

Francophonies d'Amérique



Paraboles de la communauté

François Paré

Number 10, 2000

Actes du colloque « Francophonies d'Amérique : Altérité et métissage »

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1005079ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1005079ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université d'Ottawa

ISSN

1183-2487 (print)

1710-1158 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Paré, F. (2000). Paraboles de la communauté. *Francophonies d'Amérique*, (10), 43–51. <https://doi.org/10.7202/1005079ar>

PARABOLES DE LA COMMUNAUTÉ

François Paré
Université de Guelph

Le texte que je vous offre aujourd'hui est formé de quatre paraboles. Deux de ces paraboles sont des récits, tandis que les deux autres sont des figures plus argumentatives. Les deux premières ouvriront et clôtureront mon texte. Les deux autres en formeront le centre plus volontiers théorique. Quatre paraboles, quatre lieux de réflexion, quatre œuvres nourricières, du Congo de Sony Labou Tansi à l'Ontario français d'Andrée Lacelle, en passant par la Martinique d'Édouard Glissant et le Québec de Daniel Jacques.

Ma réflexion sur la rêverie du communautaire dans les sociétés minorisées comprendra donc, d'emblée, une brève explication sur la figure parabolique qui me servira ici de soutien. Cette figure, associée aujourd'hui à la diffusion et à la réception des messages, m'intéresse de multiples façons. D'abord, la parabole exprime une ouverture relative (elle se profile comme une gigantesque main ouverte en attente des signes du monde extérieur), mais elle n'échappe jamais à l'autorité de ses points fixes. Son foyer et la ligne extérieure contre laquelle elle se pose par définition lui servent d'ancrage et de limite réelle. Elle ne rompt jamais avec le destin de son origine : ainsi se conçoivent son ouverture et son écoute sur le monde. On peut donc imaginer qu'une société « parabolique » puisse être conceptuellement à la fois fermée, c'est-à-dire liée à des exigences de rassemblement et de mémoire collective, et ouverte, c'est-à-dire porteuse d'accueil et nourrie du désir de communiquer avec les autres. Ainsi, dans les conditions de vulnérabilité et d'accommodement qui caractérisent aujourd'hui les sociétés minoritaires, une telle condition de minorité ne peut être que transposée dans la figure de la parabole et portée par son langage.

Il s'agit d'un très vaste contexte. Depuis une vingtaine d'années, en effet, il me semble que nous assistons à la dislocation des appartenances communautaires dans le monde. Du moins est-ce ainsi que cela se présente dans un certain discours qui vise à interpréter notre modernité. Cette dislocation survient, il faut le dire, dans le contexte de l'occidentalisation croissante des cultures humaines et de l'émergence dans le discours de notions paradoxalement globalisantes comme la fragmentation et l'arbitraire. D'aucuns se réjouiront de ce déclin apparent de la vie collective et théoriseront avec empressement la mise en œuvre de formes d'identité dites « civiques », affirmant par là la primauté des droits individuels et l'arbitraire des lieux d'appartenance. D'autres, comme moi, s'en préoccupent, car ils verront dans la dissolution

des espaces communautaires et des métarécits qui les soutiennent (la poésie notamment) la perte de solidarités fondamentales.

