce mémoire abordera en un premier temps la perte de la voix ou d'identité vécue par les deux protagonistes, pour ensuite s'appesantir sur les stratégies auxquelles celles-ci ont recours pour pouvoir se libérer du joug qui les oppriment et reconstruire leur identité.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier sincèrement ma directrice de thèse, Dr. Marie-Diane Clarke, pour avoir accepté de diriger ma thèse. Je tiens à la remercier pour son encadrement, sa formation, sa patience, son soutien et ses inestimables conseils tout au long de mes études à l'Université de la Saskatchewan. Grâce à elle, j'ai pu rencontrer de grands écrivains francophones de l'Ouest canadien qui m'ont beaucoup inspiré et m'ont permis de progresser dans mes recherches. Je tiens également à la remercier pour tout son soutien lors de mon arrivée à Saskatoon en plein Covid. Mes remerciements vont également aux Dr. Stella Spriet, Dr. Helena Da Silva, Dr. Romain Chareyron, et au Dr. Henri Biahe pour leurs apports à ma formation à travers le partage de leurs connaissances et de leurs conseils.

Je tiens aussi à remercier tout le corps professoral et administratif du Département des Langues, Littératures et Études culturelles pour le maintien d'une atmosphère chaleureuse et l'effort déployé pour assurer une formation de qualité. Je remercie également le Département pour la bourse Marguerite Périllat qui m'a permis de suivre des cours et des conférences en été, notamment le FRN 870 AE - Colonialisme au Canada, un cours de Jérôme Melançon de l'Université de Regina qui a été déterminant dans la poursuite de mes recherches.

J'aimerais également remercier Jéhovah pour sa miséricorde et sa bienveillance tout au long de cette étape de ma vie. Enfin, mes remerciements vont à Mawuli Kugblenu et à Ernest Edoh pour leur soutien lors des moments difficiles.

DÉDICACE

À mon père et à ma mère dont le départ a créé en moi un vide que rien n'a su combler. Je dédie également ce travail à tous ceux qui se battent pour un monde plus juste et plus équitable.

TABLES DES MATIÈRES

PERMISSION TO USE	i
DISCLAIMER	i
RÉSUMÉ	ii
REMERCIEMENTS	iii
DÉDICACE	iv
INTRODUCTION	1 – 19
CHAPITRE 1 : La perte de voix et d'identité	20 – 37
1. Les causes de la perte identitaire	20 – 28
2. La honte de soi et l'impossibilité de prendre la parole	29 – 37
CHAPITRE 2 : Crises identitaires	38 – 55
CHAPITRE 3 : Vers une récupération de sa voix et une reconstruction de soi	56 – 73
CONCLUSION	74 – 77
BIBLIOGRAPHIE	78 - 81

INTRODUCTION

L'histoire humaine est parsemée de conquêtes militaires et territoriales qui, motivées par un désir d'exploration du monde, des aspirations d'ordre socio-économique, politique ou religieux, aboutissent à la domination d'un peuple par un autre. La partie 1 du volume 1 du Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation publiée en 2015 le souligne dans les termes suivants :

L'expansion de ces empires – l'âge moderne de l'impérialisme – commence au XV^e siècle lorsque les périples des explorateurs maritimes révèlent de nouvelles sources potentielles de richesses aux monarques de l'Europe. Dans les années 1440, les Portugais atteignent le golfe de Guinée. Peu après, ils transportent des esclaves, de l'or et de l'ivoire de l'Afrique jusqu'en Europe. La conquête des Incas et des Aztèques par l'Espagne donne accès aux métaux précieux de l'Amérique du Nord et du Sud au pays, puis à l'ensemble de l'Europe. En plus d'enrichir l'Ancien Monde, cela mène à une vague incessante de migration, de commerce, de conquête et de colonisation (CVR¹ 11).

Les guerres de conquêtes coloniales et les mouvements migratoires ont touché plusieurs parties du monde, notamment l'Afrique et l'Amérique du Nord, et nombreux sont ceux qui examinent encore aujourd'hui les effets psychologiques, les enjeux et les crises identitaires qui en résultent. Historiens et sociologues ont dénoncé la politique d'assimilation pratiquée dans les régions colonisées et qui a contribué à la destruction des structures sociales et des pratiques culturelles de

¹ CVR : Commission de vérité et réconciliation du Canada.

ces régions. Dans leur univers fictionnel, les écrivains de l'époque postcoloniale ont voulu quant à eux révéler les souffrances corporelles et mentales infligées aux victimes des pratiques coloniales et le sentiment d'ambivalence ou de perte identitaire qui en découle.

L'installation des colonies et des plantations dans les Amériques, ainsi que celle des plantations de cannes à sucre dans les îles Caraïbéennes, qui ont contribué au développement industriel de l'Europe, se sont accompagnées de l'importation et de l'exploitation des esclaves noirs, principalement du Sénégal. Dans ce pays, la colonisation française aboutit à la fin du XIXe siècle à une politique d'assimilation développée par le juriste français Arthur Girault qui prétendait que les territoires colonisés devaient passer sous la souveraineté française. Il faut d'ailleurs noter que même si dans l'histoire des peuples africains colonisés, certaines populations africaines, notamment les habitants de Saint-Louis au Sénégal, ont obtenu la citoyenneté française, il s'agissait au départ d'une fausse citoyenneté puisque le statut de l'indigénat leur était imposé. En fait, dans les colonies comme dans la métropole, les peuples colonisés étaient considérés comme inférieurs à ceux de la métropole et les territoires colonisés étaient généralement divisés en quartier résidentiel, réservé aux colons, et en quartier indigène occupé par les autres. Parmi les auteurs qui ont remis en question l'administration et l'Église missionnaires de l'époque coloniale en Afrique de l'Ouest, indiquons le romancier camerounais Ferdinand Oyono dans son œuvre *Le vieux Nègre et la médaille* (1956). Aujourd'hui, époque postcoloniale, la discrimination se poursuit, faisant partie de la vie quotidienne des noirs colonisés.

Dans le cadre de notre étude, nous nous pencherons plus particulièrement sur les personnages narrateurs de deux romans : *Halfbreed* (1973) de Maria Campbell, une auteure métisse née en Saskatchewan, et *Le baobab fou* (1984) de Ken Bugul qui a grandi au Sénégal. Indépendamment de leurs situations géographiques, ces deux romancières ont ceci de commun

qu'elles ont créé des personnages féminins dont le parcours identitaire fait ressortir des traumatismes et des blessures identitaires subis dans un espace colonisé où la politique d'assimilation cherche à étouffer leur désir d'émancipation. Il s'agit également de personnages qui réussissent finalement à revendiquer et à afficher la reprise de possession de leurs voix. C'est de plus en reprenant la parole que ces voix féminines s'engagent dans une quête identitaire qui les mène vers un retour aux sources ancestrales et vers une réappropriation de leur espace culturel et de leurs traditions familiales.

À la lecture de certaines œuvres littéraires autochtones de l'Ouest canadien, il est frappant de remarquer une certaine similarité entre les questions abordées par ces ouvrages et celles qui préoccupent des auteures d'autres parties du monde colonisées, notamment de pays qui se situent en Afrique. Ces questions se rapportent à la situation et à l'état d'esprit de la personne dominée à qui on extirpe les terres et les coutumes et à qui on cherche à imposer la culture du colonisateur. Les faits historiques survenus dans ces différentes parties du monde en témoignent si bien que le la partie 1 du volume 1 du Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada précise : « Toutefois, au final, l'expérience des peuples autochtones du Canada ressemble énormément à celle des peuples autochtones qui vivent sur d'autres terres colonisées du monde » (CVR 13). Fort de ce constat, nous nous proposons dans ce mémoire de nous attarder sur l'impact de ces faits historiques, qu'ils soient économiques, politiques et socio-culturels, et sur la quête identitaire des personnages féminins dans les romans sélectionnés. Nous examinerons comment ces faits ont bouleversé la vie sociale, familiale et intime de ces personnages, et comment ces derniers font face aux ingérences des voix colonisatrices avant de se lancer à la reconquête passive ou active de leur histoire et de leur identité culturelle, linguistique et communautaire.

Cependant, il convient de clarifier l'emploi de la terminologie faisant référence aux peuples autochtones du Canada. Selon l'article 35 (2) de la Loi constitutionnelle de 1982 du Canada, les « peuples autochtones du Canada » désignent les Premières Nations, les Inuits et les Métis du Canada. Quelques années plus tard, un article de Zach Parrot publié dans l'*Encyclopédie canadienne* offre une redéfinition plus inclusive du terme « autochtone » :

Au Canada, il existe trois catégories de peuples autochtones : les Inuits, les Métis et les Premières Nations. Les Inuits habitent principalement dans les régions nordiques du Canada. Leur patrie, connue sous le nom d'Inuit Nunangat, inclut une grande partie des terres, de l'eau et de la glace de la région arctique. Les Métis sont d'ascendance mixte européenne et autochtone, et ils vivent principalement dans les provinces des Prairies et en Ontario, mais également dans d'autres régions du pays. Les peuples des Premières Nations sont les premiers habitants de la terre qui est maintenant le Canada, et ils occupent les territoires au sud de l'Arctique.

Selon la Cour Suprême du Canada, le terme « Métis » désigne des peuples distincts qui, en plus de leur ascendance mixte, ont développé leurs propres coutumes, leur propre mode de vie et une identité de groupe reconnaissable, distincte de celle de leurs ancêtres Premières Nations (plus spécifiquement les Cris et les Ojibwés) et européens ; les Métis ayant développé des identités séparées et distinctes, non réductibles au simple fait de leur ascendance mixte. (R. c. Powley SCC 43). La définition de « Métis » en tant qu'ascendance mixte européenne et autochtone est vigoureusement critiquée par certains auteurs, notamment Chris Andersen. Selon leurs critères, une telle définition révèle une méconnaissance criante du peuple métis et souligne une politique du gouvernement canadien qui vise à faire des Métis « des moins Autochtones » et donc « des

moins Canadiens ». Chris Andersen dénonce cette politique en posant un certain nombre de questions, entre autres : « Qui a compris le terme “Métis” dans le sens “mixte”, et pourquoi ? Quelles autres interprétations du terme nous sont conceptuellement accessibles, et comment sont-elles acceptées par rapport aux interprétations plus dominantes ? Comment le fait de dépendre les Métis comme étant mixtes repose-t-il sur la racialisation centrale au colonialisme canadien et la reproduit-il ? » (Andersen 6)². Andersen va plus loin et se demande « de quelle manière les autres communautés autochtones se sont investies dans cette logique raciale et en quoi la capacité de Saul à définir le terme “Métis” de la manière dont il le fait nous apprend sur les types de relations que les colons sont capables d’avoir – ou ont choisi d’avoir – avec les peuples autochtones dans les pays coloniaux comme le Canada » (Andersen 6)³. Selon Andersen, cette dernière question est particulièrement pertinente car consciemment ou non, « la décision de Saul d’utiliser le terme “métis” comme substitut conceptuel de la mixité reproduit une hiérarchie racialisée de l’indigénéité fondée sur une chaîne logique qui comprend deux éléments : (1) si les Métis sont hybrides, les Premières Nations et les Inuits ne doivent pas l’être (car si tous les Autochtones sont hybrides, le terme “Métis” perdrait son pouvoir distinctif) ; et (2) si les Métis sont hybrides et que les Premières Nations et les Inuits ne le sont pas, les Métis deviennent automatiquement moins autochtones » (Andersen 6-7)⁴. Notons que les réflexions du romancier et essayiste John Ralston

² Ma propre traduction du texte de Andersen suivant : « Who has understood “Métis” as mixed, and why ? What alternative understandings of the term are conceptually available to us, and how have they fared in relation to more dominant understandings? How does painting Métis as mixed rely on and reproduce the racialization central to Canada’s colonialism ».

³ Ma propre traduction du texte de Andersen suivant : « [. . .] in what ways other Indigenous communities invested themselves in such racial logics ? And what does Saul’s ability to define “Métis” in the ways he does tell us about the kinds of relationships that settlers are able to have – chose to have – with Indigenous peoples in colonial countries such as Canada? »

⁴ Ma traduction du texte de Andersen suivant : « This last question is particularly important because – make no mistake – consciously or not Saul’s decision to use “métis” as a conceptual placeholder for mixedness both relies on and reproduces a racialized hierarchy of indigeneity premised on a chain of logic that includes two elements: (1) if Métis are mixed, then

Saul sur les peuples autochtones le mènent vers la rédaction et la publication de son œuvre *Le grand retour : Le réveil autochtone* (2014), qui s'attarde sur la résurgence des peuples autochtones dans l'arène politique.

Ces questions posées par Chris Andersen visent à mettre en lumière le fait que la tendance à classer les Métis comme un peuple mixte a pour objectif de les rendre moins autochtones que les Premières Nations et les Inuits et, de ce fait, de les priver de leurs droits et de les discriminer. En effet, selon Andersen cette classification est purement biologique et ne prend pas en compte le contexte politique, économique et culturel dans lequel les peuples Métis ont évolué. Concernant l'hybridité des Métis, Andersen émet deux points. Il explique en premier lieu que la rhétorique de l'hybridité repose tacitement sur l'hypothèse selon laquelle, si les Métis sont hybrides, les Premières Nations et les Inuits ne doivent pas l'être, puisque si tous les peuples autochtones étaient hybrides, le terme perdrait son pouvoir analytique. Il est donc surpris de constater que l'hybridité des Métis soit en particulier considérée comme remarquable, étant donné que toutes les cultures, communautés et nations autochtones contemporaines du Canada sont le résultat d'un mélange de cultures autochtones et non autochtones. Il suppose que les « Premières Nations » qui vivaient près des communautés métisses étaient amenées à se rapprocher de ces communautés en raison plus particulièrement de l'économie politique du commerce des fourrures. De ces rapprochements en résultaient des unions, des mélanges entre cultures, un brassage économique et culturel tout au long de l'histoire. D'après Andersen, « toute indigénéité est (ou peut-être analytiquement) hybride. Pourtant, les discussions qui partent du discours sur les Métis en tant qu'êtres hybrides semblent positionner l'indigénéité des Premières Nations comme étant en quelque sorte “plus pure” que

First Nations and Inuit must not be (because, if we are all mixed, the term would lose its distinguishing power); and (2) if Métis are mixed and First Nations and Inuit are not, then, ipso facto, Métis must be less Indigenous ».

l'indigénéité des Métis, ces derniers étant perçus "en partie" indigènes ou autochtones et "en partie" autre chose » (Andersen 38-39)⁵. Andersen soulève le problème que pose cette façon de définir le terme « Métis » en citant Brenda Macdougall comme suit : « La culture métisse et, par voie de conséquence, le peuple métis lui-même, sont souvent décrits uniquement comme un amalgame de cultures et d'institutions des Premières Nations et de l'Europe ... Or, qu'est-ce qui est le plus important dans ce mélange ? L'ascendance européenne ou autochtone ? » (Andersen 39)⁶. Ces questions pertinentes posées par Macdougall contribuent à faire ressortir que définir le peuple Métis uniquement sur la base biologique est illogique, et pourrait suggérer des disparités, puisque le présupposé est qu'il faut attacher aux Métis l'étiquette de peuple moins pur que les Premières Nations et les Européens. Or, cela peut constituer une source importante de discrimination et de racisme. Cette remarque pousse Andersen à proposer sa propre définition du terme « Métis ».

Poursuivant sa réflexion concernant l'expression « Métis », Andersen avance qu'un autre point qui ne corrobore pas la logique de l'hybridité est que celle-ci est généralement traitée comme « un résultat de conditions historiques naturelles plutôt que comme l'effet de luttes continues et constitutives », et qu'il faut signaler que l'hybridité des Métis, comme toute hybridité, n'est pas « innée, mais plutôt activement produite et reproduite », et la conception de « l'hybridité du peuple Métis » est le fruit d'une politique coloniale qui vise à créer et à maintenir une classification sociale

⁵ Ma traduction du texte de Andersen suivant : « All indigeneity is – or perhaps more precisely, "analytically can be" - hybrid. Discussions using the Métis-as-mixed discourse seem to position First Nation indigeneity as somehow "purer" than Métis indigeneity, where Métis are "part" Indigenous or Aboriginal and "part" something else ».

⁶ Ma traduction du texte de Andersen suivant : « Metis culture and, by implication, the people themselves still tend to be described solely as an amalgam of First Nations and European cultures and institutions. (...) Which is more important in the mix – European or Indian ancestry? »

basée sur la pureté de la race (Andersen 39)⁷. De cette classification, il ressort que les Métis, considérés comme hybrides, ne sont pas de race pure et doivent être placés au bas de la classification sociale. Cependant, dans l'ouvrage intitulé *The Long Journey of a forgotten People*, cité par Andersen, Karl Hele rappelle que « [l'] identité métisse ne repose uniquement pas sur un déterminisme biologique ou sur une origine géographique dans l'Ouest, mais sur son histoire en tant que communauté identifiable » (Andersen 51)⁸. C'est pourquoi il a choisi de mettre la majuscule à « Métis » « en reconnaissance de leur identité distincte dans leur territoire des Grands Lacs. » (Andersen 51)⁹. Partant de ce point de vue, Anderson propose que le terme « Métis » évoque « l'histoire, les événements, les chefs, les territoires, la langue et la culture associés à la croissance des Métis commerçants et chasseurs de bisons des Plaines du Nord, en particulier pendant la période comprise entre le début des brigades métisses de bisons au début du XIXe siècle et le soulèvement du Nord-Ouest en 1885 » (Andersen 24)¹⁰. Dans le cadre de cette définition, il ressort qu'Andersen ne lie l'identité métisse ni à un lieu géographique comme la Rivière Rouge, ni à un facteur biologique comme l'hybridité. Bien qu'il affirme que les Métis sont un peuple autochtone de plein droit, descendant des Métis de la Rivière Rouge, il remarque néanmoins que

⁷ Ma traduction d'une partie du texte d'Andersen suivante : « A second shortcoming of the logic of hybridity is that it generally gets treated as an outcome of natural historical conditions rather than as the effect of ongoing and constitutive struggles. That is, this is not simply an issue of hybridity proponents failing to attend to the dramatic disparities in social power within which hybridity emerges; it is also about their failure to account for the myriad ways in which colonial Canada actively and repeatedly reproduces Métis as hybrid in official classifications and popular parlance, in the wake of reproducing its own "purity" and its fantasies about the purity of Indians. Métis hybridity, like all hybridity, is thus not innate but, rather, actively produced and reproduced (...) Métis are viewed as hybrid – and I imagine far too many Métis understand ourselves to be hybrid – because more than a century of imposed colonial classification that sought to name us as such has produced the perception that it sought to merely describe ».

⁸ Ma traduction du passage de Karl Hele cité par d'Anderson : « Métis identity does not solely rely on biological determinism or geographical origin in the West, but on its history as an identifiable community ».

