

La tuque des Turcs

Michel Peterson

Volume 50, Number 1 (279), February 2008

Québécois, encore un effort...

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/34674ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Collectif Liberté

ISSN

0024-2020 (print)

1923-0915 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Peterson, M. (2008). La tuque des Turcs. *Liberté*, 50(1), 45–65.

La tuque des Turcs

Michel Peterson

Tout comme Mackenzie King, quoique guidé par un songe composé de fragments adverses, le docteur Jacques Ferron fut un grand visionnaire. J'en fournirai comme preuve une lettre du 24 août 1981, dans laquelle il annonce à François Hébert que le Parti Rhino du Canada, qu'il a fondé avec quelques amis en 1963, est « enfin » devenu une entité politique reconnue. À l'époque, j'avais moins été curieux du résultat des élections de la formation héritière spirituelle de Cacareco, un séduisant rhinocéros du zoo de São Paulo, que du brillant programme qu'elle avait présenté.

Mais situons d'entrée de jeu les choses. L'histoire monumentale du Canada raconte que les fondateurs du parti en question auraient emprunté l'idée de sa raison sociale au journaliste brésilien Itaboraí Martins. Voulant protester contre la corruption galopante comme un cheval fou à São Paulo, ce dernier avait, en octobre 1958, caressé l'ubuesque chimère de faire entériner la candidature de l'émouvant périssodactyle aux élections municipales. Même si 100 000 votes étaient venus soutenir l'animal, les responsables des élections l'avaient contre toute éthique démocratique catégoriquement écarté, invoquant de nébuleuses raisons de sécurité nationale. Il est exact que sa nature rogue et sa vision *fluette* laissaient présager une difficulté à contenir la polémique dans des limites décentes si jamais il devenait membre du très sélect Parlement brésilien. Pourtant, malgré son air bourru, les plus rigoureux des observateurs s'entendaient (opportunisme électoral, il va sans dire...) pour que l'on considère plutôt les côtés coquin et courtois du petit chenapan, en particulier lorsqu'il négociait avec les représentantes de l'éternel féminin. Une étude minutieuse de l'ethos des *rhinocerotidae* avait du reste permis de constater qu'à l'instar des mâles de sa famille élargie, Cacareco courtisait les demoiselles en signant son territoire avec son urine et ses déjections.

Mettant finalement avant tout en lumière le côté fripon de Cacareco, Neil Ferreira, journaliste au *Cruzeiro*, écrivait le 14 octobre 1959 :

D'ailleurs, le phénomène politique incarné par Cacareco est quelque chose qui ne pourrait être expliqué que par un sujet s'y entendant en dialectique : sa candidature a pris corps au sein de la masse, de manière spontanée, a conquis le reste de la classe moyenne qui n'est pas encore morte de faim et a atteint les plus hautes couches de la bourgeoisie. Même ainsi, on a tout essayé contre lui : les « forces occultes qui tentèrent de combattre les courants populaires » investissent, par les journaux, les radios et la télévision, dans une campagne ruineuse, avec comme objectif principal d'éviter l'investiture de « l'élément dangereux pour le système » [...]. Une telle campagne est demeurée sans réponse. Cacareco n'a pas eu accès aux sources de divulgation. En compensation, il ne s'est pas ennuyé : il a continué sa petite vie de « playboy » pauvre [...].

J'ai volontairement traduit de manière assez littérale le judicieux texte de Ferreira. Parce qu'il indique après coup — c'est là le nerf du souvenir — l'impudence et la sottise cramoisies auxquelles peuvent accéder des « élus » lorsqu'ils hument l'abjecte puanteur de la plèbe composée des « courants populaires ». N'avons-nous pas, nous Québécois, la fortune de connaître deux gouvernements dont le statut de minoritaires assoit la souveraineté d'une manière dont ils n'auraient jamais pu jouir s'ils n'avaient été que de triviaux majoritaires ? Un autre exemple, parmi les plus suggestifs : au moment où nous suivons les audiences de la Commission Bouchard-Taylor, le ministère de l'Immigration et des communautés culturelles s'apprête, mû par un élan fougueux de générosité, à majorer le niveau d'immigration en réduisant du même coup significativement son personnel, histoire de renouer avec la rentabilité. Qu'en aurait dit Tinamer, la *ludvine* fille de Léon de Portanqueu, ou encore, avec un certain sens du ridicule, Duddy Kravitz ? Voilà certes une proactivité digne d'un Québec lucide, auraient-ils affirmé, au même titre que l'abolition de la loi de la gravité et de l'environnement, que l'annexion des États-

Unis, que l'éradication de la famine et de l'obésité en donnant les gros à dévorer aux pauvres ou encore — mesure plus draconienne — que la promotion (un deux pour un) de l'anglais et de l'analphabétisme comme langues officielles du Canada.