Certes, l'histoire en témoigne, l'indifférenciation à laquelle mène souvent la vie des collectivités peut être oppressive. Mais les solidarités sont-elles toutes indifférenciatrices? Une communauté, même dans ses convergences les plus profondes, représente un noyau de tensions et d'ambiguïtés, de telle sorte que cette communauté, pour assurer son efficacité et sa survie, exige une constante réaffirmation. La réflexion québécoise actuelle sur les concepts de nation et de «peuple», bien que sinueuse, nous est très utile à cet égard. Ainsi, comme l'écrit Gérard Bouchard, l'État politique «doit maintenant s'atteler à la tâche de reconstruire des appartenances, des cohésions symboliques, des solidarités à distance (et le plus loin possible de l'ethnicité), au-delà des particularismes jadis érigés en normes, et parfois en universaux¹». Il nous faut donc recourir aujourd'hui à la diversité sous toutes ses formes, en sachant que cette diversité peut être mise en commun; par là, construire dans l'expression de la différence les éléments d'une mémoire (de multiples mémoires) et d'un temps continu (de multiples continuités). Il me semble qu'on doit donc craindre un monde où il n'y aurait plus d'inintelligibilité et où, banalisées à l'infini, les cultures humaines, même les plus infimes, auraient perdu le vecteur d'étrangeté qui les anime au plus profond d'elles-mêmes et qui constitue leur plus grande richesse.

Parabole de la marmaille

Je fais appel en premier lieu à l'Afrique. C'est d'elle que nous partirons, première figure aujourd'hui de la parabole. Dans *Les Yeux du volcan*, roman de l'écrivain congolais Sony Labou Tansi, le concept de solidarité représente aux yeux du narrateur le seul engagement possible devant les vicissitudes de la modernité politique africaine². C'est que, parmi toutes les formes complexes de l'affirmation, le principe désorganisé de la foule, de la «marmaille», issu pour Labou Tansi de l'héritage des anciennes civilisations de l'Afrique, constitue la matière première de la conscience libératrice. Si l'individu est suspect, comme le seront tous ceux en position d'autorité dans ce roman, c'est que sa suprématie par rapport à la souffrance collective risque toujours de verser dans la tyrannie et l'oppression.

Les Yeux du volcan est une œuvre extrêmement riche. On se rappelle les grands traits de ce roman. Un homme, figure christique à peine déguisée, fait son entrée à dos de bête dans une grande ville non loin de la capitale. La foule le suit, soulevée par l'atmosphère de carnaval qui entoure ce personnage imposant surnommé «le colosse» ou «l'homme-éléphant». Elle verra bientôt en lui, au grand désespoir des autorités civiles, du maire de la ville notamment, un sauveur de la patrie. Au début, le narrateur du roman dénonce d'entrée de jeu la corruption et le déclin des «Autorités»; il semble alors favorable à l'arrivée du colosse, car autour de lui les valeurs autrefois associées à l'ordre collectif semblent s'être dissipées. «Pour nous, tout était clair, nous vivions dans un bordel dont les Autorités étaient au-dessus des

lois. Nous pensions même que nos Autorités étaient devenues "légivores" » (p. 20). Ce rejet des « Autorités » est aussi, il est important de le souligner, celui du nationalisme, dont le concept de Patrie (lettre majuscule chez Labou Tansi) constitue un avatar. « Il ne restait de la Patrie qu'un ramassis d'intentions clamées tambour battant sous les yeux rouges d'un drapeau malheureux qui perdait ses trois couleurs d'antan » (p. 20). Ainsi, un certain nombre de structures mentales, héritées du passé colonial, sont l'objet d'une critique constante, acte d'une conscience inscrite parmi les forces de renouvellement et d'affirmation.

Cette œuvre de discernement propre à l'écrivain passe néanmoins, chez Sony Labou Tansi, par un retour aux sources archaïques de la vie collective. C'est pourquoi, bien qu'adulé par les foules en délire voyant en lui un libérateur, le colosse ne peut pas être envisagé comme un agent du changement. Au contraire, le colosse arrive mal à se distinguer des « Autorités », car il n'a trop souvent gardé de la figure christique qu'un destin solitaire, qu'une histoire personnelle. C'est par cette singularité, toujours suspecte dans le contexte africain, qu'il perd aux yeux du narrateur toute sa valeur heuristique.