⁹ Ma traduction des mots de Karl Hele rapportés par Andersen : « Hence, I have opted to capitalize "Métis" in recognition of their distinct identity in their Great Lakes homeland ».

¹⁰ Ma traduction du texte de Andersen suivant : « I use "Métis" to refer to the history, events, leaders, territories, language, and culture associated with the growth of the buffalo hunting and trading Métis of the northern Plains, in particular during the period between the beginning of the Métis buffalo brigades in the early nineteenth century and the 1885 North West Uprising ».

prétendre être un « Métis de la Rivière Rouge » n'exige pas nécessairement que l'on ait des ancêtres indigènes qui ont physiquement vécu à la rivière Rouge ou, même, qui y sont allés. Il affirme que grâce à des réseaux de parenté durables, (ceux qui allaient devenir) les Métis circulaient bien au-delà de ce noyau géographique pour habiter les régions d'un commerce de la fourrure subarctique préétabli qui s'étendait à l'est de la région supérieure des Grands Lacs, à l'ouest dans ce qui est aujourd'hui l'est de la Colombie-Britannique, et au nord des États-Unis jusqu'aux futurs Territoires du Nord-Ouest (TNO) (Andersen 18)¹¹. De ce fait, l'identité métisse transcende l'appartenance à la descendance des Métis de la Rivière Rouge et englobe tous les Métis, qu'ils soient dans les Prairies, le Nord-Est de la Colombie-Britannique, les Territoires du Nord-Ouest, le Nord-Ouest de l'Ontario ou ailleurs. C'est une identité qui n'est ni fondée sur la mixité ou la race, mais plutôt sur l'histoire collective d'un peuple.

Tout en offrant une analyse comparative des espaces institutionnels, familiaux et discursifs qui oppriment les personnages du corpus, nous examinerons le système de catégorisation ou d'étiquettes sociales auquel ceux-ci sont assujettis (qu'ils soient considérés comme représentants de l'hybridité ou d'une race pure). Nous indiquerons en quoi ce système qui rejoint celui de la répartition inégale des rôles basée sur des rapports de force que les politiques coloniales entendent maintenir, affecte la psychologie du personnage autochtone de Maria Campbell jusqu'à déclencher chez lui une crise identitaire profonde. Nous expliquerons également en quoi la narratrice qui prend la parole chez Campbell a des préoccupations et des réactions similaires à celles de la narratrice

¹¹ Ma traduction du texte de Andersen suivant : « However, claiming to be a "Red River Métis" does not necessarily require that one produce Indigenous ancestors who physically lived in or, even, had ever been to Red River. Via enduring kinship networks, (those who would become) the Métis people circulated far beyond that geographical core to inhabit the geographies of a pre-established subarctic fur trade that reached east from the upper Great Lakes west into what is now eastern British Columbia, and north from the northern United States to what is now the Northwest Territories (NWT) ».

de Ken Bugul. Bien qu'il n'y ait pas de personnages métis dans *Le baobab fou* de Bugul, les expériences vécues par les deux personnages Ken et Maria sont comparables car il s'agit de l'expérience de deux personnages féminins subissant les effets de la colonisation dans des espaces géographiques toutefois différents. Pour atteindre nos objectifs, nous nous proposons d'utiliser certaines théories ou certains concepts, à savoir le concept de racialisation, celui de reconnaissance ou de méconnaissance, et enfin la théorie des strates interreliées de l'Iceberg du racisme. Comme l'indique une étude des sociologues Mathieu Forcier et Sirma Bilge de l'Université de Montréal dans leur article intitulé « La racialisation », publié dans la revue *Droits et liberté* (2017), le concept de racialisation, aussi appelé racisation dans le milieu francophone, est devenu depuis les années 70 une des préoccupations majeures de la recherche en sciences humaines et sociales. « Utilisé pour l'analyse d'une grande variété d'enjeux et de processus (institutionnels, politiques, économiques, culturels ou identitaires), ce concept n'est cependant pas toujours bien défini » (Bilge et Forcier 1).

Pour mieux expliquer et simplifier ce concept de racialisation, Sirma Bilge et Mathieu Forcier le comparent au terme « race » tout en précisant que dans les deux cas, « la race n'a pas de substrat ou de réalité biologique, elle se construit et devient socialement significative au sein des relations sociales, à travers l'organisation du pouvoir, les arrangements institutionnels et les pratiques socio-culturelles, économiques et psychologiques. » La racialisation évoque ainsi « un processus de signification, de production des catégories qui altérisent et minorisent, un processus inscrit dans des rapports de pouvoir ». Cependant, les deux auteurs soutiennent que cette définition, qu'ils estiment un peu trop générale, « n'explique pas en quoi la racialisation se distingue d'autres processus de catégorisation qui aussi altérisent et minorisent, tels que la division entre nationaux et non-nationaux, entre majorité et minorités ». Pour mettre en exergue cette distinction, Sirma et

Mathieu citent la définition de Robert Miles, pour qui la racialisation renvoie « à ces instances où les relations sociales sont structurées par l'assignation d'un sens à des caractéristiques biologiques humaines de manière à définir et à construire des collectivités sociales différenciées. » Ainsi, le concept renvoie à « un processus de catégorisation, un processus représentationnel qui définit un Autre, généralement mais non exclusivement, de façon somatique ». (Bilge et Forcier 1). Sirma Bilge et Mathieu Forcier soulignent la pertinence de la théorisation de Miles, plus particulièrement la « mise en relief de la variation historique des caractéristiques signifiées dans ce processus de catégorisation, lesquelles incluent aussi des caractéristiques biologiques non visibles, et du caractère dialectique du processus de signification en question », car « en racialisant l'autre à partir d'attributs réels ou imaginés, on définit aussi son propre groupe, ne serait-ce qu'implicitement » (Bilge et Forcier 1). Cependant, bien qu'ils reconnaissent l'importance significative de cette théorie de Miles, les deux chercheurs ajoutent que celle-ci renferme « une faiblesse qui tient à sa conception limitée du racisme comme opérant à partir d'attributs biologiques réels ou supposés, négligeant tout un pan du phénomène de racialisation qui implique des attributs linguistiques, religieux, bref culturels » (Bilge et Forcier 1). Sirma Bilge et Mathieu Forcier poursuivent la réflexion en expliquant que « d'autres définitions contournent cette tension entre biologique et culturel, marquant la littérature scientifique sur race et racisme, en évitant de nommer la nature des caractéristiques mobilisées dans le processus de racialisation. » (Bilge et Forcier 1). Ainsi, les deux auteurs préfèrent adopter le point de vue qu'« historiquement le racisme a toujours eu deux modes d'opération concomitants : le *naturalisme racial* et l'*historicisme racial* ». D'après le premier mode, on aurait des races humaines « inégales » qui découleraient d'« essences héréditairement transmissibles », donc une « hiérarchie raciale enracinée dans la nature », « indélébile et immuable, au sommet de laquelle se trouverait naturellement la race blanche ». Le

second mode est associé à l'idée de la hiérarchie des civilisations, autrement dit à l'inégalité des cultures, au sommet de laquelle la civilisation européenne serait construite comme blanche de par le processus de racialisation de « l'Autre non-européen » (Bilge et Forcier 1-2).

Pour saisir la concomitance de ces deux paradigmes qui paraissent paradoxaux, Sirma et Mathieu nous invitent à nous attarder sur les discours et les pratiques qui ont appuyé le colonialisme esclavagiste européen (Bilge et Forcier 2). Les deux chercheurs concluent brillamment en ces termes :

Le paradigme naturaliste a servi à expulser les Noirs de l'humanité et les transformer en marchandise, ainsi qu'à déposséder les Autochtones par exemple par le biais de la doctrine de la *terra nullius* décrétant leurs terres comme étant sans propriétaire. Le paradigme historiciste a également été fort utilisé au service de l'entreprise coloniale dans la mise sous tutelle des peuples colonisés considérés mineurs, restés à un stade inférieur du développement humain, et dans l'établissement des dispositifs d'annihilation de leur univers de sens dans toutes ses dimensions culturelles et sociales (linguistique, spirituel, savoirs, organisation sociale, mode de vie, etc.). (Bilge et Forcier 2)

Par conséquent, pour Forcier et Bilge, il s'agit d'insister sur le fait que « l'utilité du concept de racialisation réside dans sa mise en relief de la dimension dialectique, ainsi que de la pluralité des formes historiques du processus en jeu, qui en est un de signification altérisant et minorisant » (Bilge et Forcier 2).

De même, Chris Andersen utilise le terme "race" pour faire référence aux « processus socialement constitués et distinctement modernes par lesquels certaines caractéristiques physiques

et culturelles d'individus et de groupes sont soulignées, élevées et distinguées dans le contexte de la production et du maintien de hiérarchies sociales de domination et d'inégalité » (Andersen 15)¹². Ces hiérarchies sociales s'appuient sur un système de présomptions et de distinctions fondées sur la race et qui justifient un système d'évaluations, une division des êtres humains qui aboutit à un profilage racial. Andersen souligne les effets d'un tel système, à savoir « les diverses luttes de catégorisation qui ont marqué les derniers siècles de colonialisme mondial, comme le dévoile la revendication des territoires indigènes par diverses puissances coloniales » (Andersen 15)¹³. Andersen perçoit le terme à la fois comme un enjeu et un système de pouvoir qui permet à ceux qui se situent en haut de la catégorisation qu'ils ont créée eux-mêmes de pouvoir justifier leur classification et toutes les conséquences qui en découlent. Ce point de vue d'Andersen rejoint bien le naturalisme et l'historicisme racial de Sirma Bilge et Mathieu Forcier qui ont permis d'une part aux esclavagistes à justifier la traite négrière, et d'autre part aux colons de justifier l'annexion des territoires qui ne leur appartiennent point. En définissant la racialisation comme "l'ensemble des processus hiérarchiques par lesquels les races sont produites et légitimées", Andersen rejoint également la vision plus large du sociologue français Pierre Bourdieu sur le « pouvoir symbolique » qu'il définit comme la capacité de construire et d'imposer au monde social une représentation légitime de lui-même. Selon Andersen, « le pouvoir symbolique fonctionne à partir du moment où nous ne le considérons non pas comme une forme de pouvoir, mais plutôt comme une réalité apparente qui résulte de notre investissement dans une série de conditions matérielles

¹² Ma traduction du texte de Andersen suivant : « "Race" is used in this book to refer to the socially constituted and distinctly modern processes through which certain physical and cultural features of individuals and groups are emphasized, elevated, and distinguished in the context of producing and sustaining social hierarchies of dominance and inequality ».

¹³ Ma traduction du texte de Andersen suivant : « (...) various classification struggles that have marked the past several centuries of global colonialism as manifested in Indigenous territories claimed by various imperial powers as their own ».

et symboliques apparemment naturelles, mais néanmoins historiquement ancrées. Les configurations raciales conservent leur légitimité dans la mesure où nous mettons l'accent sur les origines biologiques et méconnaissons les contextes politiques, économiques et culturels dans lesquels certaines caractéristiques physiques et culturelles sont perçues et utilisées comme marqueurs de la race » (Andersen 15)¹⁴.

Le deuxième concept que nous utiliserons dans ce travail est celui de « méconnaissance » ou de « reconnaissance ». Andersen perçoit la « méconnaissance » ou la « reconnaissance » comme une force de « persuasion cachée » qui nous oblige à accepter les choses telles qu'elles nous sont présentées. Il utilise ce concept dans deux sens. Tout d'abord, il l'utilise comme suit : « Premièrement, conformément à mes propres tendances bourdieusiennes, je l'utilise pour désigner les processus par lesquels les catégories de pouvoir (dans ce cas, racialisées), enracinées dans les structures et les pratiques coloniales, sont vues et comprises comme naturelles et sont donc inconsciemment investies en tant que telles » (Andersen 20)¹⁵. Pour appuyer cet usage du terme, se référant à Bourdieu, Andersen définit le terme comme « l'ensemble des hypothèses fondamentales et pré-réflexives dans lesquelles les agents sociaux s'engagent par le simple fait de prendre le monde pour acquis, de l'accepter tel qu'il est, et de le trouver naturel parce que leur

¹⁴ Ma traduction du texte de Andersen suivant : « Symbolic power “works”, in this sense, because we don't see it as a form of power at all rather as “just the way things are,” an apparent reality that results from our investment in a series of seemingly natural yet nonetheless historically rooted material and symbolic conditions. Racial configurations retain their legitimacy to the extent that we emphasize biological origins and misrecognize the political, economic, and cultural contexts within which certain physical and cultural features come to be seen and acted on as markers of race ».

¹⁵ Ma traduction du texte de Andersen suivant : « First, in keeping my own Bourdieuvian tendencies, I use it to mean the processes through which (in this case, racialized) categories of power, rooted in colonial structures and practices, are seen and understood as natural and are thus unconsciously invested in as such ».

esprit est construit selon les structures cognitives issues des structures même du monde » (Andersen 20-21)¹⁶.

Selon Andersen, « la “méconnaissance” ou la “reconnaissance” fonctionne ainsi comme une forme de ce que Bourdieu appelle la “persuasion cachée” exercée par l’ordre du monde social qui nous pousse à accepter comme naturelles, normales et légitimes des formes de domination autrement imposées. Et l’auteur nous renvoie à l’usage racialisé du terme “Métis” comme exemple de système de domination » (Anderson 21)¹⁷. Anderson utilise ce concept de « méconnaissance » ou de « reconnaissance » pour remettre en cause l’usage qu’en fait Charles Taylor dans le cadre de son argument sur la « politique de la reconnaissance » au Canada. En rapprochant la reconnaissance et l’identité de groupe, Taylor soutient que « le fait de ne pas obtenir une telle reconnaissance, ou ne pas être reconnu, peut être douloureux, dégradant et dommageable pour les groupes qui vivent dans de telles circonstances, et il accorde à l’État-nation un rôle central dans l’octroi de cette méconnaissance ou reconnaissance » (Taylor 25). Cependant, Andersen nuance cette pensée de Taylor en faisant référence à Glen Coulthard dans les termes suivants : « les relations de pouvoir asymétriques présentes dans les États-nations coloniaux ne peuvent jamais produire une juste reconnaissance des peuples autochtones » (Andersen 21)¹⁸. Contrairement à

¹⁶ Ma traduction de la citation de Andersen suivante : « The set of fundamental, pre-reflexive assumptions that social agents engage in by the mere fact of taking the world for granted, of accepting the world as it is, and of finding it natural because their mind is constructed according to the cognitive structures that are issued out of the very structures of the world ».

¹⁷ Ma traduction du texte suivant de Andersen: « (Mis) recognition thus operates as a form of what he terms “hidden persuasion” exerted by the order of the social world that impels us to accept as natural, normal, and legitimate what are contingent upon our unconscious investment in it. I take up one such example of this domination, namely, racialized usage of the term “Métis” ».

¹⁸ Ma traduction du texte de Andersen suivant : « Second, I also use the idea of (mis) recognition in critiquing the usage made popular by Charles Taylor as part of his argument about the “politics of recognition” in Canada. Drawing a close link between recognition and group identity, Taylor (1994, 25) argues that the failure to gain such recognition, or to be misrecognized, can be painful, demeaning, and damaging to groups who live in such circumstances, and he accords the nation-state a central role in bestowing this (mis) recognition. Glen Coulthard (2007) has criticized the idea that the asymmetrical power relations present in colonial nation-states can ever produce a just recognition of Indigenous peoples ».

Coulthard qui critique Taylor sur la base de la nature des relations de pouvoir, Andersen, quant à lui, critique Taylor pour des raisons méthodologiques et plus particulièrement pour « son hypothèse selon laquelle la méconnaissance ou la reconnaissance est quelque chose qui est accordé à des groupes préformés ou qui existe nécessairement en dehors de la dynamique sociale par laquelle ces revendications de “groupement” sont construites et mises en avant » (Andersen 21)¹⁹.

Enfin, le troisième concept que nous utiliserons dans notre étude est celui du racisme épistémologique que Gina Thésée a structuré en cinq strates en se basant sur les théories de Burney, Willinsky et Said, théories selon lesquelles les épistémologies, les ontologies, les axiologies et des méthodologies seraient construites par des civilisations pour refléter leur histoire sociale distincte. De ce fait, ces derniers concluent que « toute épistémologie est contextuellement située. » Gina Thésée déclare à ce propos :

Les épistémologies légitimées dans l'éducation formelle (curricula, enseignements, apprentissages, recherches, formations) sont issues de l'histoire sociale de l'Occident qui assigne une place non enviable à l'Autre. L'éducation formelle reprend et transmet les savoirs construits dans les récits, les pratiques sociales et les traditions culturelles de l'Occident conquérant (Burney 2012 ; Said 1979 ; Willinsky 1999). Le racisme est inhérent à l'épistémologie occidentale ; il a été justifié grâce à son cadre théorique scientifique et se maintient en fonction du principe (explicite ou implicite) de supériorité de la race blanche ; il lui est constitutif (Firmin, 1885/1998). (Thésée 13)

¹⁹ Ma traduction du texte suivant de Andersen : « While Coulthard's critique is trenchant, I challenge Taylor on methodological grounds for his assumption that (mis)recognition is something that is bestowed on pre-formed groups or that it necessarily exists exterior to the social dynamics through which those claims to “groupness” (Brubaker and Cooper 2004) are constructed and forwarded ».