Mais revenons à Cacareco¹. En jouant ce rôle ionescien, ne devenait-il pas, pour l'aristocratie et les militaires des années 1950 (période durant laquelle les mouvements de lutte paysanne furent très actifs, jusqu'au coup d'État militaire de 1964), un simple animal sacrificiel traité à la manière d'un vulgaire parent tribal, « la communauté sacrificiante, son Dieu et l'animal sacrificiel [étant] d'un même sang, membres d'un même clan² » ? Ne perdait-il pas son essence sacrée, celle-là même qui l'avait désigné porteur des aspirations des sans-voix ? En prononçant un tel interdit, ne bâillonnait-on pas tous ceux qui étaient reliés à ces temps que Freud appelait « les plus anciens » — c'est-à-dire l'archaïque même, dans sa différence —, ces temps de la « communion anthropophagique » célébrée sur une terre qui surgissait des légendes du Grand Serpent et qui, comme il était écrit en l'an 375 de la déglutition de l'évêque Sardine, gardait « ce cordon ombilical imaginaire la rattachant au Yperoungaoua, principe le plus lointain de toutes choses³ » ? Gorgée d'ambivalence, la coupe du cordon consolidait la mutité du collectif tout en indiquant en creux — par l'équivalence de l'exclusion de Cacareco et de la mise à mort d'un homme devenant dieu — « le sens le plus profond de l'essence sacrificielle⁴ », à savoir le partage du corps et du sang de l'assassiné, de sa substantifique matière. En s'appuyant sur l'analyse de l'essence sacrificielle construite par Robertson Smith, Freud, s'intéressant au repas totémique, revenait par conséquent au moment capital où, la propriété privée

1. Avec une pensée pour son congénère du zoo de Granby — j'ai nommé Cornélius le Premier, le premier chef du Parti, rhino dont l'élégance n'autorisait à le confondre ni avec Publius Cornelius Scipio, le maître de cavalerie du dictateur Camille en 396 av. J.-C., ni avec le scrupuleux archéologue de *La planète des singes*.
2. Sigmund Freud, *Totem et tabou*, trad. par Janine Altounian, dans *Œuvres complètes*, vol. XI, Paris, PUF, 1998, p. 354.
3. Oswald de Andrade, « Manifestes et textes "Anthropophages" », *Anthropophagies*, trad. par Jacques Thiérot, Paris, Flammarion, 1982, p. 292.
4. Sigmund Freud, *op. cit.*, p. 356.

apparaissant dans l'histoire de l'humanité, le sacrifice a constitué un don à la divinité en ce sens qu'il s'était présenté « comme un transfert de la propriété de l'homme à celle du dieu⁵ ».

Or, le Père de la psychanalyse se disait avec raison insatisfait de cette explication parce qu'elle ne rendait pas suffisamment compte de tous les aspects du rituel sacrificiel. Il insistait alors sur le fait que l'animal avait autrefois été sacré et qu'il eût été impensable qu'on puisse attenter à sa vie :

[...] elle ne pouvait lui être ôtée qu'avec la participation et la co-culpabilité de toute la tribu et en présence du dieu, afin de fournir la substance sacrée, par la consommation de laquelle les compagnons de clan s'assuraient l'identité matérielle les liant entre eux et avec la divinité. Le sacrifice, poursuivait-il, était un sacrement, l'animal sacrificiel lui-même un compagnon de tribu. C'était en réalité le vieil animal totem, le dieu primitif lui-même, par la mise à mort et la consommation duquel les compagnons de clan rafraîchissaient et assuraient leur ressemblance au dieu⁶.

Quel dieu s'était donc absenté pour que Cacareco se trouve ainsi réduit à l'abattoir du silence? Dans ces conditions, « l'identité matérielle » était rendue inopérante, la culpabilité des riches à l'égard de l'infrahumanité se muait en un véritable récit mythique, clivé de toute relation à l'économie symbolique.

De ce point de vue, on trouve quelque ressemblance entre cette rupture symbolique perpétrée au pays du bois de braise (jamais rédimée par la christologie de Tancredo Neves) et celle qui afflige de nos jours le ciel zébré de la terre-Québec. Je me risque donc à déplacer la question que j'ai jusqu'à maintenant dépliée, pour la poursuivre dans la plus grande humilité : comment un peuple mauditement frileux saurait-il s'accommoder des plats bouillants que lui présentent sur des plateaux d'argent les arrivants de toutes parts? Dans son édition du 15 octobre 2007, *L'actualité* proposait 15 idées pour un Québec fort. En fait, le magazine passait le crachoir à M. Daniel Audet, l'actuel premier

5. *Ibid.*, p. 356.