Le roman de Sony Labou Tansi me paraît ainsi exemplaire à l'orée de cette réflexion en quatre temps sur le lien communautaire. Il oppose à la fois aux structures politiques coloniales et à l'individualisme migrant occidental une troisième voie, plus archaïque et surtout plus profondément enracinée dans la pluralité. Cette troisième voie, celle d'une pluralité anarchique, s'oppose à la patrie; elle évoque les aspects les plus dérégés de la vie collective. Le colosse n'ignore pas ces forces qu'il tente de canaliser en sa faveur: « Je suis là », s'exclame-t-il, « pour que la marmaille désencule » (p. 157). Mais, cela dit, la « marmaille » s'offre au sauveur lui-même comme un lieu vibrant de résistance passive: « Nous sommes nés pour faire la gueule. Nos silences sont des paroles. La terre, avec ses pierres ardentes, ses vallons, et ses lacs, son ciel cousu bleu, sa verdure majuscule du côté de Wambo et l'aridité dure du pays des Yogons, nous enseigne à conspuer la foutaise et les agissements des nains d'esprit » (p. 176). Ainsi, chez Labou Tansi, le renouvellement ne viendrait pas tant de l'émergence d'une conscience singulière, d'une pensée-phare, détachée des formes archaïques de sa communauté d'origine. Au contraire, cette conscience s'abolit dans ces formes archaïques de la culture. Elle se fait transparente devant l'agitation anarchique de la foule (mot fort chez Labou Tansi), plurielle, mouvante, imprévisible. Le sujet individuel s'efforce de céder la place aux forces éruptives, si proches de la terre elle-même.

« Le maître », conclura le narrateur, « n'est pas celui qui commande, ce n'est même pas celui qui a raison. Le chef, c'est celui qui invente la générosité des autres. De cette manière, il participe aux enjeux de son époque » (p. 179). S'il y a dans la pensée occidentale actuelle une profonde suspicion à l'égard de l'affirmation des valeurs collectives, conçues comme uniformisantes et oppressives, cette suspicion ne peut avoir cours ici. Dans le roman de Labou Tansi, tant l'individu, désireux de dominer sa propre société, que la « Patrie » elle-même font l'objet de sarcasme. Mais n'empêche! Le « nous », lui, souverain,

carnavalesque, délirant, excessif, à l'image même de la jungle débridée, conserve dans *Les Yeux du volcan* toute sa valeur rédemptive. Et ainsi les bruits apparemment confus de la « marmaille » s'apparentent au « chant contagieux des dieux Kongo » (p. 54).

Parabole des lieux communs

Dans son *Introduction à une poétique du divers*, Édouard Glissant attribue à la poésie une fonction très noble, celle de renouveler la morale universelle qui doit régir les rapports entre humains³. C'est pourquoi Glissant refuse de s'attarder à ce qui n'est pour lui que l'effet d'une différence ou d'un particularisme local. Interrogé par Gaston Miron sur la disparition à plus ou moins long terme de la diversité linguistique dans le monde — une question qui intéressait beaucoup Miron durant les dernières années de sa vie —, Glissant répond de façon catégorique: il faut faire appel dorénavant, non plus aux particularités locales, mais à une ouverture sur l'universel, où se donnent à comprendre d'un seul geste la différence et le même. On conçoit donc qu'il y ait au Québec ou à la Martinique des combats locaux à mener, explique en substance Glissant dans sa réponse à Miron, mais « ces combats culturels ou politiques que nous avons tous menés et que nous continuons de mener s'insèrent dans un contexte mondial » où chaque être humain est appelé à s'ouvrir à « une pluralité consentie comme telle » (p. 56). Il est à noter que Glissant ne traite pas ouvertement la question de l'injustice, de l'étrangeté à soi-même, de la hiérarchie (comme dans le roman de Labou Tansi), de la minorisation. Cette conscience d'une oppression locale et sans grande envergure semble appartenir à des luttes menées il n'y a pas si longtemps, luttes aujourd'hui usées et surtout excentriques. Ces luttes, qui ont été celles de Fanon et de Césaire — celles de Miron peut-être — n'ont plus tout à fait cours. Ou plutôt elles se sont déplacées chez Glissant dans l'ordre du discours symbolique, à l'échelle d'un imaginaire élargi à l'ensemble des cultures humaines.