En s'appuyant sur les idées de Burney, de Said, de Willinsky, de Foucault et plus particulièrement de Scheurich et Young, Gina Thésée énonce sa théorie comme suit : « À l'instar de Foucault (1969), l'analogie de « l'archéologie du racisme » permet d'en aborder l'étude épistémologique dans son étendue (écosystémique) et sa profondeur abyssale (métaphore de l'iceberg) » (Thésée 13). Le modèle de la « coupe verticale » du racisme de Scheurich et Young (1997) est ainsi adapté pour « décrire la profondeur du racisme (niveaux conscients et inconscients, individuels et collectifs) via la métaphore de « l'iceberg du racisme » avec une strate émergée, visible (+), et quatre strates immergées, invisibles (-) : le racisme interindividuel, ouvert ou couvert (strate +1) ; le racisme institutionnel (strate -1) ; le racisme sociétal (-2) ; le racisme civilisationnel (strate -3) ; le racisme potentiel (strate -4). Sous-jacents à la brutalité du racisme individuel (ouvert ou couvert), le racisme institutionnel, le racisme sociétal, le racisme civilisationnel et le racisme potentiel se révèlent insidieux, difficilement « mesurables », mais durablement dévastateurs dans ses effets sur les personnes racialisées » (Thésée 13-14). Ces cinq strates sont résumées dans le tableau ci-dessous :

Strates	Types de racisme
+1	<p>Racisme interindividuel : Ouvert / Couvert</p> <p>L'épicentre : les relations (formelles, non-formelles, informelles)</p>
-1	<p>Racisme institutionnel</p> <p>L'épicentre : les institutions (éducation, santé, justice, etc.)</p>

-2	<p>Racisme sociétal, culturel</p> <p>L'épicentre : les représentations (discours, images, algorithmes, etc.)</p>
-3	<p>Racisme civilisationnel</p> <p>L'épicentre : les savoirs (effacements, théories, modèles, concepts, etc.)</p>
-4	<p>Racisme potentiel</p> <p>L'épicentre : le soi (estime, honte, dés-amour, haine...)</p>

D'après l'écrivaine nigérienne Chimamanda Ngozi Adichie, « les strates immergées du racisme confèrent de la justification et de la validation aux actes du racisme interindividuel par un code silencieux transmis à travers l'espace et le temps des générations via, notamment, la société, les institutions, la culture, les médias, sans oublier l'éducation » (Thésée 14). De ce fait, Thésée conclut en ces termes : « En ce sens, il y a lieu d'admettre que le racisme est non seulement systémique (est présent dans les systèmes de vie), mais qu'il est écosystémique (s'étend à tout l'écosystème du développement de la personne), systémique (se manifestant en toutes situations de la vie), et chronique (sévit en tout temps, de manière effective ou potentielle). Le racisme épistémologique loge dans les profondeurs du racisme civilisationnel » (Thésée 14).

À la lumière de ces trois concepts, nous allons examiner les causes des différentes crises identitaires auxquelles sont confrontées les deux narratrices des œuvres que nous avons choisies, les manifestations de ces crises et comment ces dernières y ont fait face. De plus, nous essayerons de comprendre ce qui explique la différence entre ces crises identitaires, en nous attardant sur la nature de ces crises et sur les raisons pour lesquelles celles-ci sont plus grandes chez l'une des

narratrices que chez l'autre. Notre premier chapitre mettra en exergue la question de la perte identitaire et les circonstances qui ont permis son déclenchement. À partir de passages tirés de nos œuvres sélectionnées, nous analyserons les événements qui ont contribué à cette crise identitaire. Le deuxième chapitre se penchera sur les manifestations de la crise identitaire chez nos deux narratrices et nous amènera à indiquer les raisons pour lesquelles cette crise a été plus virulente pour l'un des personnages. Enfin, le dernier chapitre traitera de la manière dont chaque narratrice a essayé de surmonter cette crise, et finalement de reconstruire son identité ; il nous permettra aussi de comparer les approches adoptées par les différentes narratrices dans leur cheminement vers une reconstruction identitaire.

Chapitre 1 : La perte de voix et d'identité

Les discours qui cherchaient à justifier la colonisation partaient du point de vue que le monde occidental devait transmettre sa civilisation à d'autres peuples qu'il considérait comme étant moins évolués, barbares ou sauvages. Cette mission civilisatrice qui consistait à dépouiller les peuples de leurs religions et de leurs cultures afin de les assimiler a eu des conséquences dramatiques, comme le révèle la colonisation en Afrique et dans les Caraïbes. Soulignons la situation de certains Noirs qui ont fini par se croire français. Au Canada, la colonisation a eu des conséquences psychologiques désastreuses, notamment au niveau du sentiment identitaire. En effet, en raison de la mise en place de politiques d'assimilation, qui incluaient des pratiques de violence, les peuples autochtones colonisés dont les terres ont été arrachées sont devenus des étrangers sur leurs propres terres, et ont perdu leurs voix, leurs traditions et leur identité. Ce sont ces expériences douloureuses que nous racontent nos deux auteures noire et autochtone à travers l'histoire de leurs personnages féminins. Ce premier chapitre fait ressortir comment la domination coloniale était présente dans les écoles et engendrait un processus d'aliénation profonde, éveillant chez l'être colonisé une honte de soi et une haine des siens, comme nous le révèlent les narratrices de nos œuvres sélectionnées.

1. Les causes de la perte identitaire

Michel Castra, maître de conférences à l'Institut de sociologie et d'anthropologie de l'Université de Lille 1, définit le terme « identité » qu'il utilise comme titre pour l'un de ses ouvrages, comme suit :

L'identité est constituée par l'ensemble des caractéristiques et des attributs qui font qu'un individu ou un groupe se perçoivent comme une

identité spécifique et qu'ils sont perçus comme telle par les autres. Ce concept doit être appréhendé à l'articulation de plusieurs instances sociales, qu'elles soient individuelles ou collectives. (Castra 72-73)

Cependant, ces caractéristiques fondamentales peuvent être remises en question, voire rejetées par les autres cultures estimées supérieures ; et cela d'autant plus que ces cultures dites supérieures peuvent s'acharner à s'imposer. Rappelons que l'une des raisons qui légitiment la colonisation est la nécessité de « civiliser » les autres, sous prétexte d'une prétendue supériorité raciale et civilisationnelle. Citons à cet égard un passage du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada qui évoque les propos écrits en 1910 de Jules Harmand, l'un des contributeurs à la supervision de la colonisation de l'Indochine par la France :

Il faut donc accepter comme principe, prendre pour point de départ, qu'il y a une hiérarchie des races et des civilisations, et que nous appartenons à la race et à la civilisation supérieures, mais en reconnaissant aussi que, si cette supériorité confère ces droits, elle impose en retour de grands devoirs. La légitimation foncière de la conquête, c'est cette conviction de notre supériorité, non pas seulement mécanique, économique et militaire, mais surtout de notre supériorité morale ; c'est en elle que réside notre dignité et que se fonde notre droit à la direction du reste de l'humanité ; la puissance matérielle n'en est que l'outil. (CVR 22)

Cette supériorité morale auto-octroyée se donne donc pour mission de décider ce qui est bien et du bien-être des autres races. Or, les « grands devoirs » qu'elle impose sans l'approbation des prétendus bénéficiaires de sa mission civilisatrice, et sans tenir compte du danger pour l'être

colonisé de se situer entre deux cultures différentes dans lesquelles il ne trouverait plus sa place finalement, c'est ce que dénonce la narratrice de Bugul dans *Le Baobab fou*, en ces termes : « Mais aussi et surtout, le colonialisme, qui avait créé la distorsion des esprits pour engendrer la race des sans repères. Le colonialisme avait fait de la plupart de nous des illogiques. Je ne voulais pas l'accepter » (*Baobab* 104). À travers ces propos, la narratrice pointe du doigt le rôle primordial de la colonisation dans la désorientation identitaire, le bouleversement des structures sociales et des pratiques culturelles de toute une race qui perd ses racines profondes en essayant de s'adapter à une civilisation à laquelle elle ne s'identifie pas, et qui finit par se retrouver entre deux mondes auxquels elle n'appartient plus vraiment. Ce sentiment de marginalisation est ressenti à l'école coloniale, comme le révèle cet extrait du *Baobab fou* de Bugul :

J'étais allée à l'école française, la plus jeune de l'unique classe et la seule fille de ma famille à compter toutes les générations, à avoir franchi le seuil d'une école ... L'école française qui allait bouleverser mille mondes et mille croyances qui se cachaient derrière les baobabs médusés en prenant des formes humaines. (Bugul 140)

L'école coloniale est ainsi à l'origine d'une déchirure profonde dans l'existence de la narratrice. En effet, après la séparation d'avec la mère à l'âge de cinq ans, la narratrice Ken se réfugie dans l'école française où se met irrémédiablement en marche un processus d'aliénation profonde. Le départ de la mère de la narratrice pour aller s'occuper de l'un de ses fils en ville laisse cette dernière seule avec les autres enfants et coépouses de sa mère et un père très âgé que tout le monde appelle grand-père, y compris la narratrice. C'est dans cette situation familiale particulière dans laquelle Ken ne trouve aucune personne avec qui communiquer intimement qu'elle développe un certain attachement pour l'école et s'y rend volontairement. Elle affirme : « Tout ce qui m'intéressait à

l'époque, c'était l'école française. Je m'étais rendu compte que j'avais une facilité d'assimilation qui me permettait d'apprendre et il y avait beaucoup à apprendre et il y en avait pour tout le monde » (Bugul 160-161). Ce faisant, elle s'éloigne de plus en plus de sa culture et des siens pour s'évertuer à devenir une Française et à identifier les Gaulois comme ses « ancêtres ». Ce début d'aliénation, nourri et entretenu par l'éducation coloniale sera à l'origine de tous les maux dont sera victime la narratrice de Bugul. Contrairement à Ken qui a débuté sa scolarité sous l'impulsion d'une prise de décision personnelle, en grande partie en raison de l'abandon de sa mère et du manque d'attention de la part des autres membres de sa famille, la scolarité de la narratrice de *Halfbreed* à l'école résidentielle de Beauval à l'âge de sept ans découle d'une décision familiale.

Le Rapport final de la commission de vérité et réconciliation du Canada dénonce cette éducation coloniale dans les termes suivants :

L'objectif de l'éducation dans les colonies est le même que l'objectif colonial mondial qui vise l'apport du christianisme et de la civilisation aux colonisés. Concrètement, l'éducation coloniale est offerte afin de consolider la gouvernance coloniale, étendre la domination étrangère et améliorer l'exploitation économique. Le type d'éducation offerte, s'il en a une, dépend de l'application par les colons des politiques d'extermination, d'asservissement, de ségrégation ou d'assimilation ...

De nombreuses colonies de peuplement prennent des mesures en vue de séparer les enfants de leurs parents tout en leur offrant une partie de l'éducation occidentale. Cela est habituellement fait dans le but d'assimiler les enfants dans un rôle subalterne au sein de la société coloniale. (CVR 24)

S'il est vrai que le système éducatif coloniale contribue à assimiler les enfants des familles colonisées, le départ d'une mère peut avoir comme conséquence la consolidation de leur attachement à l'école française, comme dans le cas de Ken. De plus, on essaie de faire croire aux enfants que leur culture est inférieure, et que la civilisation occidentale est supérieure. Cette rupture est parfois si brutale qu'elle peut parfois susciter un sentiment de honte chez les victimes. Nous remarquons dans les deux cas que Maria et Ken sont victimes du concept de « méconnaissance » défini par Andersen comme suit :

Un ensemble de processus par lesquels les catégories de pouvoir enracinées dans les structures et les pratiques coloniales, sont vues et comprises comme naturelles et sont donc inconsciemment investies en tant que telles.
(Andersen 20)²⁰

Cette « persuasion cachée » se fait de manière sournoise à travers l'enseignement des institutions coloniales, comme les écoles ou des groupes sociaux qui dénigrent les pratiques culturelles des autres, tout en les incitant à croire qu'ils ont une identité inférieure. C'est ce que l'auteure nigériane Chimamanda Ngozi Adichie dénonce en affirmant que « les strates immergées du racisme » permettent de justifier et d'encourager des actes racistes par l'intermédiaire de la société, des institutions, de la culture, des médias et de l'éducation. Parlant de sa maîtresse, la narratrice Maria explique :

Notre maîtresse était une jeune femme d'une famille chrétienne de la classe moyenne ... Nous étions ses premiers élèves *halfbreeds*, et bien qu'elle ait tenté de cacher ses préjugés, elle était souvent cruelle. Elle se sentait

²⁰ Ma traduction des propos de Andersen suivants : « (...) the processes through which (...) categories of power, rooted in colonial structures and practices, are seen and understood as natural and are thus unconsciously invested in as such ».

coupable par la suite de ses éclats et, pour se racheter, elle nous traitait gentiment pendant un temps. Elle nous ridiculisait souvent en classe quand nous faisons des erreurs. (Campbell 176)

Cette attitude de la maîtresse qui dénigrait les imperfections langagières de ses élèves contribuait certainement à la perte d'estime de soi chez Maria et les autres élèves autochtones et pouvait considérablement affecter leur développement mental harmonieux. Comme si ces mauvais traitements n'étaient pas suffisants, on les empêchait de surcroît de parler leur langue maternelle. C'est ce que nous révèle la narratrice de Maria dans l'extrait suivant : « Mon plus vif souvenir, c'est d'avoir été punie. Nous n'avions pas le droit de parler cri, seulement le français ou l'anglais, et comme j'avais désobéi, on m'a enfermée dans un placard sans fenêtre ni lumière pendant ce qui m'a semblé des heures » (Campbell 108). Ces propos de la narratrice rappellent ceux des enfants cités dans le chapitre sur les Pensionnats du Canada du volume 3 du Rapport Final de la Commission de vérité et réconciliation : « Magee Shaw se souvient d'avoir été punie physiquement ou menacée de l'être "si on me prenait encore à parler ou à dire quelque chose dans ma langue" » (p. 55). Les enfants ne retenaient pas grand-chose à l'école bien qu'ils y travaillaient fort. Ce qu'ils retenaient c'étaient les souffrances infligées par les punitions, le fait qu'ils se sentaient isolés de leurs communautés et de leurs familles. Privés de leur langue natale, donc culturellement déracinés, et ne pouvant guère parvenir à se faire entièrement acceptés dans la société coloniale, dans laquelle ils étaient définis par rapport à l'Autre, ils se voyaient condamnés à vivre un sentiment de solitude, ce qui pouvait affecter leur santé mentale. Même dans les écoles où les enfants des Blancs et ceux des Autochtones apprenaient ensemble, ils subissaient une ségrégation dans un espace où les enfants jouaient les uns contre les autres. C'est ce qu'illustrent les propos de Maria :

Comme il s'agissait d'une école mixte, les *Halfbreeds* et les Blancs étaient réunis pour la première fois de façon officielle dans une même institution, mais dans la salle, les Blancs se sont assis d'un côté et les *Halfbreeds* de l'autre ... À moins d'être impliqués dans un match de rugby ou de baseball où on jouait contre les Blancs, les *Halfbreeds* se tenaient toujours entre eux. Nous faisons la même chose en classe, où nous formions deux groupes distincts. (Campbell 110-113)

La ségrégation est vécue dans toutes les activités quotidiennes à l'école primaire et provient d'une force de persuasion qui s'impose aux enfants autochtones, de l'acceptation implicite d'un comportement passif à adopter, d'un processus d'exclusion et de discrimination à laquelle ils doivent adhérer sans protester. C'est ce qui est illustré dans l'incident que nous raconte la narratrice dans *Halfbreed* dans les lignes qui suivent, à travers la patiente résignation des parents autochtones :

Les premiers jours, les Blancs restaient bouche bée en voyant les enfants d'Alex avec leurs marmottes et les autres *Halfbreeds* en train de s'échanger des sandwichs, des bouts de pattes de gibier, ou des mottes de farce au pain. Ils nous criaient : Marmotte, marmotte ! ... Nous nous défendions, bien entendu, mais nous nous sentions profondément humiliés et honteux. Je me souviens d'être revenue à la maison et d'avoir dit des choses affreuses à ma mère. Elle m'a prise dans ses bras en voulant me serrer, mais je l'ai frappée en lui disant que je les détestais tous ; elle, Papa et "tous les maudits bons à rien de sauvages" ! Elle m'a tourné le dos et elle est sortie. Quelques minutes plus tard, Papa est entré et a tenté de me parler. Quand je lui ai dit

les mêmes choses, il est resté assis sans rien dire pendant que je criais que les autres enfants avaient des oranges, des pommes, des gâteaux et du beau linge et que tout ce que nous avions, c'était de la marmotte, de la viande d'orignal, des robes laides et des pantalons mal rapiécés. (Campbell 114-115)

À nouveau, cet extrait fait ressortir le rôle de l'école coloniale dans la remise en cause de l'identité de l'être colonisé, par des pratiques sociales, qu'elles soient tolérées ou encouragées par les enseignant·e·s et les parents, qui transmettent l'idée que ce dernier est de race inférieure. Le sous-entendu dépréciatif nous renvoie au concept de racialisation évoqué par Sirma Bilge et Mathieu Forcier qui expliquent les deux aspects du racisme, à savoir d'une part le naturalisme racial basé sur l'idée qu'« il y a naturellement des races humaines qui tiennent à des essences héréditairement transmissibles et que ces races sont inégales, avec la race blanche en tête », et d'autre part sur le concept d'historicisme raciale qui stipule qu'il existe « une hiérarchie des civilisations (inégalité des cultures) au sommet de laquelle se trouve la civilisation européenne » (Bilge et Forcier 2). Ce qui d'ailleurs a été souligné par Jules Harmand plus haut. Ainsi, pour justifier la supériorité de la race européenne, était-il nécessaire de diaboliser la race non blanche, comme le souligne cette autre déclaration de la narratrice de Campbell :

Quand nous avons récolté assez de racines d'herbe de lait et de baies pour les vendre, nous faisons notre toilette, montions dans les charrettes et repartions. Les gens en ville se tenaient sur les trottoirs et nous lançaient des insultes. Certains disaient, "Les *Halfbreeds* sont en ville, cachez vos bijoux ". Quand nous entrions dans une boutique, les femmes blanches en sortaient avec leurs enfants, et les propriétaires des boutiques, ainsi que leur femme et leurs enfants, nous surveillaient

pour s'assurer que nous ne volions rien. Je remarquais un changement dans l'attitude de mes parents et des autres adultes. Ils étaient heureux et fiers jusqu'au moment d'arriver en ville, puis tout le monde se taisait et devenait... autre ».

(Halfbreed 90)

Ces différentes méthodes utilisées par les représentants du pouvoir colonial ont progressivement entraîné le déracinement des enfants autochtones, plus particulièrement de nos narratrices. En effet, celles-ci finissent par percevoir tout ce qui est occidental comme étant le standard à suivre au détriment de leurs propres cultures. Cultivant un complexe d'infériorité par rapport à leurs traditions, elles développent une envie de se conformer aux normes coloniales. Ce processus les conduira graduellement et inconsciemment vers une perte de leurs racines culturelles et ancestrales qui devaient les protéger contre l'invasion de la pensée coloniale dans leur vie quotidienne et familiale, voire dans leur subconscient.

Cette première partie de ce chapitre nous permet donc de constater le rôle important joué par les institutions coloniales, notamment les écoles, dans la déstabilisation identitaire des peuples colonisés, qu'ils soient africains ou autochtones. La deuxième partie de notre étude nous permettra d'évaluer l'impact de ces politiques sur la personne colonisée qui se traduit par une honte de soi et l'incapacité de prendre la parole.