6. *Ibid.*, p. 356-357.

vice-président du Conseil du patronat du Québec, ancien conseiller d'André Boisclair, mais ayant couru, comme il le souligne lui-même, bien d'autres rhinos et pas seulement, genre, ceux de l'arche de Noé. Flanqué d'une bouille à la Schwarzenlger, l'homme dit avoir expérimenté toutes les recettes, des plus fines aux plus bouseuses, celles des libéraux et des bloquistes comme celles des médiatistes, des affairistes, des communautaristes et des zacaritariens. La question se pose donc crûment : comment le Québec mangera-t-il à sa faim pour la vie la mort ?

Voici les cinq premiers plats du menu concocté par le distingué gestionnaire : 1) « légaliser l'assurance maladie privée pour tous les services de santé » ; 2) « constituer une caisse santé pour assurer un financement adéquat du système public de santé » ; 3) « investir massivement dans l'éducation et le développement des Québécois, de la petite enfance au troisième âge » ; 4) « adopter les règles comptables les plus exigeantes et les plus transparentes au monde » ; 5) « alléger sensiblement la fiscalité des particuliers et tendre vers la diminution, voire l'élimination complète de la fiscalité des sociétés ». Les bénéfices nets anticipés de ces recettes ne sauraient être plus lucratifs pour la collectivité. Pour que chacun puisse se farcir comme il l'entend sa part de rhino, mieux vaut miser sur l'efficacité énergétique, en quantité et en qualité. Certes, comme le précise M. Audet, d'autres idées peuvent être soumises et même « être plus pertinentes ». De fait, il m'est venu à l'esprit quelques candides questions : 1) « légaliser »... sur la base de quel droit ? ; 2) un « financement adéquat » en fonction de quelles priorités affectant quelles couches de la plèbe ? ; 3) « l'éducation et le développement » de quels Québécois ? de ceux qui, nourrissons, auront été soumis aux diktats de l'attachement consumériste pour y revenir quand ils seront vieux et malades, afin de ne pas encombrer les hôtels hospitaliers ? ; 4) suggère-t-on une comptabilité aussi vitriolique que chez le Bureau du Conseil privé, Groupaction, Ogilvy Renault, CSL International, Norbourg, Dominion Investments, Ironore, Hollinger International, Enron, WorldCom, l'ARC, l'OMC et le FMI ? ; 5) choisirons-nous l'exemple du Texas ou de l'Estonie ? Pour ma part, je regrette qu'on oublie les pratiques populaires de la Sierra Leone, de la

Guinée ou de la Côte-d'Ivoire (d'autres succès pourraient être cités, pensons seulement à la Chine).

Cela dit, qu'on me comprenne bien : je ne voudrais pas être confondu avec les Léo-Paul Lauzon de ce monde ! Le cartésianisme fait foi de tout bois. Daniel Audet clôt d'ailleurs sa contribution en soulignant que « s'offusquer que ces questions soient seulement soulevées et débattues ne relève plus du champ du politique, mais bien de la religion. Espérons que le débat rationnel aura ici raison de la foi ! Discutons ! » Je ne peux malheureusement démontrer la richesse vitaminique des dix autres idées (par exemple réduire la dette réelle des Québécois en coupant le salaire de nos détestables infirmières et en majorant considérablement celui des bons omnipraticiens et très bons spécialistes, placer les écoles primaires sous le haut commandement des HEC, etc.) et surtout pas me lancer dans un débat sur le principe d'espérance. D'ailleurs, qui oserait prétendre, contre toutes lumières, que la religion et l'économie aient quoi que ce soit à voir avec le développement raisonnable ?

Et pourtant... À l'heure de la mondialisation et de la « déséquation » canadienne (le terme est d'Édouard Glissant), le Québec n'apprend-il pas la dissémiNation, pour employer le beau vocable que Homi K. Bhabha « translate » de Derrida ? Sous cette multiplication de temporalités, « l'attention à la *force*, qui est tension de la force elle-même⁷ », doit en effet être réfléchie, d'où l'intérêt des propos que François Hébert adressait au docteur Ferron :

Une des grandes faiblesses du Québécois (si ce type existe) me semble consister précisément en ce qu'il se considère presque toujours comme un faible ! On dit : il ne faut pas attaquer celui-ci, celui-là, ou une institution, ou notre langue, ou tel parti, ou telle idée. Il faut se serrer les coudes. L'union sacrée, quoi. Or de cela, de plus en plus, je me méfie⁸.

7. Jacques Derrida, « Force et signification », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, p. 11.

8. Jacques Ferron et François Hébert, « Vous blaguez sûrement... », *Correspondance*, édition préparée et présentée par François-Simon Labelle, Montréal, Lanctôt éditeur, 2000, p. 89.