C'est à ce titre qu'*Introduction à une poétique du divers* est d'une importance capitale. Dans ces textes, Glissant ne se laisse pas complètement absorber, comme il le fait ailleurs, par une conception magique ou alchimique de la « créolisation » dont le monde actuel serait pour lui le laboratoire incessant. Les lieux de tensions, qui font la richesse de la pensée de Glissant, continuent d'affleurer — peut-être est-ce l'effet de l'auditoire québécois auquel le poète martiniquais s'adresse alors. Le « pays », si souvent évoqué dans les textes poétiques de Glissant, n'existe pas seulement ici dans l'évidence prophétique de sa dissolution. Il conserve une forme mémorielle qui est l'histoire de sa différence propre, sans quoi le ressourcement du concept d'universalité que souhaite ici Glissant se tarirait aussitôt, emporté par l'abolition à plus ou moins long terme de toutes les différences. C'est donc dire qu'il ne peut y avoir de respect de la pluralité sans combat acharné pour le maintien de la différence. Chez Glissant, cette condition différentielle des cultures dans le

monde n'est pas clairement définie, car elle porte entrave à la notion d'universalité. Mais elle doit nous importer plus que jamais, nous, qui sommes à l'œuvre, ici en Amérique du Nord, dans des collectivités fragiles, poreuses, soumises à des forces d'uniformisation extraordinairement puissantes. Qu'on le veuille ou non, la découverte de la pluralité passe par ce lieu frontalier qu'est la langue, ce texte et cette voix indéchiffrables qu'est l'autre quand il se présente à moi dans son étrangeté linguistique et que moi, interdit, je ne le comprends pas.

Édouard Glissant rêve d'un « cri poétique » qui aurait précédé le bannissement babélien, la dispersion de la voix commune, la déportation aux quatre coins de la terre, la différenciation, l'exil. Mais ce « cri » naïf fait appel à des notions périmées de la communauté. « C'est à partir de ces poétiques communautaires que les formes différenciées de la littérature s'établissent [...] Toutes ces variétés commençantes de cri poétique rassemblent, pétrissent la matière d'une communauté menacée » (p. 35-36). Or, aujourd'hui, explique Glissant — c'était là le sens de sa réponse à Gaston Miron —, le sujet est angoissé, car il sait que même menacée sa communauté ne peut plus être « excluante » et qu'il n'accède plus à l'identité sans que son histoire soit celle d'une « déportation », s'inscrivant dans la pluralité chaotique et foisonnante de la modernité.

Plus que tout autre penseur de notre temps, Édouard Glissant met en jeu une conscience du vacillement qui serait propre aux cultures frontalières, aux marginalités plus fragiles. D'une part, « l'homme a besoin de toutes les langues du monde » (p. 41), mais ces langues doivent être restituées à leur intelligibilité propre, dépouillée de cette « pensée continentale » qui « a failli à prendre en compte le non-système généralisé des cultures du monde » (p. 43). Cette merveilleuse pensée non totalisante chez Glissant s'interroge paradoxalement sur la totalité, sans chercher à en réduire la complexité. Elle ne renie jamais les lieux communs. Et pourtant, elle est essentiellement un lieu d'accueil. Glissant ne résout pas toutes les contradictions. Là est justement l'importance de sa « poétique du divers ». Il n'est pas dit qu'une conscience généralisée de la diversité parviendrait aujourd'hui, sur le plan de l'imaginaire, à enrayer l'uniformisation désolante de la multiplicité des langues et des cultures dans le monde. L'échange économique deviendra peut-être à notre insu la matrice de tous nos rapports avec les autres. Mais, chez Glissant, l'intégration théorique du non-systématique doit constituer pour nous une référence et un engagement. Et pour nous encore, ici en Amérique du Nord, si près de l'épicentre, que les cultures que nous habitons et que nous continuons de défendre deviennent des francophonies à la rencontre de la communalité et de la fragmentation, des points de convergence absolument nécessaires dans l'indifférenciation de l'hétéroclite.