2. La honte de soi et l'impossibilité de prendre la parole

D'après la psychanalyste et psychologue française Valentine Hervé, « la honte est d'abord éprouvée dans l'environnement familial, puis elle est intériorisée avec la formation des instances d'idéalisation ; enfin, elle est éprouvée dans les contacts sociaux où il s'agit de se sentir conforme

aux marqueurs sociaux qui classent, divisent, excluent ... la honte est d'abord une affaire de regard et plus précisément de " mauvais œil ", celui que l'autre pose sur moi. C'est un regard qui voit, juge, punit. Regard féroce auquel je ne peux me dérober » (Hervé "La honte"). Dans la même veine, dans un article intitulé *Honte et pauvreté*, Vincent de Gaulejac explique : « Évoquons seulement le fait que la honte est un sentiment dont la genèse est fondamentalement sociale, liée au regard d'autrui, au sentiment d'être différent des autres, à la sensation d'être invalidé au plus profond de son être » (De Gaulejac 129). Citant Jean Paul Sartre, il stipule que la honte s'articule au niveau psychique et social :

C'est un sentiment pénible causé par une blessure narcissique profonde, un effondrement face à l'idéal du Moi : j'ai honte de ce que je suis. C'est un sentiment négatif qui renvoie l'individu à son abjection, sa bassesse, son indignité, son invalidation ... L'émergence de ce sentiment est liée à une situation sociale : c'est l'image négative renvoyée par un autre qui engendre la honte : J'ai honte de moi devant autrui. (De Gaulejac 129)

Cette situation est bien décrite par la narratrice de *Halfbreed* lorsqu'elle parle des voyages familiaux en ville dans l'extrait cité plus haut. La suite de l'extrait illustre cette honte de soi dont parle De Gaulejac :

Ils étaient heureux et fiers jusqu'au moment d'arriver en ville, puis tout le monde se taisait et devenait... autre. Les hommes marchaient devant, regardant droit devant, leurs femmes suivaient et, je ne pourrai jamais oublier ça, elles gardaient la tête baissée et ne levaient jamais les yeux. Les enfants et les grand-mères traînaient derrière. Nous gardions nos têtes baissées nous aussi. (Campbell 90-91)

Le langage corporel des enfants, la perte d'énergie que traduisent les gestes ou les mouvements réduits et la démarche lente, le silence et l'effort d'éviter tout contact visuel avec l'autre dominant, évoque le mécanisme défensif de la victime qui cherche à éviter l'assaillant et projette une image négative, voire vaincue, de soi devant autrui. Ces propos de Maria illustrent bien les aspects psychiques et sociaux mentionnés par Jean-Paul Sartre. Ils trahissent la perte déchirante de l'estime de soi des Métis, leur sentiment d'indignité, d'invalidation, d'abjection lié au sentiment de devoir se résigner face à la menace que représente le regard et la présence menaçants des blancs. Selon Vincent de Gaulejac, l'expérience même de cette honte est si douloureuse qu'elle détermine pour une grande partie le comportement ultérieur de l'individu dominé qui tend à éviter toute situation qui risque de le confronter à nouveau à la honte. C'est ce qui explique la réaction de la narratrice dans l'extrait suivant :

Je me suis rendue au concert et à la danse débordante de confiance. Papa avait insisté pour que Sophie soit mon chaperon et c'était bien là mon seul problème. Elle portait une cape verte et son vieux manteau noir et elle me faisait terriblement honte. Elle était si fière de moi qu'elle disait à tout le monde à quel point elle me trouvait belle, comme si elle m'avait fait elle-même. Pendant une pause, je me tenais tout près de la porte avec Karen quand une fille de mon école s'est approchée et a demandé à voix haute, "Est-ce que c'est ta mère ?" Tout le monde a pouffé de rire. Je l'ai regardé dans les yeux en disant, "Qui ? Cette vieille Indienne laide ?" Puis j'ai éclaté de rire à mon tour... jusqu'à ce que je remarque le regard de Sophie. Elle semblait si pathétique en s'éloignant pour aller s'asseoir sur un banc que je n'ai pas pu m'empêcher de ressentir de la honte et de la colère envers elle

et envers tous ceux qui m’entouraient. Je pouvais presque voir Cheechum debout près de moi, une branche de saule à la main et me disant, “Ils te feront haïr ce que tu es”. Ma soirée était ruinée et je suis partie peu de temps après. (Campbell 203-204)

Ce récit révèle comment d’une manière inconsciente la narratrice renie son identité et les siens lorsqu’elle s’habille pour la première fois à l’image de l’autre, comment elle méprise sa culture pour éviter le sentiment de honte ressenti devant le groupe dominant, courant même le risque de se rapprocher de ce dernier. Malheureusement, cette tentative est vouée à l’échec car elle ne fait que renforcer le sentiment de honte qu’elle ressent vis-à-vis d’elle-même ; d’où la phrase « Ils te feront haïr ce que tu es » (Campbell 204). En outre, la narratrice évoque ce même processus lorsqu’elle exprime sa honte et son humiliation face à la réaction des Blancs quand ils voient « les enfants d’Alex avec leurs marmottes » et ce que les « autres *Halfbreeds* » s’échangent comme nourriture, entre autres des « bouts de pattes de gibier ». Les lamentations et les reproches que l’enfant exprime auprès de son père renvoient également aux « robes laides » et aux « pantalons mal rapiécés » des siens (Campbell 114-115).

La honte ressentie par la narratrice est exacerbée par le fait que celle-ci prend conscience que la répartition des biens matériels dans la société canadienne place les siens au bas de l’échelle sociale, mais encore qu’elle doit affronter le sentiment d’insuffisance non seulement dans l’espace sociale, à l’école et dans la rue, mais aussi dans l’espace familiale où elle est confrontée à la pauvreté et à la privation, autrement dit qu’il n’y pas d’échappatoire possible. Il faut noter à cet égard que cette perspective matérialiste, inculquée par les institutions blanches et fondée sur ce qu’un individu n’a pas, pousse la narratrice de Campbell à détester ses parents et sa communauté, s’opposant à l’approche holistique et spirituelle des Autochtones qui valorisent l’être humain perçu

comme être sacré, lié à la création et au Créateur. L'enfant autochtone colonisé se retrouve ainsi dans un monde où ni lui ni les siens ne sont traités avec respect, et dans lequel les institutions blanches la déconnectent de sa culture qui lui aurait offert ce respect. Le volume 1 du Rapport final de la Commission de Vérité et Réconciliation du Canada fait mention de l'effet dévastateur de l'éducation coloniale :

Bien entendu, il est courant que ce type d'éducation mène à une haine de soi, à une aliénation et à une instabilité culturelle. Dans son ouvrage *Décoloniser l'esprit*, l'écrivain Kényan Ngugi Wa Thiong'o soutient que cette éducation anéantit « la croyance d'un peuple en son nom, sa langue, son environnement, son patrimoine rempli d'épreuves, son unité, ses capacités et, en fin de compte, en lui-même. Elle pousse à considérer son passé comme un vaste champ d'échecs et à s'éloigner de ce champ. » (CVR 26)

La narratrice du *Baobab fou* subit également cet effet d'anéantissement évoqué par l'écrivain kényan, puisqu'elle aussi est progressivement amenée à méconnaître ses racines ancestrales au profit de la culture occidentale, à tel point qu'elle finit par considérer les Gaulois comme « ses ancêtres ». Citons un passage de la page 47 qui illustre ce dernier point : « Il faisait froid. J'étais en tenue légère avec un petit cardigan sur les épaules ; j'avais voyagé avec ma plus belle robe, que je portais à des soirées et je trouvais que c'était la plus digne pour arriver au pays de mes « ancêtres ». » Il est clair à travers ces propos que la narratrice s'éloigne de son champ culturel et s'identifie de plus en plus comme une Française. Plus tard, elle le reconnaîtra d'un ton amer : « L'éducation traditionnelle s'empêtra. La génération façonnée par l'école française entra dans la solitude, face à la famille traditionnelle. » (Bugul 179). Cette déclaration fait état de la

fissure profonde qui s'installe dans les sociétés traditionnelles africaines après l'avènement de l'école coloniale.

Dans *Le Baobab fou*, on retrouve cette honte de soi ressentie par la narratrice de Campbell, une honte de soi inculquée méthodiquement et de façon subtile à travers l'éducation coloniale qui ridiculise et avilit le colonisé. La narratrice de Ken Bugul dénonce cette situation dans l'extrait suivant :

Dans tous les manuels scolaires que j'avais eus, le Noir était ridiculisé, avili, écrasé : *Toto a bu du dolo, Toto est malade, Toto a la diarrhée, Toto pleure* ou bien les Noirs étaient mis les uns contre les autres : *Toto tape Pathé, Pathé tape Toto*.

On les représentait à l'encre de Chine la plus opaque et ils étaient laids et sans lumières. À eux les bêtises, les sottises, les maladresses, comme dans *Mariétou, Sabitou et le chien* » (Bugul 129).

Comme le révèle le contenu du matériel scolaire que critique le personnage de Bugul, l'éducation coloniale a également instillé un sentiment d'infériorité et un manque de confiance en soi chez les peuples colonisés africains. Ainsi, bon nombre de jeunes Africains abandonnent leurs cultures d'origine et se tournent de plus en plus vers le monde occidental. Chez ces derniers, le processus d'acculturation et d'assimilation nourrit une envie de ressembler aux Blancs. Or, cet abandon de son identité et de sa culture pour revêtir celles des autres ne peut s'expliquer que par une honte de ce qu'on est. Si la narratrice de Campbell aspire à adhérer aux traditions culinaires et vestimentaires des Blancs, on peut noter dans l'extrait qui suit comment la honte de soi conduit la

narratrice de Bugul à vouloir se transformer afin de reproduire les attraits physiques et vestimentaires de l'élégance à la française :

Dans le village de la mère, je ne parlais qu'en français avec les jeunes gens et jeunes filles qui fréquentaient l'école française. Ayant trouvé cette même année que dire bonsoir à quelqu'un pouvait signifier aussi au revoir, bonne nuit, je le balançais à tout le monde. Je croyais avoir trouvé un moyen de me rassurer en me faisant "toubab". Toujours les revues de mode de Paris qu'on pouvait acheter de seconde main au marché, toujours bonsoir à tort et à travers, toujours faire un tour dans le village pour me montrer, chaussant des chaussures à talons aiguille qui me donnaient si chaud et m'empêchaient de marcher gracieusement, le jupon que je faisais dépasser exprès pour le montrer. Les décrépages permanents des cheveux, l'imitation des coiffures occidentales qui donnaient des visages déstructurés, le vernis rouge comme du sang qui me coulait des doigts. Ah, Dieu ! Que j'étais épuisée de vouloir plus que "ressembler", me déformer ! (Bugul 169)

Les manifestations de ce désir impérieux d'embrasser la culture française blanche s'observent au-delà du village maternel, jusqu'à l'arrivée en Occident que le personnage applaudit avec grand enthousiasme : « Enfin l'Europe, l'Occident, le pays des Blancs, le pays des Gaulois, le pays des sapins, de la neige, le pays de mes "ancêtres" » (Bugul 46).

Cependant, le reflet de son image dans une vitrine rappelle à la narratrice ce qu'elle est en réalité. C'est ce qu'illustre l'extrait suivant :

La façade en miroir d'une vitrine me renvoya le reflet de mon visage. Je n'en crus pas mes yeux. Je me dis rapidement que ce visage ne m'appartenait pas : j'avais les

yeux hors de moi, la peau brillante et noire, le visage terrifiant. J'étouffais à nouveau parce que ce regard-là, c'était mon regard.

Et je voyais toutes ces personnes qui défilaient derrière et devant moi. J'étais là plantée comme un clou au milieu du trottoir. Les gens tout autour de moi avaient la peau blanche jusque derrière les oreilles ; ils étaient tous blancs avec des cheveux de toutes les couleurs et certains portaient des lunettes immenses.

Comment ce visage pouvait-il m'appartenir ? Je comprenais pourquoi la vendeuse m'avait dit qu'elle ne pouvait rien faire pour moi. Oui, j'étais une Noire, une étrangère. Je me touchais le menton, la joue pour mieux me rendre compte que cette couleur était à moi.

Oui, j'étais une étrangère et c'était la première fois que je m'en rendais compte. (Bugul 59-60)

Ce premier incident vécu après son arrivée en Europe contredit l'idée selon laquelle la narratrice se persuade d'avoir des ancêtres gaulois. Néanmoins, au lieu de remettre en question les croyances et les connaissances qu'elle a acquises à l'école coloniale, elle se complaît dans son rôle de personne aliénée jusqu'à haïr la couleur de sa peau. Ce besoin impérieux d'assimilation l'amène à avoir des relations amoureuses avec un Blanc. Se faire accepter par les autres avec qui elle croit partager les mêmes ancêtres, telle est sa nouvelle mission. Elle souligne : « C'est ainsi qu'avec Louis débuta ma première idylle en Occident. Idylle qui me servait à m'expliquer, à m'intégrer, à montrer que j'étais comme eux : qu'il n'y avait aucune différence entre nous, qu'eux et moi, nous avions les mêmes ancêtres. » (Bugul 64). La honte de soi que ressent la narratrice la pousse ainsi, de plus en plus, à s'éloigner de sa culture natale et à vouloir se faire accepter à tout prix dans la société coloniale. Elle est même prête à cacher son identité pour pouvoir être acceptée dans la

société occidentale. Cependant, la couleur de sa peau fait voir à tout le monde qu'elle est étrangère à cette civilisation occidentale. De façon désespérée, elle avoue : « Je m'arrachais la peau jusqu'au sang. Sa noirceur m'étouffait. Oh Dieu, comme la mère était loin ! Laure était réveillée et elle m'apporta une pomme que je ne pus tenir parce qu'elle semblait avoir pris des proportions énormes. Je m'étais accrochée à elle et lui demandais de m'arracher la peau ; je ne voulais plus avoir la peau noire. » (Bugul 137-138). Dans son désespoir, la narratrice poursuit ses lamentations en ces termes : « Le reflet dans le miroir, le visage, le regard, cette couleur qui me distinguait en me niant. » (Bugul 133-134). Elle se rend compte finalement que la couleur de sa peau qui fait d'elle un objet d'attention, la caractérise et l'empêche en même temps de s'identifier à celles avec qui elle croit avoir les mêmes ancêtres. Cette couleur de peau qui constitue sa caractéristique la plus visible, devient pour elle une source de honte et de dénigrement.

En conclusion, ce premier chapitre nous a permis de comprendre le rôle joué par les écoles coloniales dans le processus d'acculturation et d'aliénation des peuples colonisés, et comment cette aliénation a abouti à un début de crise identitaire chez l'être colonisé, telle celle vécue par les narratrices de nos œuvres sélectionnées. En effet, les écoles ont offert l'espace géographique adéquat pour isoler les enfants de leurs sociétés traditionnelles, les acculturer tout en leur interdisant de s'exprimer dans leurs propres langues et tout en les exposant de plus en plus à la culture occidentale et à ses biens matériels qui leur sont présentés comme le standard à atteindre. Or, comme le souligne Bernard Mouralis, "ce que le colonisé acculturé considère comme son acquis au contact du colonisateur ne lui ait pas reconnu par celui-ci". Cette situation pousse donc nos narratrices vers une quête identitaire liée au désir urgent de se faire accepter dans la société blanche. Après de nombreuses tentatives sanctionnées par plusieurs échecs, celles-ci finissent par développer une honte de soi profonde annonciatrice d'une série de crises identitaires qui

s'accroissent chaque fois que les narratrices s'efforcent, mais toujours sans succès, de se faire accepter dans leurs sociétés coloniales, et cela tout en affrontant des moments où elles essaient de fuir la situation. Cette série de crises identitaires constituera le sujet du chapitre suivant.

Chapitre 2 : Crises identitaires

Le terme « crise » est défini de différentes façons suivant le domaine. Olivier Borraz nous rappelle au départ que ce terme « vient du grec (krisis), qui renvoie à un moment de rupture imprévisible et spectaculaire, comme un coup de théâtre. » (Borraz). Dans le cadre de notre étude, nous nous intéressons plus particulièrement aux définitions du Dr. Anjali Mathur et de René Thom. Mathur explique que l'équilibre mental d'un individu pourrait être bouleversé à l'occasion d'un ou de plusieurs évènements et que les ressources habituelles qui permettraient à ce dernier de retrouver son état de santé initial ne fonctionnent plus normalement. De ce fait, cet individu devient de plus en plus anxieux jusqu'à arriver à un état de crise qui se manifeste par « une symptomatologie aiguë » et « une difficulté à fonctionner » (Mathur 2). D'après Mathur, l'état de crise ne peut durer qu'au maximum huit semaines car elle exige beaucoup d'énergie, et se dissipe naturellement pour permettre à l'individu de retrouver son fonctionnement habituel. Cependant, il remarque :

Il est plus fréquent qu'il y laisse des plumes et qu'il y perde, par exemple en ayant trouvé des réponses dysfonctionnelles pour soulager ses symptômes (des comportements addictifs) ou en ayant pris des décisions ayant un effet de soulagement immédiat mais pouvant lui porter préjudice à long terme (démissionner par exemple). (Mathur 2)

Dans cet extrait, Mathur qui se réfère à l'individu en crise, estime que cette définition universelle de la crise est applicable à tout le monde. Fort de ce constat, il conclut que « [l]a crise étant une réaction à un ou plusieurs évènements, il est nécessaire de tenir compte du type d'évènement, de la personne exposée à l'évènement et de la nature de l'interaction entre les deux » (Mathur 2).

De son côté, René Thom définit la crise comme suit : « Est en crise tout sujet dont l'état, manifesté par un affaiblissement apparemment sans cause de ses mécanismes de régulation, est perçu par le sujet lui-même comme une menace à sa propre existence » (Thom 35). Thom continue à cet égard :

Une crise est toujours un état évolutif, conçu comme transitoire. L'état de crise succède à un état considéré (au moins relativement) comme normal. Ou bien la crise dégénérera en catastrophe, ou elle finira par se résorber, entraînant avec sa fin des séquelles dont l'importance et la nature sont très variables. Parfois, elles sont pratiquement inexistantes (ainsi de l'ivresse isolée...) ; plus souvent, la crise entraîne une modification de la figure de régulation du sujet, un changement de ses comportements régulateurs [...] (Thom 35-36)

Tout comme Mathur, Thom précise qu'une crise ne pourrait être permanente. Il démontre ceci en estimant que le concept de crise déborde "le cadre de la Dynamique " et qu'il n'est pas non plus du domaine de l'humain ou du psychologique. Selon lui, ce concept relève purement du biologique. Il affirme :

Il est licite, en effet, de parler d'un organisme animal en crise, compte tenu de la subjectivité rudimentaire que nous pouvons reconnaître aux animaux. Or, précisément, l'analyse que l'on peut faire de la naissance du moi animal permet de toucher du doigt une classe importante de crises, et de solutions de crises. Rappelons que, selon le modèle décrit, l'ego de l'animal n'existe pas de manière permanente, mais se reforme en quelque sorte *de novo*, lorsque démarre un grand réflexe régulateur mettant en jeu un « objet » extérieur, tel qu'une proie

ou un prédateur. Dans ce modèle, le sujet ne se forme que par dissociation d'avec l'objet, et, sans objet, il n'y a pas, à proprement parler, de sujet. (Thom 36)

Ces réflexions de René Thom nous permettent de comprendre que la crise chez l'individu est, dans le plus souvent des cas, une réaction à des événements extérieurs, comme des faits sociaux dans le cas de notre étude. Parlant des causes externes de la crise, il les présente comme des « situations ambiguës, qui, ou bien retirent au sujet un objet normal, ou au contraire, lui offrent une pluralité d'objets entre lesquels il aura à choisir » (Thom 36). Dans le cadre de notre étude, il s'agit de retirer certain·e·s objets ou particularités inhérent·e·s à l'identité de l'individu, et lui en offrir d'autres qu'il ne saurait assumer au départ, à court terme ou à long terme. Cette situation crée chez l'individu une crise profonde, et cela d'autant plus que désormais il a du mal à s'identifier aux objets ou particularités de sa culture d'origine, qu'il finit par considérer barbares ou archaïques, et qu'il fait face à l'attitude discriminatrice de la culture dominante à l'égard de ces objets ou particularités.