Comment donc, dans la permanente oscillation entre force et faiblesse qui s'esquisse en son for intérieur, faire fructifier le vocable de fertilité *envers l'autre* avancé par Bhabha?

La prodigalité de Georges Leroux lorsqu'il œuvre de tout cœur à pourvoir notre terre de sagesse afin de faire reculer le mortifère nous servira un moment de guide. Dans un ouvrage plaidant en faveur du nouveau programme d'éthique et de culture religieuse dans nos écoles, le philosophe postule que l'enseignant qui sera tenu de se l'approprier pour transmettre les valeurs spirituelles devra se présenter « comme individu exemplaire et citoyen réfléchi, et non pas, par exemple, comme croyant ou membre d'une communauté de croyance ». Or, qu'appelle-t-on ici « individu exemplaire » et/ou « citoyen réfléchi » ? Ceux que Kant appelle justement, dans *Idée d'une histoire mondiale depuis un point de vue cosmopolitique*, les « citoyens raisonnables du monde » (*Vernünftige Weltbürger*) qui agiraient un idéalisme déniaient la situation objective de l'humanité, à savoir que la réalité se partage entre les victimes et les possédants ? Sur quel modèle étayer l'Idéal éthique et fictionnel de Leroux ? Sur la *République*, de Platon, *La vie des hommes illustres*, de Plutarque, ou la vie des saints ? Qui seront élus comme parangons de la Cité ? On voit que la tâche de l'enseignant ne sera pas de tout repos puisqu'il devra inévitablement arrimer l'éthique de son propre désir aux différents modes de jouissance produits de manière hétérogène dans le social. En outre, comment cet enseignant pourra-t-il s'imprégner, je ne dirai pas en profondeur, mais de manière suffisamment bonne, de l'ensemble des croyances en circulation pour les transmettre de manière juste et raisonnable ? Prétendre que notre enseignant peut ouvrir en lui une réflexion au sujet des « diverses représentations de l'absolu [articulant] la gamme des attitudes humaines qui témoignent de la réalité de cet ultime⁹ » sans s'inscrire dans une communauté de croyances relèverait à mon sens de la pure escroquerie. S'éloignant de la religion conçue comme névrose collective et qui provoque l'angoisse des « maladies de

9. Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier, *Le livre des sagesse. L'aventure spirituelle de l'humanité*, Paris, Bayard, 2002, p. 10.

contrainte» ainsi que des «maladies de tabous» (tels les interdits de mise à mort et de consommation d'animaux), Leroux nous propose par conséquent un livre poli, pacifiste, un discours bien tempéré, réparateur, réconciliateur, *n'attaquant personne*, se gardant de tout écart à la bienséance, évitant les débordements d'affects, respectueux des droits des minorités et visant l'élaboration d'une communauté prétendument agnostique largement consensuelle sur la base de la déconfessionnalisation des écoles.

Mais j'éprouve un malaise, aussi atroce que celui que ressent le sacrifié au moment où ses yeux rencontrent ceux de la main qui hachera sa tête : possédons-nous la force nécessaire, voire le courage, de transcender notre faiblesse pour assumer collectivement le désir de Leroux d'un «pluralisme normatif» et «métissé» dans notre société et, sinon, comment l'acquérir? À lire le passage que je m'appête à citer, inspiré de John Dewey, je demeure soucieux devant les dérives auxquelles il prête le flanc :

[...] l'école est le premier espace démocratique où chacun de nous va à la rencontre de sa liberté en même temps qu'il fait l'épreuve des droits des autres. Chacun doit y être accueilli *comme il espère être accueilli* dans la société dont il sera citoyen : avec ses droits et ses devoirs, et en tout respect de son identité. Tel est le sens renouvelé de la laïcité de l'école, complémentaire de celle de l'État¹⁰.

Il est bien sûr tout à l'honneur de Leroux de promouvoir ces valeurs de citoyenneté et de civilité, ce qui laisse rêver à une réduction de la violence souvent tue que rencontrent nos enfants dans certaines écoles de Montréal.

Mais c'est aussi dire à quel point, dans la perspective de la question *quid juris?* (quelle règle s'applique dans tel ou tel cas précis?), s'avère hasardeuse et excitante l'articulation des accommodements raisonnables («comme il espère») à nos chartes des droits et libertés, avec tout ce que cette articulation implique du côté de la question critique du jugement et des fondements du juridique dans notre société. Pour aller ici au plus pressé, disons

10. *Ibid.*, p. 14.

qu'il en va concrètement d'interrogations cruciales au sujet des tribunaux et de la force des lois, tels qu'ils fondent par exemple notre « loi 101 » et tels qu'ils régulent et sanctionnent les régimes matrimoniaux, la transmission des patrimoines, les pratiques d'avortement et d'euthanasie, ou encore tels qu'ils tentent d'encadrer la recherche sur les cellules souches embryonnaires, la procréation assistée et les greffes d'organes, pour ne citer que ces cas.