Parabole de la nation

Dans le dernier livre de Daniel Jacques, *Nationalité et modernité*, un livre remarquable à bien des égards, nous nous trouvons plongés dans un tout

autre discours. Jacques s'interroge ici sur la pertinence du concept de nation, concept apparu selon lui à l'aube de l'époque moderne, mais qui paraît privé, «en cette fin de siècle», de «légitimité morale»⁴. «Les nations existent, les politiques s'ordonnent à leur mesure, mais nul ne semble désormais capable de rendre raison de cette division de l'Humanité» (p. 215). Bien qu'elles semblent avoir perdu aujourd'hui toute pertinence théorique, les nations ont une existence dans le champ du réel et, parmi toutes les formes de l'appartenance communautaire, elles ont joué et continuent de jouer un rôle décisif. Que faire d'elles sur le plan conceptuel ?

Dans un chapitre important de *Nationalité et modernité*, intitulé «Politique de la nation», Daniel Jacques aborde cette question du collectif par le biais d'une pensée de l'individuel, dont il esquisse l'histoire depuis les premiers écrits du christianisme. Ce n'est pas mon propos dans le cadre de cette communication de remonter à une époque aussi lointaine, mais il convient de préciser que les quelques éléments que j'emprunte ici au livre de Jacques ne rendent pas justice au vaste effort de contextualisation historique qui permet de comprendre le concept de nation et que le livre reprend et scrute sous toutes ses formes. D'un côté, Jacques cherche à saisir un premier paradoxe. La pensée de la Modernité (majuscule dans le texte) a mené à une fragmentation de plus en plus grande des appartenances collectives et à une appropriation de l'universel par les individus seuls. Cette différenciation extrême, d'autre part, semble conduire le monde actuel à une indifférenciation de plus en plus aiguë des cultures, à un appauvrissement irréversible du patrimoine collectif de l'humanité. C'est ce dernier aspect, prémisse fort importante chez Daniel Jacques, qui se trouve présentement occulté par un discours théorique qui voit dans la multitude des identités individuelles, librement consenties, une illusion de diversité, une pluralité enfin consciemment assumée. «Ce que dissimulerait cette présomption de liberté, ce parti pris dogmatique en faveur de la diversité apparente, pour ne pas dire superficielle, ce serait une société en perte de culture qui risque, d'une génération à l'autre, de s'enfoncer dans une insignifiance et une vulgarité toujours plus grande» (p. 220). Ainsi, on le voit, la «dislocation de l'espace commun» (p. 220) semble avoir enclenché un déclin généralisé, non seulement de la diversité culturelle, mais de ce qui fait la grandeur morale de l'humanité tout entière. «Autrement dit, le projet des Modernes serait porteur, en son fond, d'une disqualification virtuelle de toutes les coutumes et de toutes les traditions particulières, laissant ainsi l'individu à lui-même, sans autre profondeur que celle qu'il saurait se créer par sa propre activité» (p. 221). À l'horizon de ce «pur cauchemar», Daniel Jacques tente de restituer au concept de nation et aux appartenances collectives une fonction épistémologique et morale qui viserait à contrer l'avènement de «la culture la plus homogène et la plus tyrannique qui soit» (p. 221).