Dans *Le Baobab fou* de Ken Bugul, la crise identitaire commence ainsi chez la narratrice dès son arrivée en Europe lorsqu'elle se rend compte de l'insignifiance de sa présence aux yeux de toutes les personnes qui passaient autour d'elle. Elle raconte :

Je commençai à essayer les vêtements que j'avais achetés, les colifichets. Je mettais au point mon programme. Il fallait que j'aille à l'école ou je devais poursuivre mes études, trouver un moment pour rencontrer la jeune fille zairoise à la voix d'enfant et aller voir des compatriotes dont on m'avait dit qu'ils se trouvaient là déjà depuis un an ou deux, et puis marcher encore dans

les rues pour essayer de comprendre pourquoi les habitants de ce pays ne voulaient pas me reconnaître et pourquoi ils ne me saluaient pas. (Bugul 61)

Après avoir tant rêvé de la civilisation occidentale, dont la grandeur et la supériorité lui étaient tellement vantées dans les écoles coloniales, la narratrice reçoit son premier choc au premier contact du monde français. Sa décision « d'essayer de comprendre pourquoi les habitants de ce pays ne voulaient pas la reconnaître et pourquoi ils ne la saluaient pas » contrairement aux habitudes de sa culture africaine, marque le début d'une série de crises identitaires. En effet, cet incident va éveiller chez la narratrice un ardent désir de se faire remarquer et « accepter » dans cette nouvelle société, et un tout aussi profond désir de s'approprier certains objets ou aspects de la culture blanche dans le but d'acquérir cette identité française qui lui semble pourtant insaisissable.

Malgré les efforts de Ken d'atteindre une assimilation complète, ce qui d'ailleurs suscite la curiosité des personnes qui la croisent ou l'entourent, la nouvelle société refuse de la voir comme une Française. Cette situation insoutenable va l'amener à tisser des relations amoureuses avec Louis, un Blanc, dans le souci d'assouvir ce désir. Elle avoue : « Adolescente dans mon pays, je cherchais toujours à sortir avec un Blanc (...). C'est ainsi qu'avec Louis débuta ma première idylle en Occident. Idylle qui me servait à m'expliquer, à m'intégrer, à montrer que j'étais comme eux : qu'il n'y avait aucune différence entre nous, qu'eux et moi, nous avons les mêmes ancêtres » (Bugul 63-64). Ainsi, pour la narratrice, vivre une relation amoureuse avec Louis représentait un moyen de s'infiltrer et de se faire accepter dans la nouvelle société sans que l'on remarque ses différences frappantes, entre autres la couleur de sa peau. Des différences qu'elle essaie tant bien que mal d'ignorer, mais qui frappent et la distinguent, faisant d'elle d'emblée une étrangère. Cette situation est d'autant plus déstabilisante et tragique qu'elle n'aime pas vraiment Louis. En effet,

elle confesse : « Je n'étais pas réellement amoureuse de lui. Parfois il me dégoûtait » (Bugul 64). Ces propos de la narratrice révèle à quel point elle affirme ce désir de reconnaissance et d'acceptation tout en refusant d'ouvrir les yeux sur la réalité qui l'entoure, et qu'elle continue à s'accrocher à l'idée qu'elle et les autres ont les mêmes ancêtres, les Gaulois, et de facto sont semblables. C'est pourquoi, au lieu de se concentrer sur ses études, qui est la raison principale de sa présence en Occident, elle poursuit sa véritable quête en passant beaucoup de temps avec Louis. De ce fait, et après avoir vu Louis presque tous les soirs de son premier hiver en Occident, et cela sans prendre de précautions, la narratrice tombe inévitablement enceinte. Relisons ses propres conclusions :

Je tombai enceinte en ce début d'hiver. Louis restait tard tous les soirs. Parfois nous dormions à trois dans le même lit la Zaïroise, lui et moi. Je ne prenais aucune précaution. J'étais trop prise par la découverte de l'Occident, trop empressée d'être reconnue, trop impatiente d'être dans le coup. J'étais distraite. Comme une jeune mariée. (Bugul 65)

Après une longue période de convalescence, suite à un avortement qui s'est déroulé dans des conditions désastreuses, la narratrice reprend vie et continue à jouer à la Française. Elle sort de plus en plus avec un autre personnage féminin, Léonora, une Italienne qu'elle a rencontrée auparavant. Il faut surtout remarquer qu'elle fréquente de moins en moins ses compatriotes et qu'elle est souvent avec des Blancs. Ceci s'expliquerait, selon elle, par le fait qu'elle discute mieux avec ces derniers et comprend leur langage, malgré le fait qu'eux la considèrent toujours comme une étrangère. Elle raconte :

Pendant vingt ans je n'avais appris que leurs pensées et leurs émotions. Je pensais m'amuser avec eux, mais en fait j'étais plus frustrée encore ; je m'identifiais en eux, ils ne s'identifiaient pas en moi. De plus en plus je me rendais compte que je jouais un jeu avec le Blanc. Léonora m'en fit la remarque une fois : "Arrête de jouer, sois toi-même,

Mais qui étais-je ? » (Bugul 80-81)

Cet extrait est très significatif non seulement du fait qu'il représente la manifestation d'un début de crise identitaire, mais aussi du fait qu'il fait ressortir la profondeur de la crise et l'obstacle insurmontable contre lequel la narratrice continue à se heurter dans sa quête de reconnaissance et d'acceptation.

Dans *Halfbreed* de Maria Campbell, on retrouve des situations similaires. En effet, chez la narratrice Maria, on pourrait dire que la crise identitaire commence lors d'un incident durant le concert de Noël, suivi du bal organisé par l'école de Maria. À travers cet incident, on note la gêne que ressent la narratrice envers elle-même et les siens lorsqu'elle se sent pour la première fois « bien habillée » comme un colon, donc dans la peau de ce dernier (Campbell 203-204). On a l'impression que la narratrice se dissocie complètement de sa race et de son identité. Tout comme Ken, elle déteste son identité qui la distingue de la société qu'elle a tant envie d'intégrer. Il s'agirait donc d'un reniement de soi dans l'objectif de s'approprier une autre identité célébrée et perçue comme supérieure par la société coloniale. Ce processus d'aliénation, comme nous l'avons signalé dans le chapitre précédent, est le fruit des efforts constants que l'école coloniale et d'autres

institutions déploient pour couper les enfants colonisés de leurs racines et pour les introduire dans une culture dans laquelle ils ne pourront jamais atteindre le même niveau que ses vrais détenteurs.

La honte de Maria envers les siens s'accroît avec le temps sans qu'elle ne s'en rende compte. Elle rapporte ainsi une discussion avec Smoky, l'un de ses admirateurs métis, qui tentait de lui expliquer la raison pour laquelle il sortait désormais avec une autre femme. La conclusion acerbe de Maria met en valeur son désir de s'éloigner du sort vécu par les épouses métisses :

Il m'a dit que Papa l'avait sommé de ne pas s'approcher de moi avant mes dix-sept ans. Après, si nous en avons toujours envie, nous pourrions nous voir et même nous marier quand j'aurais dix-huit ans. Je me souviens de l'avoir regardé dans les yeux pour lui lancer : « Me marier avec toi ? Veux-tu rire de moi ? Je rêve de faire mieux avec ma vie que de la passer à faire des bébés *halfbreeds*. » (Campbell 228-229)

Ces déclarations de la narratrice trahissent d'ores et déjà son désir profond de se dissocier des siens. Ceci serait en partie la raison de son mariage avec Darrel, un Blanc originaire de la Saskatchewan. De ce fait, on pourrait dire que tout comme la narratrice du *Baobab fou*, Maria entretient une relation amoureuse avec un Blanc dans le but de se faire accepter et de se faire reconnaître dans la société coloniale ; un acte qui pourrait aussi se justifier par le souci de survie dans une société affectée par la discrimination et la marginalisation. De plus, il est clair que Maria l'a fait afin de fuir la pauvreté des siens qui l'opprime, comme elle le signale dans le passage suivant :

Ensuite, j'ai eu envie de pleurer. Je ne comprenais pas ce qui m'avait pris.
Je l'aimais, Smoky, et je voulais passer le reste de mes jours avec lui, mais tout ce qui me passait par la tête en pensant à partager ma vie avec lui,

c'était des images de taudis et d'enfants qui pleurent et qui n'ont rien à manger pendant des jours. Je les imaginais assistant à des chicanes qui n'en finissent plus et je me voyais soumise, les yeux baissés face à un Smoky vieillissant qui ne riait plus que quand il serait en boisson. (Campbell 229)

À travers ces propos, on comprend que la pauvreté transgénérationnelle est ce que la narratrice déteste des siens et veut fuir à tout prix. Elle ne veut pas avoir une vie dominée par des querelles conjugales, et surtout pas devant leurs enfants, ni devenir une femme soumise aux dictats d'un mari dont l'humeur est à la merci de l'alcool. Bien qu'elle aime inévitablement les siens, elle déteste la façon dont ils vivaient, éprouvant un intense désir de fuir plus que tout la misère dont ils étaient victimes. Elle avoue : « J'adorais mon monde, et quand je ne les voyais pas aussi souvent que je le voulais, je m'ennuyais terriblement d'eux ... Et pourtant, je détestais cette vie-là tout autant que je l'aimais » (Campbell 229). Ce tiraillement exprimé par Maria entre l'amour de sa culture et celui de l'Occident est aussi formulé par Ken : « Une nouvelle forme de vie qui semblait me convenir. Seulement, par moments, l'éducation référentielle, la tradition, reprenaient le dessus et j'étais tiraillée, déchirée » (Bugul 85). Or, l'attraction exercée par la culture occidentale sur les deux narratrices est si forte que celles-ci ne réussissent pas à percevoir les voix ancestrales qui les appellent.

Pour fuir la misère et empêcher les agents des services sociaux de les envoyer, elle et ses six frères et sœurs, dans des foyers, Maria décide de se marier avec Darrel. Ce mariage marque un tournant décisif dans sa vie. Il lui permet non seulement de garder de façon provisoire ses petits frères et sœurs, mais aussi de se doter d'une nouvelle identité. Relisons les réflexions de Maria face aux circonstances qui l'incitent à devenir une épouse à l'âge de quinze ans :

Les agents des services sociaux étaient chez nous quand je suis rentrée de l'école un après-midi. Ils ont dit à papa qu'il avait été dénoncé parce qu'il vivait avec Sarah sans être marié et que, vu tous les autres rapports reçus sur son cas au cours des années, ils allaient devoir sévir cette fois ... Puis les agents des services sociaux sont revenus et nous ont dit qu'on nous placerait dans trois foyers différents. Papa ne semblait pas comprendre ce qui nous arrivait, et j'avais tellement peur que ça me rendait malade. Selon les services sociaux, j'étais trop jeune pour m'occuper de tout le monde ; j'ai donc écrit à Jamie le soir même et lui ai demandé de rentrer ... Nous avons songé à déménager en Colombie-Britannique, mais nous n'avions pas assez d'argent. Il ne restait qu'une option : je devais me marier. (Bugul 230-232)

Cependant, en raison de ce mariage, la narratrice doit affronter des problèmes qui provoquent en elle une crise profonde. En effet, la famille de Darrel n'approuve pas cette union et ses sœurs sont contrariées d'apprendre que leur belle-sœur n'est pas une Blanche. De plus, Darrel sait que la narratrice l'a épousé pour pouvoir garder ses frères et sœurs auprès d'elle, ce qui représente des dépenses supplémentaires pour la jeune famille. Malgré son jeune âge, Maria est capable d'user de stratagème : « Mon seul souci, c'était d'épouser Darrel au plus vite avant qu'il ne se ravise de vouloir assumer la charge d'une famille de six enfants » (Campbell 234). Malheureusement après leur mariage, Darrel se met à boire et à abuser Maria physiquement, et fait de plus appel aux agents des services sociaux pour venir prendre les enfants. La narratrice se lamente en ces termes :

Darrel était à Prince Albert le jour où les services sociaux sont débarqués.

Nous étions tous à la maison et les enfants mangeaient leur dîner quand une familiale s'est arrêtée devant la maison. J'ai regardé par la fenêtre et

j'ai su tout de suite que c'était fini. Les enfants se sont mis à pleurer et à s'accrocher à moi, mais on me les a arrachés et, en quelques minutes, ils étaient tous dans la voiture (...) La voiture est partie avec six petits visages pressés contre les fenêtres, pleurant pour que je les aide. Mon monde s'est effondré. (Campbell 238-239)

Après avoir perdu ses frères et sœurs à cause de la lâcheté de son mari, la narratrice subit un autre coup dur lors de leur séjour imprévu chez la sœur aînée de Darrel, Bonny. En effet, lors de leur trajet à Vancouver, Darrel décide de faire une escale de quelques jours chez sa sœur à Kristen, en Alberta. Arrivée chez Bonny, la narratrice est à nouveau victime d'intimidation, de discrimination et d'insultes jusqu'à ce que son mari fuie, les abandonnant, elle et sa petite fille Lisa. Loin des siens, ne sachant où se trouvent ses frères et sœurs qui lui ont été arrachés, se retrouvant seule chez une famille de Blancs et méprisée, la narratrice fait face de plus en plus à l'angoisse et à la détresse. Elle raconte :

Bonny était la sœur aînée de Darrel ; je l'avais rencontrée aux noces. Je savais qu'elle ne m'aimait pas et qu'elle n'approuvait pas de notre union. J'avais très peur d'elle. Elle est venue nous rejoindre à la gare et, sitôt qu'elle s'est approchée de nous, je me suis mise à me sentir arriérée, stupide et maladroite. Elle me faisait toujours sentir comme ça. Sans même dire un mot. Elle était heureuse de voir Darrel et Lisa et les a accueillis à bras grands ouverts. Après les salutations d'usage, elle m'a complètement ignorée. Je me sentais terriblement seule sur la route vers leur ranch. (Campbell 241)

Le traitement silencieux que Bonny inflige à la narratrice a pour but de renforcer chez celle-ci un complexe d'infériorité, lui montrant clairement qu'elle n'est pas la bienvenue chez elle. Après la fuite de Darrel, elle mettra donc la narratrice à la porte sans aucun ménagement, tout en essayant de lui arracher sa fille. Cet évènement bouleverse Maria qui se retrouve seule dans un lieu où elle ne connaît personne, sans argent, ne pouvant ni payer un hôtel, ni manger ni nourrir sa fille. La gravité de la situation est telle qu'elle affecte l'estime de soi de la narratrice qui sombre progressivement dans le désespoir jusqu'à son arrivée à Vancouver. Finalement, une famille chinoise accepte d'accueillir Maria avec sa fille dans sa modeste maison, et l'invite à travailler comme serveuse dans son café. Néanmoins, Darrel réapparaît de nulle part et réussit à convaincre la narratrice de le suivre à Vancouver. Mais elle est à nouveau abandonnée par son mari et doit affronter seule avec sa fille Lisa la vie urbaine et ses vices. Le Vancouver dont rêvait Maria n'est pas celui qu'elle découvre avec Darrel. La situation de pauvreté qu'elle affronte est sans précédent. En effet, manquant d'argent, Darrel décide de loger avec sa famille dans une sorte de bidonville. La narratrice décrit ce lieu dans les termes suivants :

Le taxi s'est arrêté devant un vieux bloc-appartements défraîchi et, pendant que Darrel payait le chauffeur, j'ai jeté un coup d'œil autour de moi. La rue était immonde. J'ai frissonné puis senti monter la nausée en voyant les résidents, qui avaient l'air encore plus pauvres que ceux que j'aurais pu voir chez moi. Il y avait des ivrognes qui flânaient sans sembler voir ni les choses ni les gens qu'ils croisaient, des femmes qui semblaient avoir subi tant de laideur que plus rien ne pouvait les affecter, et de jeunes enfants, pâles, maigres et vêtus de guenilles, qui semblaient, avec leurs grands yeux vides, manquer autant d'amour que d'attention. Même petits, ils faisaient peur. (Campbell 251)

Tandis qu'ils se rendent à leur appartement au deuxième étage, elle note encore la « cage d'escalier semée de déchets », l'odeur de « vieille bouffe pourrie », de « corps sales » et de « moisissure » que l'on sent dans toute la bâtisse, les « vieux meubles sales et démolis » dans leur salon, avec un « divan en mauvais état qui faisait office de lit », sans oublier les toilettes à partager avec « tous les locataires de l'étage » (Campbell 251-252).