C'est, me semble-t-il, dans une topologie du juridique qui s'affronte au pulsionnel qu'il convient de réfléchir au programme intégré d'éthique et de culture religieuse que Leroux va jusqu'à qualifier de révolution, nuancant toutefois son propos en évoquant l'effet déstabilisateur que ces changements pourraient apporter. Le philosophe — on ne saurait sans cynisme lui en faire grief — privilégie l'harmonie, au sens musical du terme, sans jamais mettre en question le concept d'institution qui sous-tend le programme. Pourquoi — sinon pour soutenir un concept de la responsabilité étayé sur la liberté de l'individu exemplaire, la conscience du citoyen réfléchi, le moi et la décision volontaire en tant que conditions de cette responsabilité — tient-il à rester aussi inattentif aux lignes de faille, aux clivages et à tout ce fatras archaïque si rigoureusement excavé par Melanie Klein? Le fantasme de l'égalité et de la vie bonne et bien ne conserve-t-il pas dans les ombres du monde la pulsion de mort? Ne fait-il pas l'impasse sur l'amour à mort de l'autre, sur la mort de son amour? Ne dévoile-t-il par l'hainamoration et *l'excès de passion* pour les immigrants qu'on perçoit confusément dans l'angoisse générée par le port du kirpan sikh, comme si cette arme symbolique, outre la lutte contre l'oppression qu'elle représente, venait inquiéter l'éthique sociale en même temps que susciter le désir inconscient de meurtre de l'autre? Ce poignard ne dévoile-t-il pas en négatif la peur de la perte de soi-même et le débordement de libido? Le philosophe aurait beau fermer dur les yeux sur sa nuit intérieure, il rencontrerait un jour, au travers des irisations pulsionnelles qui l'agitent, ce qu'il y a là, en soi, « d'effrayant *malgré tout*¹¹ ». Même

11. Corinne Bayle, « Novalis : *Semences* », *Europe*, n° 909-910, janv.-févr. 2005, p. 909.

si l'homme incite son âme tout entière à l'épauler, la violence de la Chose rôde sous la surface de la peau, prête à sourdre à n'importe quelle accalmie, depuis les fonds de l'humanité jusqu'au futur insondable.

Pour l'énoncer peut-être un peu sèchement, penser l'hospitalité implique d'affronter l'ambivalence liée aux différents modes d'actualisation de la culpabilité et du repentir¹² avec tout ce qu'ils comportent de projection, d'hostilité et de paranoïa adressées au colonisateur et aux figures sur lesquelles celui-ci se trouve déplacé. Comme quoi, n'en déplaise aux apôtres de la belle âme, les sentiments amoureux peuvent à tout moment s'inverser dans le processus permanent de la constitution de l'imaginaire. *Soyez accueillants!* voilà une injonction qu'il faut prendre à la lettre pour ce qu'elle appelle de destructivité et de velléité meurtrière. À lire Leroux, on prend ainsi la mesure du déni de cruauté que porte le débat sur les accommodements raisonnables. Il semble bien que nous en soyons, comme société civile colonisée, au point d'endosser tous les interdits des Autres, de produire tous les compromis nécessaires pour ne pas être narcissiquement atteints et ne pas sombrer dans la névrose obsessionnelle.

Le débat sur ces fameux accommodements ne saurait ainsi se développer sans que l'on revienne à ce que Bhabha nomme « l'absurdité coloniale », puisque la différence et la diversité culturelles seraient alors tout simplement rabattues sur « une sorte de naturalisme éthique » : « L'incommensurabilité des valeurs et des priorités culturelles que représente la critique postcoloniale ne peut être accommodée dans des théories sur le relativisme ou le pluralisme culturel¹³. » Bien sûr, c'est d'un autre pluralisme, en principe plus fondamental et en apparence plus pragmatique, que parle Leroux. Il n'en demeure pas moins que la situation actuelle du Québec postmoderne renferme un fort potentiel d'indécidabilité, d'indétermination et d'oscillation qui ne saurait être réduit au relativisme et au pluralisme. Cette *inquiétude* fait en réalité écho à la

12. Sur cette question, voir, dans *Totem et tabou*, le chapitre intitulé « Le retour infantile du totémisme ».

13. Homi K. Bhabha, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad. par Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2007, p. 271.

culpabilité, à la honte et à la pulsion de meurtre du colonisé à l'égard du colonisateur que j'évoquais à l'instant. Est-ce tout simplement parce que, toujours selon Bhabha, « [l]e temps de "l'assimilation" des minorités à des notions holistiques et organiques de valeur culturelle est résolument passé¹⁴ » ? Je ne crois pas que ce temps soit venu au Québec. Il faut alors repenser, comme l'avait déjà commencé André Belleau en s'appuyant sur Bakhtine, le langage des communautés culturelles de ce lieu interrogeant les concepts mêmes de peuple, de nation et d'État, la situation étant peut-être plus complexe que ne la présente Leroux — entre autres parce que, comme il oublie de le noter en comparant le programme du Québec à ceux de la France et des États-Unis, le Québec n'est pas un État. Ce qui n'est pas sans peser lourd dans la balance de la justice sociale.