Mais la pensée de Daniel Jacques ne m'intéresserait pas autant si elle s'arrêtait à cette critique décapante de l'individualisme contemporain. En

fait, Jacques oppose à la primauté absolue de l'individu un décentrement du concept de nation, en tant que « communauté d'histoire et de culture ». Il restitue donc, ce qui est essentiel dans le cas des sociétés minorisées ou dominées, la pertinence de la mémoire collective. Ces sociétés ne sauraient être uniquement aujourd'hui constituées par un discours de l'arbitraire, car justement, au cours de leur histoire toujours résiduelle, elles ont été la proie de cet arbitraire même. Jacques envisage donc une perspective individuelle, nourrie de ses rapports, difficiles mais nécessaires, avec la mémoire. Et c'est ainsi que l'individu peut être appelé à prendre part aux luttes collectives et à participer au corps politique. Bien sûr, cette collectivisation du sujet représente un risque pour le maintien des libertés individuelles, mais le risque de voir disparaître tout engagement de ce même sujet, désenclavé, dans l'espace communal est mille fois plus grand.

En effet, « il paraît non seulement souhaitable mais nécessaire de chercher à limiter certains effets néfastes de la modernisation, dont bien sûr l'homogénéisation culturelle » (p. 226). Or, réinséré dans l'histoire de ses appartenances collectives (en réalité, y avait-il vraiment renoncé?), l'individu redevient selon Jacques un véritable *sujet* à part entière, investi de ses responsabilités envers sa propre culture et la pluridimensionnalité de l'universel ; il ne saurait plus être réduit à un *moi* dont le capitalisme libéral ne serait que la matrice indifférenciatrice. Ce *moi*, désincarné et indifférent, ne peut nous satisfaire ; il doit être pris en charge par un renouvellement du *sujet* politique, qui serait à l'œuvre au sein de collectivités nationales ou autres, dépourvues de leurs exclusivités.

Ces réflexions théoriques ont-elles une importance pour nous aujourd'hui en Ontario français, en Acadie, au Québec ou ailleurs dans les espaces de la francophonie ? Indéniablement ! Car le défi pour nous est d'inscrire nos combats quotidiens pour la différence, conçue pleinement comme une valeur collective — celle de la langue française notamment — dans un contexte élargi et plus généreux où ces valeurs peuvent encore avoir cours. En fait, nous détenons plus que jamais, nous les minoritaires, les lieux de contacts et de frontières, la clé d'un renouvellement de la pensée communautaire. Démarche difficile et vacillante, cette évolution de l'histoire devrait permettre à la fois la préservation des formes archaïques de la culture et l'ouverture à la diversité radicale contenue dans le concept composite d'universalité.

Parabole de la femme vigie

« Tout est chemin », ainsi s'ouvre sur l'« ardeur migrante », sur « l'« absolu fragmentaire » le superbe recueil d'Andrée Lacelle, *La Voyageuse*⁵. Cette œuvre prend la forme d'une marche initiatique dans laquelle la « voyageuse », d'abord étrangère à elle-même et au monde, accède enfin au lieu liminal où sa différence, affirmée, lui permet de renouer ses liens avec le monde. Cette quête s'accomplit avant tout ici sous le signe de la pluralité. En fait, elle repose entièrement et radicalement sur cette pluralité. Le personnage

en marche vers l'affirmation de sa différence (et de la différence dans son sens herméneutique) ne se dissocie pas du désir de communalité. Car être dans la singularité de sa différence propre, l'affirmer enfin au terme d'une longue marche, c'est déjà être à la frontière de l'autre.

Rejetant la fermeture qu'elle associe peut-être au passé — mais cela n'est pas dit —, la femme en marche cherche pourtant la «tendresse» de l'espace «claustral» où elle rêve de se blottir. En même temps, son «ardeur migrante» la frappe déjà d'étrangeté; étrangeté elle-même depuis toujours, elle n'est que cela partout où elle va. Elle n'est ni l'un ni l'autre. Littéralement un chemin: «elle avance dans l'entre-deux» (p. 29). Et cette dissociation de l'espace, ce «perpétuel décalage entre le monde et soi» (p. 31), est justement ce qui fait naître chez cette femme la nécessité de la différence. Mais où donc trouver la communauté que cette exigence traverse? Il y a, chez Andrée Lacelle, une conscience archaïque, qui se manifeste dans l'écriture poétique par le recours à des signes cryptiques et à des éléments mythiques. Cette conscience de la mémoire ancienne est justement ce qui permet à la différence vivante qu'est la figure de la femme de s'inscrire à son tour dans le renouvellement du communautaire.