C'est à Vancouver, éloignée de sa terre natale et subissant les dangers du milieu urbain, que se déroulent les pires cauchemars de la narratrice, où elle est confrontée à la prostitution, à la drogue, à l'alcool et à une tentative d'avortement. Après une autre fuite de Darrel, n'ayant pas d'argent pour payer son loyer et sa nourriture, la narratrice se retourne vers Lil, une femme qu'elle a rencontrée à une fête à laquelle son époux l'avait amenée. Maria n'a alors aucune idée de ce qui l'attend lorsqu'elle se résout à faire appel à Lil. L'idéal de la femme blanche à laquelle elle est encore accrochée, son aliénation aveuglante et son besoin de survie sont autant de facteurs qui la conduisent à une perte profonde de soi. En effet, après avoir contacté Lil, Maria trouve immédiatement un couvent où elle laisse la petite Lisa avec des Sœurs qui s'occuperont d'elle moyennant un paiement. Elle va ensuite s'installer chez Lil et entame sa transformation, ce que révèle l'extrait suivant :

J'ai emménagé chez Lil dans Vancouver Nord. Elle m'a emmenée dans une boutique chic où j'ai choisi des robes que je ne pensais jamais pouvoir porter. Nous sommes allées dans un salon de beauté pour me faire une nouvelle coiffure. Quand on m'a finalement placée devant un miroir, je reconnaissais à peine celle qui s'y reflétait. Froide, irréaliste, elle semblait inaccessible et inabordable. "Mon Dieu, que je me suis dit, j'ai rêvé de pouvoir avoir l'air de ça, mais est-ce que les femmes

qui ressemblent à ça se sentent comme moi je me sens maintenant ? ” Je voulais m’enfuir et, pourtant, je n’avais pas le choix de rester. (Campbell 255)

Ces propos font ressortir la double identité de la narratrice, qui se sent déchirée entre d’une part l’identité qu’elle a toujours voulu avoir, celle de la Blanche civilisée et sophistiquée, et d’autre part celle réelle de la Métisse de la Saskatchewan. Le conflit identitaire se manifeste tout d’abord sous la forme de sentiments qui mêlent stupeur et frayeur face à la nouvelle identité qu’elle est condamnée à assumer malgré elle. Cette crise identitaire ou cette friction de l’identité s’associe aux étapes les plus affreuses de sa vie, à la déroutante constatation de ne pas savoir comment s’en sortir. En effet, elle déclare :

J’ai perdu quelque chose cet après-midi-là. Une partie de mon âme est morte. La vie m’avait joué un sale tour. Je m’étais mariée pour échapper à ce que je croyais être le pire des mondes seulement pour m’enfoncer dans quelque chose de plus terrible. J’allais sûrement pouvoir m’enfuir de là un jour, mais je ne savais pas encore comment. En attendant, je faisais ce que j’avais à faire. (Campbell 255)

Dès lors, sans le vouloir, la narratrice se voit acculée à fréquenter le monde de la prostitution, sous l’emprise de la personne qui prétendait être sa bienfaitrice. Cette dernière s’arrange toutefois pour que Maria n’ait pas à affronter la brutalité des plus jeunes, en lui présentant des hommes plus âgés. Selon la narratrice, s’adapter à ce milieu signifie quitter la Maria qu’elle était à l’époque de son enfance auprès de son arrière-grand-mère Cheechum, à savoir la fille travailleuse et motivée par l’espoir d’un avenir meilleur pour elle-même et les siens ; et c’est finalement devenir celle qui,

pour éviter de s'effondrer, chavire dans un autre vice beaucoup plus dangereux, la drogue. Relisons à ce propos le passage suivant :

La plupart des filles chez Lil se droguaient et, dès que j'ai découvert les pilules, le monde m'est devenu nettement moins pénible. Je les prenais comme si c'étaient des bonbons. Elles m'aidaient à dormir et à rester joyeuse, et surtout, elles me permettaient d'oublier le jour d'avant et de ne pas penser au lendemain. J'en parle comme si c'était génial, mais leur effet ne durait pas longtemps. Une fois mon corps habitué, elles ne faisaient qu'empirer les choses. J'ai continué à en prendre parce que j'en étais devenue dépendante et que je ne pouvais pas continuer à vivre sans croire qu'un jour, elles m'apporteraient autant de plaisir qu'au début. Mais le plaisir n'est jamais revenu. Je ne me sentais que de plus en plus engourdie et déprimée. (Campbell 257)

Sous l'influence de la drogue, Maria cherche à oublier ceux et les rêves qui habitaient son passé pour connaître des sensations d'extase, l'impression illusoire d'être joyeuse, un subterfuge temporaire pour éviter de penser à ce qui survient le jour suivant. Les effets néfastes sont certes plus conséquents que les effets positifs, la consommation de substances engendrant des répercussions financières puisqu'il faut dépenser énormément d'argent pour s'approvisionner en drogue : « Une fois que j'avais soustrait la commission de Lil, et ce que je payais pour mon linge, pour la pension de Lisa et ma très onéreuse dépendance aux pilules, il ne me restait plus un sou, et mes rêves d'économiser un magot semblaient de plus en plus hors d'atteinte » (Campbell 257-258). De plus en plus engourdie par les effets de la drogue, qu'il s'agisse de pilules, de pot ou de cocaïne, elle va jusqu'à « fai[re] de l'héroïne » :

Je sortais très peu mais, un soir, une fille de chez Lil m'a appelée. Elle voulait que je l'accompagne à une fête dans un "boost can" (...) Je consommait un peu à ce moment-là, mais pas de drogues dures, seulement du pot et de la cocaïne de temps à autre. Ce soir-là, par contre, j'ai fait de l'héroïne et j'ai réussi à tout oublier. Je me retrouvais tout à coup dans un monde merveilleux rempli de belles personnes sans ressentir la moindre culpabilité ni honte. Je voulais retrouver cet état à tout prix. Très vite, j'en suis devenue accro. (Campbell 259)

Ken découvre elle aussi la drogue. Dans un effort de surmonter son aliénation et dans l'espoir de se retrouver, elle poursuit son cheminement personnel et social. Tandis qu'elle recherche et fréquente les gens, les maisons et les restaurants de luxe, elle attire les regards puisqu'elle est noire, provocante et sophistiquée. Or, à chaque rencontre elle se perd encore plus, et finit par emprunter le chemin de la drogue. Le passage suivant est révélateur à cet égard :

Au dessert je fumai du haschich pour la première fois ; la cigarette qu'on appelait le *joint*, passait d'une main à une autre comme un calumet et je m'étais retrouvée avec un fou rire incontrôlable. Je riais, comme je ne l'avais jamais fait, d'un rire « infini », et bientôt les gens s'inquiétèrent de savoir si ça allait tant le rire avait l'air sanglotant. (Bugul 91)

Avec la découverte de la drogue, la vie de Ken, toute comme celle de Maria, sombre de plus en plus dans la perdition. La narratrice de Bugul raconte : « Avec la drogue, je découvris le monde des trafiquants, des boîtes de nuit et de la prostitution, les nuits veillées et les journées de sommeil » (Bugul 119). Perdant finalement sa bourse d'étude, Ken doit faire face à la nécessité de travailler pour subvenir à ses besoins. Comme premier emploi, elle travaille dans un sauna, fréquenté

uniquement par des hommes, où elle est supposée « passer l'aspirateur, vider des poubelles vides » (Bugul 105), tâches mensongères qui cachent le fait que les hommes veulent qu'elle se soumette au rôle de la "masseuse" et qu'elle consente à leurs attouchements, ce qui l'amène à s'exclamer : « Ah les femmes ! Concevoir, admettre, tolérer, servir ! » (Bugul 104). Dans la même veine, nous notons que lorsqu'elle cherche un emploi dans un restaurant tenu par deux frères « Arabes », on lui répond : « Ah oui, comme tous les Noirs. Nous pouvons vous embaucher. Comme danseuse, vous gagnerez un salaire fixe qui vous sera payé toutes les semaines ; et puis un peu comme entraîneuse, vous toucherez un pourcentage sur les liqueurs et le champagne » (Bugul 143). Mais cette explication explicite de ses tâches n'est pas respectée, et on finit par lui demander d'en faire plus. Les tâches qui s'ajoutent impliquent à nouveau l'exploitation de son corps : « Oui, Ken, mais tu peux faire plus, tu plais aux hommes. Tu as compris ce que je veux dire, tu les ensorcelles sans le vouloir ; *tu es une Noire* et tu es belle. Il faut que tu exploites cela » (Bugul 144). Les deux derniers extraits dévoilent le rapport que l'homme blanc entend établir entre la couleur de la peau de Ken et la dévalorisation de sa personne ou l'exploitation préjudiciable de son corps. Cette situation frustre Ken, qui cherche à se faire accepter et reconnaître sans aucune référence à la couleur de sa peau. Toutefois, son désir d'acceptation sociale l'emporte sur celui de préserver l'intégrité physique de sa personne. Elle finit donc par se donner, presque gratuitement, aux hommes blancs :

« Déshabillez-vous et laissez-moi vous contempler, vous devez avoir un corps magnifique. Oh, excusez-moi, vous me faites perdre la tête, combien voulez-vous ? »
Je faillis lui répondre que je ne voulais rien d'autre que d'être avec un Blanc, que je cherchais à être reconnue, que je voulais me faire accepter. (Bugul 152)

Cet extrait confirme l'intention profonde de Ken : se faire reconnaître et se faire accepter comme descendante des Gaulois, tel qu'on le lui a appris à l'école coloniale. Cependant, puisque ce qui attire les autres chez elle, c'est en premier lieu ou avant tout sa peau noire, elle se heurte à l'impossibilité de se faire « reconnaître » ou « accepter », et de vivre dans la dignité. Et, n'ayant aucune envie de côtoyer ses compatriotes africains, Ken doit faire face à l'angoisse et à la solitude. Elle confesse :

La solitude me suivait silencieusement partout. Je la fuyais et elle me poursuivait. Je fumais beaucoup de marijuana et prenais de plus en plus de sirop d'opium, pour chercher vraiment abri, comme sur le quai de la gare, au village, au départ de la mère. Cette solitude que j'avais retrouvée durement, avec le choc d'avoir perdu, ici, mes ancêtres les Gaulois. Le reflet dans le miroir, le visage, le regard, cette couleur qui me distinguait en me niant. Cette solitude jusque dans les draps des amants d'un soir ; ce besoin lancinant des autres, introuvables.

(Bugul 133-134)

Dans cet extrait, la peinture de l'état d'âme de la narratrice, la répétition du terme « solitude », l'utilisation des expressions « perdu », « me niant », « introuvables » font ressortir la récurrence de la solitude dans laquelle celle-ci est plongée, la perte irrémédiable de sa dignité et l'impossibilité d'entretenir, malgré tous ses efforts, une relation égalitaire avec ses amants blancs. Ken est surtout déçue de prendre conscience que tout ce qu'on lui avait appris à l'école à propos de ses ancêtres n'était pas vrai ; la preuve est que l'homme blanc se réfère à elle principalement en évoquant son apparence, et notamment la couleur de sa peau. Cette prise de conscience de son altérité par rapport à ses amants et de ce qu'elle représente à leurs yeux et aux yeux des autres Blancs constitue toutefois une étape importante dans le processus de guérison et de retour à soi pour la narratrice.

De même dans *Halfbreed*, Maria décide d'arrêter de consommer de la drogue et commence une réhabilitation douloureuse qui lui permettra de retrouver une vie normale et de retirer sa fille Lisa de chez les Sœurs. Marquée par les mauvaises expériences vécues à Vancouver dont elle entend se libérer, Maria prend le train avec sa fille pour Calgary. Le thème du départ s'associe alors, pour Maria comme pour Ken, à celui d'un retour vers soi et d'un retour aux sources, retour difficile mais nécessaire et émancipateur, qui sera parsemé d'obstacles. Nous le soulignerons dans le chapitre qui suit.

Chapitre 3 : Vers une récupération de sa voix et une reconstruction de soi.

Le chemin du retour à la source n'est pas chose facile. D'une part, il y a la difficulté de se détacher complètement de la nouvelle culture acquise, et il y a aussi la possibilité de rechutes dans la drogue ou l'alcool qui entravent le retour vers le lieu de l'enfance. D'autre part, les souvenirs qu'on a gardés de la terre natale peuvent être différents de la réalité qu'on rencontre au retour si bien qu'on peut éprouver le sentiment d'être étranger chez soi. Chez la narratrice de Maria Campbell, le retour s'est fait de manière progressive. En effet, après avoir accumulé un peu d'argent en travaillant pour un trafiquant de drogue, Maria décide d'entamer son retour à la source en s'installant d'abord à Calgary, accompagnée de sa fille Lisa. Cependant, elle fait face à des obstacles. En effet, étant une femme autochtone, sans éducation, ni métier, ni expérience, Maria se retrouve dans l'incapacité de trouver un emploi qui lui permet de payer son loyer et de se nourrir. D'où une angoisse grandissante qui la pousse à recommencer à boire et à prendre de la drogue. Ne pouvant trouver de l'aide, elle retourne à Vancouver avec sa fille. Elle replonge alors dans la dépendance aux drogues et s'expose à la violence :

De retour à Vancouver, j'ai rechuté et je suis tombée dans les bas-fonds. J'ai emménagé avec Trapper, un junkie et, ensemble, nous trouvions tous les moyens possibles pour nourrir notre dépendance. Nous sortions seulement de notre sous-sol dégoûtant pour trouver de l'argent. Je n'avais plus que la peau sur les os et j'étais couverte de plaies. J'avais des bleus et des blessures partout sur le corps, résultat des fois où Trapper ou un autre me battait quand l'envie leur prenait. (Campbell 268)

De son côté, Ken quitte son ancien quartier pour s'installer sur une rue nommée « rue de la Source ». Le choix de ce nom est significatif car il symbolise le désir de reconquête identitaire et un effort conscient de retourner à ses racines, le besoin d'un lieu d'accalmie qui lui permettrait de se retrouver et de se reconnecter. La symbolique de cette rue est significative car elle représente l'objet ultime que la narratrice recherche tout au long du récit. Cependant, à la « rue de la Source », la narratrice ne se retrouve guère. Elle affirme :

Rue de la Source, ça ne durera pas. J'avais découvert le LSD et ses angoisses, l'alcool et ses humeurs. L'amour libre. Rapidement je m'étais trouvée affublée d'une étiquette. J'avais coupé avec mes compatriotes. Je traînais dans les cafés et les bars, en compagnie de hippies et de beatniks, mes compagnons étaient les marginaux et les intellectuels d'une société en décadence. (Bugul 118)

L'extrait ci-dessus nous révèle que la narratrice ne réussit pas à se ressourcer dans la « rue de la Source », ni en Occident ; et y rechercher ses racines ne peut conduire aux résultats escomptés. En fait, cela l'éloigne davantage de ses compatriotes, tout en l'entraînant dans un mode de vie opposé à ses valeurs traditionnelles. Ainsi, n'ayant pu trouver ses racines à la rue de la Source, la narratrice décide de quitter cette rue « où la source s'était tarie » (Bugul 141).

Bien que les premières tentatives de nos deux narratrices soient vouées à l'échec, cela ne tue point l'endurance et le dévouement des deux personnages féminins dans leur détermination à retrouver leurs sources. Passant de l'angoisse face à la solitude à l'idée du suicide, et malgré le fait qu'elle n'arrive pas encore à définir exactement ce qu'elle veut, la narratrice de Bugul commence petit à petit à s'accepter et à retrouver sa voix. Elle raconte ainsi :

Je confirmais la curiosité que je suscitais dans ce restaurant bourgeois de fin de mois et du dimanche. Plusieurs paires d'yeux convergèrent vers moi. Je parlais très fort. Je savourais une puissance superficielle sur ces Blancs qui ne m'acceptaient que pour la consommation. (Bugul 210)

Pour la première fois, après avoir tenté d'être comme ces Blancs pendant plusieurs années, la narratrice prend plaisir à se voir différente d'eux. Car elle prend conscience que ces tentatives l'ont conduite à tous les problèmes qu'elle a rencontrés dans le monde occidental. En parlant à haute voix, elle entame de plus un processus qui la mènera vers l'acceptation et l'affirmation de soi, vers un sentiment de fierté identitaire qui lui permettra de se sentir désirée, ayant compris qu'auprès des Blancs, elle n'est vue et acceptée qu'en tant que Noire et non comme Française. Cette prise de conscience suivie de la récupération de sa voix est fondamentale dans le processus de reconstruction identitaire, et pour favoriser cette prise de conscience, il devient impératif de retourner à la source où le processus d'acculturation a été soigneusement mené par les écoles coloniales. La narratrice parle de ce processus d'acculturation en ces termes : « L'école française, nos ancêtres les Gaulois, la coopération, les échanges, l'amitié entre les peuples avaient créé une nouvelle dimension : l'étranger » (Bugul 157). Si la narratrice perçoit les Gaulois comme ses ancêtres, cela ne ressort pas d'une certaine naïveté. Comme le rapporte Denise Bouche, il est « généralement admis qu'un notable effort fut déployé par l'enseignement primaire dans les colonies françaises d'Afrique pour persuader les jeunes habitants que leurs ancêtres étaient des Gaulois aux yeux bleus et aux cheveux blonds » (Bugul 110). Cette façon de procéder a permis aux colons de séparer des générations entières de leurs véritables sources ancestrales, tout comme c'est le cas des enfants des pensionnats du Canada, et en ont fait des étrangers à leurs propres cultures, mais aussi à celle du colon d'autre part. Il devient finalement vital pour les deux narratrices de retourner

à leurs origines ethniques et culturelles respectives pour déconstruire ce qu'elles ont appris dans les écoles coloniales.

C'est subitement que Maria prend conscience de sa situation d'être colonisé, et de la nécessité d'un retour à son enfance, et donc à ses racines :

Puis, un soir, je me suis souvenue de ma Cheechum et de mon enfance. Je l'entendais me dire : « Tu peux avoir tout ce que tu veux si tu le désires assez fort. » Je me suis levée et j'ai marché, et tout est devenu parfaitement clair. Je pouvais arrêter si je le décidais. Je pouvais aller travailler sur une ferme, je pouvais laver des planchers, je pouvais... faire n'importe quoi. Je n'avais pas besoin de rester ici. » (Campbell 268-269)

Cette décision de la narratrice, aussi rationnelle qu'elle soit, n'est certes pas si simple à mettre en œuvre, car elle nécessite d'arrêter la consommation de la drogue et de subir la pénible expérience du sevrage. Cependant, grâce à la capacité d'adaptation, au dévouement et à l'endurance de la narratrice, celle-ci parvient à achever son sevrage avec l'aide d'un autre personnage féminin qu'elle a rencontré lorsqu'elle travaillait comme prostituée. De même, grâce à l'aide de son ami Ray, le trafiquant de drogue, elle parvient à trouver un travail comme cuisinière sur un ranch en Alberta. Ce retour en Alberta de Vancouver replace de nouveau la narratrice sur la voie qui la conduira progressivement vers ses racines saskatchewanaises. Sur le ranch en Alberta, la narratrice semble prendre plaisir à assumer son nouvel emploi et retrouve peu à peu un sentiment de joie à travailler sur une ferme où elle retrouve un mode de vie qui ressemble beaucoup à celui de son enfance. Malheureusement, des rumeurs concernant sa vie à Vancouver commencent à circuler. De plus, étant jeune et jolie, travailler sur une ferme avec une vingtaine d'hommes qui se sentent seuls semble ne pas être une bonne idée. De ce fait, elle perd cet emploi qu'elle aime tant et décide de

repartir pour Calgary où elle se trouve une chambre. De plus, elle quitte la ferme avec un autre souci, un début de grossesse. Dans l'incapacité de se trouver un nouvel emploi, elle décide de suivre des cours de coiffure pour s'assurer une profession tout en travaillant dans une écurie le matin, et comme serveuse dans un bar le soir. Après deux mois à affronter ce rythme infernal, la narratrice succombe à une profonde dépression qui la pousse, dans un premier temps, à tenter le suicide, puis à contempler l'avortement. Néanmoins, grâce à sa résilience et à son esprit d'endurance qui s'est développé durant son enfance, la narratrice parvient à garder sa grossesse jusqu'à terme et donne naissance à son deuxième enfant qu'elle appelle Laurie.