Avec Bhabha, je crois que nous devons nous acquitter du devoir, si nous ne voulons pas sombrer dans la guerre des tuques, de nous atteler à la tâche d'une analyse globale de notre culture nationale qui prenne en compte les hybridations temporelles et spatiales, les condensations, les déplacements et les mises en figurabilité sous peine de ne plus entendre les élaborations secondaires qui s'y construisent et s'y construiront. Nous avons besoin d'une « appréhension conradienne » de notre rêve postcolonial apte à pointer les rhizomes générés par l'angoisse « de projeter un espace international sur la trace d'un sujet décentré, fragmenté¹⁵ ». Aucune identité ontologique n'étant désormais soutenable, il est *logique* que ce débat ait lieu, mais pas, comme le soutenait Jean-François Lisée, parce qu'il autoriserait une thérapie collective du *Nous*, lequel reste pour le moment axiologiquement prisonnier des rets de l'impérialisme, y compris lorsqu'il est bêtement singé (le *We* états-unien).

Le phénomène global que Bhabha appelle — évoquant l'histoire de la mutinerie paysanne du centre et du nord de l'Inde dans les années 1850 et 1860 — « la contingence du sens » et « la condition sémiotique d'incertitude et de panique¹⁶ » démontre

14. *Ibid.*, p. 273.

15. *Ibid.*, p. 239.

16. *Ibid.*, p. 308-309.

par conséquent, comme s'il en était besoin, que la temporalité linéaire du récit national se voit délocalisée par l'arrivée de centaines d'autres contingences, la dialectique canadienne entre les deux solitudes éclatant et s'approfondissant du même mouvement. Loin de cette «sereine incertitude» dont parle Vania Jimenez, médecin au CLSC Côte-des-Neiges¹⁷, qui serait la marque à venir de la culture québécoise, la polyphonie et le dialogisme québécois font trembler le droit, en ce non-lieu où les récits tendus qui nous sont proposés, quand nous les relions au lieu de les contraindre, constituent une topologie de figures ouvertes. Alors que plusieurs pays européens font aujourd'hui de l'apprentissage de la langue du pays d'accueil l'une des mesures obligatoires et incontournables de la lutte à la ghettoïsation¹⁸, l'un des fondements de l'hospitalité, du droit à l'hospitalité, le débat linguistique qui ne cesse chez nous d'insister comme un retour du refoulé donne à penser ce qu'il en est d'une collectivité participant au concert des «peuples sans État», comme les désignait Hannah Arendt, les Québécois n'étant, au sein du Canada, que des *Heimatlosen*, à savoir *rien de plus* que des «personnes déplacées». À plus forte raison quand le concept même de nation se trouve impensé du côté de sa force comme de sa faiblesse *semencielle* et interstitielle.

Tout récemment, Jean Chrétien «révélaient» à l'émoustillante Dominique Poirier que «le mot nation, c'un mot qui veut tout dire, pis qui veut rien dire». On conviendra, dans l'horizon de la performativité transnationale, que le concept s'est mué en fourre-tout, comme en font foi les organisateurs du festival international XX de 2007 en ayant choisi comme intitulé de leur événement *Image+nation*. Mais en examinant ce territoire conceptuel avec un peu plus de précision, on peut avancer, toujours avec Bhabha, que

17. *Métro*, lundi 29 octobre 2007, p. 10.

18. À ce sujet, on lira l'article de Christian Rioux : «Speak White! L'Europe ne rigole plus avec l'intégration linguistique», *Le Devoir*, samedi 17 et dimanche 18 novembre 2007, p. A1 et A10.

le peuple de la nation doit être pensé dans un temps double : les peuples sont les « objets » historiques d'une pédagogie nationaliste donnant au discours une autorité fondée sur l'origine historique prédonnée ou constituée *dans le passé*; mais les peuples sont aussi les « sujets » d'un processus de signification qui doit effacer toute présence préalable ou originaire d'un peuple-nation pour démontrer les prodigieux principes vivants du peuple comme contemporanéité.

C'est cette constante bascule entre le constitué et l'inconstitué qui indique la prégnance de l'incommensurable générée par les frayages des sujets clivés et des communautés herméneutiques fragmentées.