Dans *La Voyageuse*, la femme donne naissance à la pluralité. Cela lui est spécifique. C'est sa condition existentielle la plus fondamentale: «Une femme lente et longue peuple le temps profond» (p. 35). Elle enfante l'«absolu fragmentaire». Mais cette naissance en elle du divers ne la conduit pas, je le répète, à l'indifférence. Au contraire, «femme vigie», elle veille sur le monde par sa différence même: «Attentive au pays qui se tait elle veille des collines sans histoire» (p. 43). Mais ce pays-là qu'elle veille ne l'enferme pas. Cette femme est à la fois un univers «claustral» (matriciel) et une ouverture absolue, par laquelle elle engendre la multiplicité.

Cette œuvre d'Andrée Lacelle, l'une des plus achevées de la littérature franco-ontarienne récente, offre donc une quatrième et dernière parabole de la communauté. Par son affirmation de la différence, par sa découverte des formes archaïques permettant un rapport au monde dans la diversité et la multiplicité des naissances, l'écriture d'Andrée Lacelle nous conduit à déplacer légèrement le règne de l'individuel dans un monde que «la discordance désenchaîne» (p. 56). Le personnage féminin en veille et bienveillant, claustral et pourtant enfantant le divers, me semble porteur d'une vision renouvelée de la communalité.

Conclusion

Qu'en est-il au terme de ces quatre paraboles (de la marmaille, du lieu commun, de la nation et de la femme vigie) de cette pensée de l'engagement qu'évoquait si lucidement Linda Cardinal dans un ouvrage récent⁶? Bien entendu, les cultures francophones minoritaires au Canada ont été et sont plus que jamais des lieux de métissage et d'hybridation. Elles sont déjà investies d'une pensée du multiple. Mais, en même temps, elles ne peuvent

permettre que cette multiplicité devienne à son tour une source d'indifférenciation et d'aliénation. Car il est tout à fait possible qu'une culture entière, dans sa réalisation quotidienne, puisse s'abolir dans le multiple. Arrivées à la parole trop récemment, encore si souvent coupées de l'espace public, les francophonies minoritaires doivent poursuivre une action politique qui est la leur en propre: celle de réinscrire la diversité dans la continuité de la mémoire collective et d'un présent qui n'a pas de sens sans elle, celle de faire du *sujet* fragilisé de la culture, soumise aux dissociations du conventionnel, le lieu d'émergence de nouvelles solidarités, d'un nouveau rayonnement.

NOTES

1. Gérard Bouchard, *La Nation québécoise au futur et au passé*, Montréal, VLB Éditeur, 1999, p. 17. Voir aussi Michel Seymour, *La Nation en question*, Montréal, L'Hexagone, 1999; Fernand Dumont, « Essor et déclin du Canada français », *Recherches sociographiques*, XXXVIII (sept.-déc. 1997), p. 419-467; et le livre de Daniel Jacques dont nous traitons plus loin dans le présent essai.

2. Sony Labou Tansi, *Les Yeux du volcan*, Paris, Éditions du Seuil, 1988.

3. Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996 [Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1995].

4. Daniel Jacques, *Nationalité et modernité*, Montréal, Boréal, 1998, p. 215.

5. Andrée Lacelle, *La Voyageuse*, Sudbury, Prise de Parole, 1995.

6. Linda Cardinal, *L'Engagement de la pensée. Écrire en milieu minoritaire francophone au Canada*, Ottawa, Le Nordir, 1997, p. 12.