Sur le chemin du retour à la source, Maria fait face à beaucoup d'évènements et d'obstacles qui éveillent chez elle le sentiment de révolte. Après avoir dépensé beaucoup d'argent et d'énergie pour terminer son programme de coiffure, elle se rend compte que son salaire est trop bas pour qu'elle puisse vivre de cet emploi. C'est ainsi qu'elle se retrouve au bureau de l'aide sociale pour bénéficier de la générosité du colonisateur. Elle raconte :

Je me suis présentée aux bureaux en portant un vieux manteau rouge usé et fripé, de vieilles bottes et un foulard. Je ressemblais à une squaw du lac Whitefish, et c'est en plein ce que l'agent a pensé. Il a insisté pour que je m'adresse au bureau des affaires indiennes, et quand je lui ai dit que je n'étais pas une Indienne inscrite, mais une femme métisse, il m'a dit qu'en ce cas-là j'étais éligible, mais a rajouté que « tant qu'à moi, j'vois pas la différence, moitié Indienne, toute Indienne. Vous êtes toutes pareilles » (Campbell 286-287).

La discrimination dont fait preuve l'agent de l'aide sociale vis-à-vis de la narratrice est sans équivoque dans cet extrait. D'aucun pourrait même se demander quel est l'objectif véritable de

cette aide sociale. Est-ce aider le peuple colonisé ? Si oui, n'y aurait-il pas un moyen plus humain et plus digne de le faire ? Ou est-ce que le but psychologique est de transmettre un sentiment d'humiliation, de pousser les colonisés à croire qu'ils sont des moins que rien et qu'ils ne sauraient vivre sans la générosité du colonisateur. Les déclarations de la narratrice appuient cette dernière hypothèse :

J'ai dû me mordre la langue jusqu'au sang pendant que j'étais assise là, à vouloir paraître aussi timide et ignorante que possible. J'ai répondu à une centaine de questions, puis il m'a remis un coupon pour l'épicerie et des billets d'autobus en me disant de trouver un logement pas cher parce qu'on ne devait pas gaspiller l'argent du gouvernement. Je suis sortie de son bureau en me sentant plus humiliée, sale et honteuse que jamais je ne l'avais été de toute ma vie. (Campbell 287)

En plus des traumatismes causés par l'école coloniale et des discriminations systémiques, la façon dont l'aide sociale est offerte au peuple colonisé contribue à exacerber le sentiment de honte et celui d'être exclu, à augmenter le désir de trouver refuge dans la drogue, l'alcool et la prostitution. Citant sa grand-mère, la narratrice confesse :

Ma Cheechum disait que quand le gouvernement te donne quelque chose, ils prennent tout en échange – ta fierté, ta dignité, et tout ce qui nourrit ton âme. Une fois qu'il a tout pris, il t'offre une couverture avec laquelle tu peux cacher ta honte. Elle disait que l'Église, avec ses discours sur Dieu, le Diable, le paradis et l'enfer, et l'école, où on enseignait aux enfants à avoir honte d'eux-mêmes, faisait partie de ce gouvernement. (Campbell 292-293)

On retrouve cette même forme d'aide accordée à certains pays colonisés d'Afrique qu'on a faussement dénommé « aide au développement ». Paradoxalement, après plus de soixante ans d'indépendance, cette aide n'a pas apporté le développement escompté, car ces pays africains se sont retrouvés plus endettés que jamais. De plus, cette « aide au développement » est souvent accompagnée d'un comportement de condescendance, de mépris et d'infantilisation, comme le démontre l'attitude de l'agent des services sociaux dans *Halfbreed*. Non seulement cette aide ne résout pas le problème des colonisés, mais on leur fait croire de plus qu'ils ne peuvent pas vivre sans cette aide.

Cependant, ces pratiques d'aide, loin de développer une honte de soi et de repousser le peuple autochtone dans sa coquille, suscitent chez la narratrice un désir ardent de se battre afin de trouver une solution à ce phénomène. En effet, après avoir eu accès pendant six mois aux services d'aide sociale, la narratrice rejette avec véhémence ces services déshumanisants pour se trouver un travail de serveuse dans une petite ville au sud de Calgary. Elle raconte : « Un jour, je n'en pouvais vraiment plus et je leur ai dit de mettre leur chèque là où je pense » (Campbell 289). Pour assurer la garde de ses deux enfants, la narratrice se trouve une jeune fille enceinte qui n'a nulle part où aller, et à qui elle offre le logement et la nourriture en échange. Travaillant d'arrache-pied, elle parvient à payer le loyer et à nourrir la famille sans avoir à se faire humilier par un quelconque agent de service social. Néanmoins, le problème de reconstruction se pose toujours et persiste. De plus, le genre de vie mené à Vancouver va continuer à hanter la narratrice. Ainsi, va-t-elle continuer à consommer beaucoup d'alcool et de pilules sans toutefois prendre de drogues dures. Le travail de serveuse va inévitablement la mettre en contact avec un autre amoureux, David, dont elle tombera enceinte, et elle aura son troisième enfant, un garçon nommé Robbie. Une nouvelle famille est ainsi constituée et la situation semble s'améliorer jusqu'à ce qu'une mauvaise nouvelle

de sa vie antérieure à Vancouver ne vienne tout basculer une fois de plus. Car elle apprend que Lil vient d'être arrêtée à Calgary, qu'elle va subir un procès et que les filles qui ont travaillé pour elle, ainsi que plusieurs de ses clients seront appelés à témoigner. Maria sombre alors dans un grand désarroi, de peur qu'elle soit aussi convoquée, que David ne découvre son passé et ne l'abandonne avec les enfants. Ainsi commence-t-elle à prendre des calmants et des somnifères, qui vont à leur tour la conduire à prendre de la drogue et à boire du whiskey. Bien que le procès prenne fin sans que le nom de la narratrice ne soit en aucun cas mentionné, celle-ci n'arrive toujours pas à se remettre de sa psychose, ce qui l'amène à vouloir mettre fin à ses jours et à ceux de ses enfants. Elle avoue :

J'ai finalement pris la décision de me suicider et d'emporter mes enfants avec. J'avais peur que personne ne veuille d'eux ... Un jour, je leur ai donné un somnifère à chacun et les ai couchés sur le sofa. J'ai verrouillé les portes, fermé les fenêtres, soufflé les flammes pilotes du four et du chauffage et j'ai ouvert le gaz. (Campbell 297-298)

Cet incident aurait pu conduire à un événement tragique si la narratrice ne s'était pas réveillée brusquement et n'avait pas tout arrêté sous l'effet d'une soudaine prise de conscience. La situation conjugale a continué à se dégrader jusqu'au point où la narratrice et son nouveau mari décident de se séparer.

Cette nouvelle réalité venant couronner les effets de la boisson et de la drogue plonge cette dernière dans une dépression nerveuse profonde qui l'amène à se retrouver plus tard attachée dans un lit à l'Hôpital de l'Alberta. L'hôpital est rempli de femmes dont l'état de santé les rapproche de la narratrice, tandis que d'autres patientes souffrent de troubles mentaux plus graves. Il y a même des vieilles femmes à moitié nues attachées à des piliers qu'on nourrit de temps en temps dans une

vaste salle (Campbell 300). Dans cet hôpital, la narratrice se lie d'amitié avec une autre patiente comme elle nommée Trixie, qui travaillait auparavant comme infirmière dans un asile psychiatrique. Autrement dit, comme le remarquera la narratrice, la plupart des gardes qui travaillent dans cet hôpital semblent être aussi malades que les patients. L'amitié de Trixie est d'un grand recours pour la narratrice lorsqu'après avoir tout avoué à David, ce dernier décide de la quitter pour toujours. Le passage suivant est révélateur à cet égard :

Sans Trixie et son amitié, je ne crois pas que j'aurais survécu à mon séjour à l'hôpital. Mais peu à peu j'ai commencé à me sentir mieux puis à me soucier de mes enfants. Jusque-là, je n'avais même pas pensé à eux. Les infirmières m'avaient dit qu'ils allaient bien. (Campbell 302)

Dans l'enceinte de l'hôpital, la narratrice commence à participer aux réunions des Alcooliques anonymes, participation qui fait partie des conditions si elle veut retrouver sa liberté et revoir ses enfants. A ces réunions, la narratrice rencontre des gens qui affrontent également des problèmes d'addiction, mais qui réussissent à arrêter la consommation d'alcool et de drogue pour enfin retrouver une sérénité et une paix intérieure appréciable. A sa sortie de l'hôpital, elle doit continuer à participer aux réunions des Alcooliques anonymes, et dans ce but elle doit fréquenter celles de son quartier. Durant ces réunions, la narratrice rencontre Don, celui qui devient son parrain et qu'elle doit appeler lorsqu'elle rencontre des difficultés ou qu'elle se sent défaillir. Cet arrangement s'avère bénéfique pour elle, car durant ses moments difficiles, Don lui apporte un grand soutien. Elle fait de plus, grâce à lui, la connaissance d'une autre personne qui saura elle aussi lui procurer un sentiment de réconfort :

Quand je me sentais défaillir ... j'appelais Don et il venait me voir tout de suite. Il m'a emmenée chez lui et j'ai rencontré sa femme Edith. Elle avait du sang indien et paraissait plus jeune que son âge. Elle était chaleureuse mais ferme, d'une franchise brutale au besoin. Je l'ai tout de suite aimée et nous sommes devenues de bonnes amies. (Campbell 304)

Cette visite chez Don est donc significative, car c'est à ce moment-là que la narratrice rentre en contact avec son épouse Edith qui ressemble beaucoup à sa grand-mère Cheechum :

Elle m'a aidée à surmonter mes préjugés à propos des Indiens en veston-cravate ... Elle m'a appris à être aussi critique envers moi-même qu'envers eux. Grâce à elle, j'ai compris que leurs motivations n'étaient pas différentes des miennes, que nous avons tous souffert, que leurs problèmes étaient tout aussi importants que les miens, même si je les jugeais moindres. (Campbell 304)

Edith est à la hauteur de la sagesse de Cheechum. Ayant elle aussi des grands-parents Premières Nations, elle incite la narratrice à se pencher sur les problèmes vécus par les peuples autochtones.

Edith amène Maria à découvrir en elle la force dont elle a besoin pour se rapprocher de sa communauté et trouver « ensemble » des outils pour « améliorer [leur] sort » (Campbell 305) :

Grâce à Edith, j'ai commencé à comprendre ce que Cheechum avait voulu m'enseigner et à voir comment j'avais mal interprété ce qu'elle m'avait dit. Elle n'avait jamais voulu que je parcoure le monde à la recherche de richesses ; plutôt, elle voulait que j'aie découvert par moi-même notre besoin de vrai leadership et de transformation. (Campbell 304-305)

Habitée par cette profonde conviction, la narratrice commence à assister aux réunions au centre d'amitié autochtone. Appuyée et guidée par ces réunions, la narratrice va commencer la reconstruction de son identité tout en s'engageant dans une lutte persistante pour le bien-être des siens, en particulier pour celui des femmes et des enfants. Parlant de son groupe d'Alcooliques anonymes, la narratrice observe :

J'ai trouvé un groupe d'AA qui me convenait et j'allais aux réunions régulièrement. On y croisait un éventail de gens qui l'ont eu dur – des Blancs, des Autochtones, des ivrognes sans-abri, des ex-détenus d'un peu partout, des femmes comme moi. J'étais à la bonne place avec les bonnes personnes : je les comprenais, elles me comprenaient. J'ai rencontré là des gens qui allaient jouer un rôle important dans le mouvement autochtone de l'Alberta. (Campbell 305)

Tandis que la narratrice est confrontée jusqu'alors au sentiment de la différence qui la plonge dans une profonde solitude, son regard offre ici une vision inclusive des gens qui l'entourent, qu'ils viennent de divers horizons, qu'ils soient blancs ou autochtones, unis par un même sort social et par le lien de la « compréhension » face à leurs expériences communes. Ces personnes comprennent les difficultés des uns et des autres, et certains membres de ce groupe vont épauler la narratrice dans sa nouvelle mission qu'elle va se donner. En dehors des membres du groupe des Alcooliques anonymes, d'autres personnages vont marquer le parcours de la narratrice. L'un de ces personnages est Eugène Steinhauer que Maria rencontre aux réunions des Alcooliques anonymes. Ce personnage suscite l'admiration de la narratrice par la franchise de ses propos et du fait qu'il ne craint pas de dire en face des colons ce qu'il pense d'eux. Cependant, lorsque Maria

veut faire de même, elle fait face tout de suite à une réaction qui la surprend. Elle raconte à cet égard :

Quand j'ai voulu suivre son exemple en prenant moi-même la parole, son attitude envers moi a changé. Sa volte-face m'a profondément blessée et découragée parce que je l'avais mis sur un piédestal. Mais ça n'a plus d'importance aujourd'hui. Depuis, j'ai rencontré plusieurs leaders de la communauté autochtone qui m'ont traitée de la même manière et j'ai décidé de ne plus m'en faire. Je me rends compte maintenant que le système qui m'a brisée a brisé nos hommes encore davantage. (Campbell 306 -307)

La réaction masculine l'amène à saisir l'impact de la religion chrétienne dans le rapport entre hommes et femmes autochtones. En effet, contrairement aux anciennes traditions autochtones et africaines qui accordent une place respectable et certains pouvoirs aux femmes, les discours théologiques introduits par les colons considèrent celles-ci comme l'incarnation du mal et l'alliée de Satan :

Les missionnaires nous ont enseigné que les femmes étaient source de péché. En mélangeant leurs niaiseries aux anciennes traditions indiennes qui reconnaissent une grande part de pouvoir aux femmes, on se ramasse avec des idées mal digérées qui, encore aujourd'hui, freinent tout progrès au sein de nos communautés. (Campbell 307)

Cette situation créée par les missionnaires engendre une confusion qui tend à réduire les femmes au silence et à les empêcher de prendre des positions de leaders. Cependant, cela n'empêchera pas la narratrice de mener des actions en faveur des femmes et des enfants autochtones. En effet, avec

l'encouragement de ses anciens amis des groupes des Alcooliques anonymes, Maria va continuer la lutte qui la conduira vers ses origines où elle retrouvera sa grand-mère bien aimée Cheechum. Elle va rencontrer également un autre personnage autochtone du nom de Stan Daniels qui va jouer un rôle prépondérant dans sa vie et dans celle des Autochtones de l'Alberta, et qu'elle évoque dans les termes suivants :

Au début, Stan ne s'impliquait pas de la même façon qu'Eugène ou les autres. Dans ce même temps-là, les problèmes que vivaient les femmes autochtones dans la rue le touchaient beaucoup. Il était en colère contre le système des Blancs qui avait tant miné nos hommes et qui les poussaient à abandonner leurs femmes. Il comprenait ce que vivaient les hommes en prison et savait que ce séjour forcé pouvait leur offrir un répit à leurs problèmes. Il voyait bien pourquoi les femmes se retrouvaient dans la rue, et il comprenait tout ce dont elles ne pouvaient pas parler, tout ce qu'elles ressentaient quand leurs hommes les quittaient. (Campbell 308)

Cette description de Stan fait de lui le personnage le mieux placé pour comprendre l'expérience traumatique de la narratrice qui rapproche celle-ci de la plupart des femmes autochtones, mais surtout des femmes qui sont poussées à la prostitution et à la consommation de l'alcool et de la drogue à cause de l'abandon de leurs maris, comme ce fut le cas pour elle à Vancouver. Ceci favorisera donc son engagement dans la lutte relative aux questions des Autochtones et surtout des femmes autochtones.

Cependant, et comme toujours, le système colonial utilise des mécanismes très efficaces pour détourner ceux et celles qui peuvent être des leaders des idéaux de leurs luttes, et les séparer

ainsi de leurs peuples colonisés en les séduisant avec des prestiges et des sommes d'argent. Ces leaders jadis actifs et vocaux deviennent à l'issue de cette manipulation des gens passifs et sans voix qui parfois travaillent au profit des colons en contrôlant toute voix protestataire contre ces derniers. Maria remarque à ce propos :

Quand la reconnaissance publique et l'argent du gouvernement sont entrés en jeu, le changement qui affecte (peut-être inévitablement) tous nos leaders s'est produit en lui aussi... Des fois, il [Stan] me fait pitié. Je sais qu'il voit bien ce qui ne fonctionne pas, mais il ne peut pas ou ne veut pas faire quoi que ce soit pour y remédier. (Campbell 309)

Tous ces personnages que la narratrice a rencontrés au tout début de son engagement dans la lutte en faveur des causes autochtones vont lui permettre d'évaluer l'ampleur de la lutte et de mesurer la hauteur des obstacles qu'elle aura à surmonter. Grâce au soutien, aux conseils, aux encouragements et aux sermons de ses anciens amis Alcooliques anonymes qui se retrouvent détenus dans la prison de Prince Albert, Maria parvient à trouver la force nécessaire pour poursuivre sa mission. De plus, ces derniers l'invitent à participer à une conférence dans la prison, au cours de laquelle elle est honorée d'un cadeau symbolique qu'elle dépeint dans le passage qui suit :

Ils m'ont remis un tableau en précisant que c'était un cadeau pour moi et mes enfants. L'œuvre représentait une forêt brûlée, noircie, morose et lugubre. Au centre, il y avait une souche carbonisée et, près des racines, de petites pousses vertes perçaient le sol. La forêt ressemblait à nos vies, et les pousses représentaient l'espoir. (Campbell 312)

La symbolique de ce tableau est captivante du fait qu'elle fait état de l'actuelle situation des peuples autochtones représentée par cette « forêt brûlée, noircie, morose et lugubre », état qui représente la vie de la narratrice et de la plupart des Autochtones ; une vie caractérisée par la déshumanisation et la colonisation, et par un système de couverture sociale qui fait développer chez ces derniers un sentiment de honte de soi. Toutefois, les nouvelles « pousses » symbolisent l'espoir qu'incarnent la narratrice et bien d'autres Autochtones qui mènent des actions en vue de l'amélioration des conditions de vie de leurs familles et de leurs peuples. De la prison de Prince Albert, Maria décide de rentrer chez elle à Spring River, là où se trouve la maison de son père. Elle retrouve son village dans un état déplorable. En effet, les vieilles maisons et les arbres dont elle avait le souvenir avaient disparu et à leur place des buissons avaient poussé. Quant aux gens qui vivent dans ce lieu, elle les décrit ainsi :

Les rues étaient remplies d'Autochtones à différents stades d'intoxication. Des enfants couraient partout et des bébés pleuraient sans que personne ne s'en occupe. Un homme battait sa femme derrière une bâtisse pendant que de jeunes enfants regardaient la scène comme si c'était tout à fait normal. Le seul bar de la ville était bondé de gens si émévés que la plupart pouvaient à peine se tenir debout. On leur permettait de rester jusqu'à ce qu'ils aient dépensé tout argent et on les mettait ensuite à la porte. Certains des hommes avaient de vieux pansements sales au visage, d'autres des coupures enflées et infectées. J'ai vu des femmes saoules dont le visage était couvert de cicatrices et de bleus, sans doute les traces de multiples agressions. J'ai senti une colère amère et familière monter en moi, une haine viscérale, en reconnaissant des visages, des yeux empreints d'un désespoir immense, infini. (Campbell 314 - 315)

Cette situation déplorable, conséquence de la colonisation qui a dépourvu les peuples autochtones de leurs terres, de leurs modes de vie et de leurs cultures en général, constitue la raison pour laquelle la narratrice va s'engager urgemment dans des actions sociales.