Nous sommes confrontés, écrit encore Bhabha, à la nation clivée articulant en son propre sein l'hétérogénéité de sa population. La Nation clivée Elle/Même, aliénée de son éternelle autogénération, devient un espace liminal significatif marqué sur un mode interne par les discours des minorités, les histoires hétérogènes de peuples aux prises entre eux, les autorités antagonistes et les localisations tendues de la différence culturelle¹⁹.

De là à assumer, comme le proposait Derrida, que nous devons inventer des formes inouïes de solidarité, il n'y a qu'un pas à franchir. Il nous faut donc être fin prêts à cela, au-delà et en deçà de l'État, de l'État-nation et de l'État souverain. Car on ne saurait invoquer ces figures lorsqu'il faut cesser de les mettre à profit comme instance de censure et de forclusion. De nouvelles frontières internes et de nouvelles invaginations sont alors requises pour déjouer les fatwas culturelles.

À travers tout ce brouhaha identitaire, il importe par conséquent de revenir, si l'on veut progresser vers le cosmopolitisme plutôt que vers le pluralisme, à la définition de l'accommodement raisonnable fournie en 1985 par la Cour suprême du Canada dans l'affaire qui opposait une modeste caissière à son employeur :

19. Homi K. Bhabha, *op. cit.*, p. 235.

Dans le cas de la discrimination par suite d'un effet préjudiciable, l'employeur a l'obligation de prendre des mesures raisonnables pour s'entendre à moins que cela ne cause une contrainte excessive à l'exploitation de son entreprise. Le problème de la justification ne se pose pas, car la condition raisonnablement liée à l'emploi n'a besoin d'aucune justification. Lorsque ces mesures ne permettent pas d'atteindre complètement le but souhaité, le plaignant, en l'absence de concessions de sa propre part, doit sacrifier soit ses principes religieux, soit son emploi. Le plaignant doit d'abord prouver, de façon suffisante jusqu'à preuve contraire, qu'il y a discrimination. Il incombe alors à l'employeur de prouver qu'il a pris, en vue de s'entendre avec l'employé, les mesures raisonnables qu'il lui était possible de prendre sans subir de contrainte excessive²⁰.

Le fait que cette définition de l'accompagnement raisonnable prenne son origine dans la jurisprudence du monde du travail donne tout son poids au débat actuel, qui s'est progressivement centré sur les motifs de discrimination touchant les femmes et la religion. Nos médias, veillant généreusement à maintenir leur richissime univers communicationnaire (selon l'expression de Bertrand Leclair, dans sa *Théorie de la déroute*), se gardent bien d'en faire état, trop occupés par la spéculation communicationnelle et par leur spécularité, outils de la fixation des stéréotypes.

On voit combien nous sommes à des années-lumière du projet de paix perpétuelle de Kant, lequel, malgré ses limites évi-dentes (par exemple l'hospitalité comme droit de visite et non de résidence ou le contrôle policier de cette même hospitalité), posait le cosmopolitisme comme *le* concept permettant de penser une démocratie à venir faisant progresser *le droit du tout autre* et ouvrant l'humain au travail de culture. À mille milles d'un projet exclusivement enté sur les Lumières, les accommodements raisonnables resacralisent les pulsions laborieusement refoulées par la civilisation au cours des âges :

20. Dans la cause de la Commission ontarienne des droits de la personne c. Simpsons-Sears, 1985, information disponible par l'entremise de l'Institut canadien d'information juridique (CanLII).

Avec la laïcisation de l'esprit, écrit Nathalie Zaltzman, son passage du surnaturel à la raison, à une dimension strictement profane du pouvoir intellectuel, le trait identificatoire commun qui détermine l'universalité de l'humain devient la raison. La désacralisation de l'intellect, la séparation définitive entre la vie de la raison et les origines mythiques de l'humain qui présidaient aux pouvoirs des esprits et réglaient leur destinée est un progrès décisif de l'évolution de l'humanité²¹.

Ce que met en scène le théâtre de la Commission Bouchard-Taylor, c'est justement cette terrifiante progression dont nous pourrions devenir la proie délirante.

Insistant lui aussi sur la nécessité de ne pas voiler l'inapprivoisable constance pulsionnelle en chacun de nous et dans le collectif, Léon Ouaknine rappelle tout ce que chaque culture, nécessairement ethnocentrée en certaines de ses nodalités, contient de valeurs révélées orientant des interprétations du monde visant « à proclamer des énoncés vrais partout et en tout temps, au-dessus des lois et des hommes²² ». Pourtant, chacune d'elles — la nôtre, certes, mais pas davantage que, désormais, toutes celles du Tout-Monde — s'affronte, *nous le savons*, à Babel et donc à *l'inconscient même* ainsi qu'au Réel sans épargner la violence absolue de la traduction et de l'interprétation. C'est ainsi que notre « tolérance molle », selon la formule de Ouaknine, mimant la désorientation des cultures occidentales, peut être entendue comme résistance à la pensée.