Ces actions vont non seulement aider à améliorer les conditions des siens, mais aussi lui permettre de retrouver ses racines et de se reconstruire. La première action de Maria serait de fonder une maison de transition pour femmes, en vue de réduire le nombre de jeunes femmes qui, comme elle, se sont retrouvées dans les rues, et sont victimes de la prostitution et de la consommation de drogues. Après avoir avoué toutes ses mésaventures à sa grand-mère Cheechum, et lui avoir fait part de ses ambitions, celle-ci l'encourage en ces termes :

Je suis bien contente que tu penses ça, et j'espère que tu ne l'oublieras jamais. Chacun de nous doit trouver son propre chemin, personne ne peut le faire à notre place. Ceux qui essaient d'en faire plus ne font que nous priver de ce qui fait de nous des âmes vivantes. La couverture ne fait que détruire, elle ne donne aucune chaleur. Tu comprendras mieux en vieillissant. (Campbell 318)

Forte de ces conseils et déterminée plus que jamais, la narratrice retourne en Alberta pour mener ses actions. De plus, ce retour à la source permet à Maria de s'épanouir en retrouvant son père, ses frères et sœurs et sa bien-aimée Cheechum. En Alberta, elle participe ainsi aux réunions du Conseil des jeunes Autochtones du Canada, travaille sur un projet de recherche dans les régions défavorisées de l'Alberta. Ce projet l'amène à Lethbridge où des Autochtones sont venus de la Saskatchewan, de l'Alberta, de la Colombie-Britannique et même des États-Unis pour y travailler sur des champs de betteraves dans des conditions horribles. De plus, Maria participe respectivement aux actions de l'Association métisse de l'Alberta et de la Fédération autochtone de

l'Alberta. Elle évoque les résultats de ses actions dans l'extrait suivant : « Sur les réserves et dans les villages, les gens ne se pliaient plus à toutes les volontés des fonctionnaires blancs. Les gens n'avaient plus peur de hausser le ton. Une nouvelle fierté et un nouvel espoir nous habitaient tous » (Campbell 329 – 330). Cette reprise de la parole des Autochtones représente aussi celle de Maria, qui peut finalement conclure :

Les longues et douloureuses années que j'ai passées à chercher ma voie sont terminées. Cheechum m'avait dit : « Le jour où tu te trouveras, tu retrouveras tes frères et tes sœurs. » J'ai maintenant des frères et des sœurs partout au pays. Je n'ai plus besoin de ma couverture pour survivre. (Campbell 331)

Images familiales et images communautaires se superposent dans ce cheminement vers soi et la terre natale.

À l'instar de Maria dans *Halfbreed*, Ken retourne dans son pays pour renouer avec ses racines ancestrales. Comme l'annonce le titre, *Le Baobab fou*, c'est le baobab, arbre millénaire considéré sacré en Afrique subsaharienne, qui symbolise dans le roman de Bugul la culture ancestrale de la femme africaine. Or, étrangement, après le départ de Ken, cet arbre devient fou avant de mourir. Il est clair que la folie du baobab dédouble celle que le déracinement provoque chez le personnage, une folie qui s'associe au sentiment de la dépression ou de l'exil, et à la fascination du suicide : « Les larmes coulaient de ce puits de solitude qu'était mon âme. Je me laissais pleurer et m'entendais parler de suicide. Suicide? Le terme qui m'avait toujours effrayée en même temps que fascinée » (Bugul 209). Le roman se termine sur l'image de Ken qui, retrouvant le paysage natal, reste « devant ce tronc mort, sans pensée », comme libérée des idées noires qui la tourmentaient loin des siens. Pareille au baobab, « mort depuis longtemps » mais toujours là, « debout » avec toutes ses branches », elle est là elle aussi, résiliente et « applaudie »

par l'arbre mort (Bugul 222). Comme son personnage, Bugul retourne également dans son pays natal. C'est à l'âge de 34 ans qu'elle retrouve ses racines ancestrales au Sénégal. Résiliente et dédiée au bien-être des communautés africaines, elle se penche dès lors sur le domaine du développement et de la planification familiale dans des pays comme le Togo, le Congo et le Kenya. Bugul continue en outre d'utiliser l'écriture comme un moyen de guérir de sa crise identitaire : « Ma quête identitaire est une quête individuelle, existentielle, qui passe par l'écriture » (Brezault 179). Elle s'installe finalement au Bénin où elle travaille comme romancière et comme directrice d'ateliers d'écriture dans des milieux académiques informels ou socialement défavorisés. Ses activités culturelles la conduisent également au centre culturel « Collection d'Afrique » où elle fait la promotion d'objets d'art et d'artisanat, appuyant la préservation des cultures africaines.

Conclusion

Notre étude s'attarde sur le concept de crise identitaire rattaché à celui du racisme, héritage du colonialisme et lié à la mémoire de l'esclavage. Comme le rappellent Sirma Bilge et Mathieu Forcier, « [l]a race n'a pas de substrat ou de réalité biologique, elle se construit et devient socialement significative au sein des relations sociales à travers l'organisation du pouvoir, les arrangements institutionnels et les pratiques socio-culturels, économiques et psychologiques » (Bilge et Forcier 1). Le racisme s'associant à des « processus socialement constitués » par lesquels certaines caractéristiques physiques et culturelles d'individus et de groupes sont « élevées et distinguées dans le contexte de la production et du maintien de hiérarchies sociales de domination et d'inégalité » (Andersen 15), la race blanche a été élevée au-dessus de la hiérarchie raciale et sa civilisation au-dessus de la hiérarchie civilisationnelle. Or, que ce soit en Amérique, en Europe, en Asie ou en Afrique, ce système a été formé à dessein pour permettre l'exploitation de certains peuples, la spoliation de leurs terres et de leurs ressources naturelles. Ce faisant, il a contribué à dénaturer ses victimes et leurs peuples, repoussant ces derniers au bas de la catégorisation qu'il a définie, les traitant de « sauvages » et les rattachant au champ lexical et sémantique auquel ce terme se réfère. Il leur a dénié la possession d'une âme pour justifier la pratique de l'esclavage ; on les a privés de leur religion et de leur culture, et on les a forcés à apprendre, à aimer et à imiter le mode de vie de leurs oppresseurs. Ce processus a été soigneusement orchestré par les systèmes scolaires, les institutions religieuses et d'autres institutions sociales. Notons à cet égard que Denys Delâge dans son article intitulé « La peur de "passer pour des Sauvages" » publié en 2012, parle amplement de ce terme et de son impact sur les sujets auxquels il est attribué.

Dans ce rapport dominant-dominé, il est crucial de comprendre la psychologie des deux parties. En effet, alors qu'au premier contact avec les colons, les peuples africains et autochtones

considéraient ceux-ci comme des étrangers à qui il fallait apporter hospitalité et fraternité, les colons quant à eux considéraient ces derniers comme des « sauvages » qui ne méritaient pas de posséder leurs espaces géographiques et qui devaient être dépossédés et soumis. Il s'agit donc pour ces derniers d'établir un rapport de force et d'imposition unilatérale, et non de respect et d'acceptance mutuelle. Il est aussi important de souligner le rôle de l'Église dans la mise en place de ce système de domination. Comme l'affirmait le philosophe Karl Marx, « La religion est l'opium du peuple »²¹, c'est-à-dire une drogue qui endort le peuple et l'empêche de se révolter et d'assumer ses responsabilités vis-à-vis des injustices sociales. Ainsi, dans le milieu institutionnel, notamment scolaire, l'Église introduit la langue de l'opresseur et qualifie les peuples colonisés d'attardés, tout cela dans le but de maintenir ces derniers dans un état d'infériorité perpétuel puisque, comme le signale Bernard Mouralis, « [c]e que le colonisé acculturé considère comme son acquis au contact du colonisateur ne lui ait pas reconnu par celui-ci »²². L'ancien Président du Kenya, Jomo Kenyatta, expliquait à cet égard : « Lorsque les Blancs sont venus en Afrique, nous avions les terres et ils avaient la Bible. Ils nous ont appris à prier les yeux fermés : lorsque nous les avons ouverts, les Blancs avaient la terre et nous la Bible »²³.

Les structures qui sous-tendent la discrimination systémique sont à l'origine de profondes crises identitaires vécues par les peuples africains et autochtones, qui ont du mal à s'y retrouver tant le déracinement est profond. Il convient surtout d'ajouter que les crises identitaires sont plus

²¹ Mots de Karl Marx, dans *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (Éditions Sociales, 1844), traduits par Émile Bottigelli, p. 198.

²² Dans « Littérature et développement ». *Essai sur le statut, la fonction et la représentation de la littérature Négro-africaine d'expression française*. Éditions Silex, 1984.
<http://excerpts.numilog.com/books/9782903871529.pdf>

²³ Cité par Jean-Paul Gouteux dans *Apologie du blasphème* (Éditions Syllepse, 2006), p. 65.

aiguës dans les populations féminines puisque s'ajoute à la discrimination raciale un système qui inscrit l'infériorisation du sexe féminin dans bon nombre de sociétés. Ces difficultés sont bien mises en lumière par les analyses des deuxième et troisième chapitres de cette étude. En effet, ces deux chapitres révèlent comment les deux narratrices, Ken et Maria, sont passées par des traumatismes provoqués par la prostitution, comme par la drogue et l'alcool, avant de s'engager progressivement dans la voie de leur reconstruction identitaire. Les deux œuvres mettent en évidence comment la société profite de la situation considérée inférieure des narratrices pour abuser de leur féminité, et en quoi leurs conflits identitaires peuvent être destructifs. Mais elles révèlent aussi des enseignements dans le processus de reconstruction identitaire. En premier lieu, elles font ressortir l'importance de la reconnexion avec ses racines afin de se ressourcer, de s'accepter et d'accepter les siens avant de se rouvrir à d'autres cultures. En deuxième lieu, les deux œuvres mettent en exergue la nécessité de se mettre au service des siens ou d'autres personnes en état de besoin dans le souci de pouvoir apprécier sa propre situation et de ressentir un profond sens d'accomplissement et de satisfaction en aidant les autres. Enfin, nos deux romans autobiographiques démontrent l'importance de l'écriture dans le processus de guérison et de reconstruction identitaire, et pour reprendre les termes de Ken Bugul, « [la] quête identitaire est une quête individuelle, existentielle, qui passe par l'écriture » (Brezault 179).

Bien que le racisme et la domination des peuples par d'autres soient toujours d'actualité, les peuples dominés remettent de plus en plus en cause les fondements de cette domination. En effet, les peuples dominés constatent avec surprise que le Christianisme qui était l'un des piliers de l'aventure coloniale n'est plus un sujet d'importance majeure pour les groupes dominants. De surcroît, les peuples dominés prennent conscience depuis leur indépendance, que les guerres les plus barbares et les plus sauvages ont été menées soit directement ou indirectement par la

civilisation blanche, ce qui remet en cause la supériorité de cette race. Enfin, la politique du double-standard pratiquée sur la scène internationale par les groupes dominants remettent de plus en plus en cause leur crédibilité aux yeux du reste du monde. Ce bouleversement donne de plus en plus lieu à la montée de voix qui dénoncent la domination et réclament leurs identités primaires. Tout cela bouleverse l'équilibre, la catégorisation ou la hiérarchie que ces derniers ont cherché à créer pendant longtemps et donne lieu à de nombreuses montées de voix dénonciatrices qui cherchent à faire un retour au lieu de leur mémoire intergénérationnelle et ancestrale. Nous concluons en posant les questions suivantes : Est-ce le début d'un monde plus juste et équitable où toutes les cultures et races seraient considérées égales et appréciées ? Est-ce l'annonce de la fin de la domination et de l'oppression des peuples par d'autres ?

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

Campbell, Maria. *Halfbreed*. Traduit de l'anglais (Canada) par Charles Bender et Jean Marc Dalpé. Édition Prise de parole, Sudbury 2021. Print.

Ken, Bugul. *Le baobab fou*. Présence Africaine Editions, 2009. Print.

SOURCES SECONDAIRES

Ajoke, Mimiko Bestman. « Le womanisme et la dialectique d'être femme et noire dans les romans de Ken Bugul et Gisèle Hountondji », *Littérature, Langues et Linguistique*, vol. 2, no. 2, 2014. Print.

Andersen, Chris. *“Metis”: Race, Recognition, and the Struggle for Indigenous Peoplehood*. Vancouver : UBC Press. 2014. Print.

Bilge, Sirma, et Mathieu Forcier. “La racialisation”. *Revue Droits et libertés*, vol. 35, no. 2, 2016, pp. 13-14. Print.

Commission de vérité et réconciliation du Canada. « Pensionnats du Canada : L'histoire, partie 1 des origines à 1939 ». *Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*. McGill-Queen's university Press, 2015. Print.

De Gaulejac, Vincent. “Honte et pauvreté.” *Santé mentale au Québec*, vol. 14, no. 2, 1989, pp. 128-137. Print.

De Gaulejac, Vincent. “ Honte.” *Dictionnaire de sociologie clinique*, 2019, pp. 324-327. Print.

Delâge, Denys. « La Peur de "passer pour des Sauvages"/Fear to pass for a savage. » *Les Cahiers des dix*, no 65, 2011. <https://www.erudit.org/fr/revues/cdd/2011-n65-cdd5006028/1007771ar.pdf>

- Diaz, Immaculada. « Une lettre à reboursse-temps de l'œuvre de Ken Bugul : critique féministe, critique africaniste ». *Études françaises*, vol. 37, n°. 37, 2001, pp. 115-132. Print.
- Donovan, Frédérique. *La lettre, le théâtral et les femmes dans la fiction aujourd'hui, Ken Bugul, Marie Ndiaye et Pascale Rose*. L'Harmattan, 2013. Print.
- Ferris Shawna. « Working from the violent centre : Survival sex work and urban ab desoriginality in Maria Campbell's Halfbreed », *Association of Canadian College and University Teachers of English*, vol. 34, no. 4, Déc. 2008, pp. 123-145. Web. 13 juin 2023.
- Giraud, Marcel. *Le Métis Canadien. Son rôle dans l'histoire des provinces de l'Ouest*. Saint-Boniface : Les Éditions du blé, 1984. Print.
- Gouteux, Jean-Paul. *Apologie du blasphème*. Syllepse, 2006, p. 65.
- Gouvernement du Canada. « « Le peuple qui s'appartient ». Reconnaissance de l'identité métisse au Canada ». *Rapport du Comité sénatorial permanent des peuples autochtones 41e législature, 1e session [12e rapport]*, Ottawa, Sénat, juin 2013. Web. 15 juillet 2024.
- Hervé, Valentine. « La honte ». *Archives*, 28 juillet 2016. <https://paris-6-psychologue.com/la-honte/honte/>.
- Jon C. Scott. « Maria Campbell ». *L'Encyclopédie Canadienne*, 18 février 2008. Dernière modification le 25 octobre 2018. Web. 23 mai 2022.
- Jovelin, Emmanuel. « La honte des pauvres : l'exemple des femmes SDF. » *Pensée plurielle*, vol. 44, no. 1, 2017, pp. 73-83. Print.
- Kwente, Danielle Valla K. « Récit de soi et latence langagière dans *Mes hommes à moi* de Ken Bugul », *International Journal of Language and Literature*, vol. 7, no. 1, 2019, pp. 114-120. Print.

Mallol de Albarracín, Lia. « L'écriture de Ken Bugul, une quête intime et culturelle », *Biblioteca Digital / Uncuyo*, Web. 13 juin 2023.

<https://bdigital.uncu.edu.ar/fichas.php?idobjeto=9330>.

Mouralis, Bernard. *Littérature et développement : essai sur le statut, la fonction et la représentation de la littérature Négro-africaine d'expression française*. Éditions Silex,

1984. <http://excerpts.numilog.com/books/9782903871529.pdf>

Nulukie, Susan. *Projet personnel : Écoles résidentielles des autochtones*. 3 décembre 2009.

Web. 13 janvier 2023.

https://madamedrake.weebly.com/uploads/2/6/6/8/26683817/susan_nulukie_pensionnats.pdf

Olivier Boraz. *SciencesPo : Centre de sociologie des organisations*, 20 avril 2020.

<https://www.sciencespo.fr/cso/fr/content/qu-est-ce-qu-une-crise.html>).

Parrott, Zach. « *Peuples autochtones au Canada* », *L'Encyclopédie canadienne*, 13 mars 2007.

Web. 13 juillet 2023. WWW.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/peuples-autochtones/

Pemba, Nathasha. *Marie Gérin-Lajoie : Un leadership transformationnel au féminin*. Éditions Terre d'Accueil, 2023. Print.

Regroupement des centres d'amitié autochtones du Québec (RCAAQ). « Lutte à l'intimidation envers les Autochtones dans les villes », *Bibliothèque et Archives nationales du Québec*, 30 nov. 2014. Web. 21 février 2023.

TANG, Elodie Carine. *Le roman féminin francophone de la migration : émergence et identité*.

Paris : l'Harmattan, 2015. Print.

Tchoffogueu, Emmanuel, et Romuald Fonkoua. *Les Romancières africaines à l'épreuve de l'invention de la femme : essai d'analyse du nouveau discours romanesque africain au féminin (Calixte Beyale, Ken Bugul, Malika Mokeddem)*. Strasbourg : Université de Strasbourg, 2009. Print.

Thésé, Gina. « Déconstruire la recherche en éducation en contextes de racialisation : débusquer le racisme épistémologique », *Canadian Journal of Education / Revue canadienne de l'éducation*, Vol. 44, no 1, Printemps 2021, pp. 1-31. Print.

Tisseron, Serge. « De la honte qui tue à la honte qui sauve ». *Le coq-héron*, vol.184, n°.1, 2006, pp. 18-31. Print.

Tonleu Madeleine. « Crise identitaire et féminisme dans Le baobab fou ». *Revue EXPRESSIONS*, no 11, Janvier 2002. Web. 12 juin 2023. Print.