Le coût *inestimable* du débat sur les accommodements raisonnables devient alors aussi fluctuant que la différence berrienne, signe productif d'une double écriture ruinant l'opposition métaphysique entre passif et actif, maître et esclave, nature et culture, dedans et dehors, masculin et féminin. L'altérité — c'est-à-dire *l'inquiétude* en soi, la bête en soi, voire la Chose, le monstre absolu, irreprésentable — devient alors *envisageable* sans pour autant que quelque figure que ce soit ne puisse

21. Nathalie Zaltzman, *L'esprit du mal*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2007, p. 53-54.

22. Léon Ouaknine, « Le dialogue des cultures au Québec », *Le Jumelé*, automne 2007, p. 1.

prendre refuge dans la substance et l'essence. Surtout — surtout ! — cela nous permet de sortir du débat coupable et comptable (et sur la prétendue prospérité comme garante de la souveraineté) absolument stérile pour ramener les dimensions sexuelles et infantiles du vivre ensemble. L'espace d'une scène familiale dont le temps chronologique et unidirectionnel se voit perturbé par le surgissement d'un passé contemporain et d'un futur antérieur au sein même de l'hétérogénéité de l'histoire trouve ainsi le souffle de son mouvement cosmopolitique, produisant l'accueil comme audition de la limite de l'éthique et de la culture religieuse :

L'hospitalité, c'est la culture même et ce n'est pas une éthique parmi d'autres. En tant qu'elle touche à l'*éthos*, à savoir à la demeure, au chez-soi, au lieu du séjour familial autant qu'à la manière d'y être, à la manière de se rapporter à soi et aux autres, aux autres comme aux siens ou comme à des étrangers, *l'éthique est l'hospitalité*, elle est de part en part co-extensive à l'expérience de l'hospitalité, de quelque façon qu'on l'ouvre ou la limite. Mais pour cette raison même, et parce que l'être-soi chez soi (l'ipséité même) suppose un accueil ou une inclusion de l'autre, qu'on cherche à s'appropriier, contrôler, maîtriser, selon différentes modalités de la violence, il y a une histoire de l'hospitalité, une perversion toujours possible de *La loi* de l'hospitalité (qui peut paraître inconditionnelle) et *des* lois qui viennent la limiter, la conditionner en l'inscrivant dans un droit²³.

Autrement dit, il s'agit moins d'accueillir l'autre comme il espère être accueilli que de l'accueillir inconditionnellement sans nous réfugier derrière la porte de lois inhospitalières pour nous accommoder de la perversion, comme ce serait le cas avec le projet de citoyenneté d'abord proposé par l'ADQ, puis repris par le Parti québécois. Nous, peuple sans État, notre devoir est de savoir recevoir sans limiter notre propre foyer nonobstant qu'il le soit par le Canada, notre devoir est de savoir nous hisser au statut d'hôte, d'acquérir cette respectabilité absolue sans rendre

23. Jacques Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Paris, Galilée, 1997, p. 42-43.

conditionnelle *La loi de l'hospitalité*, tout en nous rapportant à l'autre pour autant qu'il daigne inconditionnellement consentir à l'hospitalité.

Je soutiendrai pour ma part, en m'appuyant sur Derrida, que c'est la triple tradition (hébraïque, médiévale, et celle commune au stoïcisme grec et au christianisme paulinien) du cosmopolitisme qui doit constituer *au Québec* la clé de voûte d'une réflexion consistante et cohérente sur la question des accommodements raisonnables si nous voulons sortir du piège dans lequel nous risquons de nous enfoncer collectivement en nous restreignant aux discours de la politique partisane. Avec l'ironie qu'on lui connaît, Don Macpherson visait d'ailleurs tout à fait juste lorsqu'il écrivait, dans *The Gazette* du jeudi 11 octobre dernier : « The advantage of a charter of rights enshrined in a constitution is that it protects fundamental rights and freedoms, including those of minorities, from people like Jean Charest. » Ajoutons... *like* Mario Dumont et Pauline Marois. C'est l'opportunisme électoral de certains de nos parlementaires qui favorise les dérapages qu'on a ces derniers temps vu se multiplier, du givrage des fenêtres des salles d'entraînement du YMCA de l'avenue du Parc à l'exclusion des hommes des cours prénataux dans un CLSC pour accommoder des femmes musulmanes, hindoues ou sikhes, en passant par l'expulsion d'un ambulancier de l'Hôpital juif de Montréal pour avoir mangé du jambon dans la cafétéria et par le refus d'un sikh de porter le casque de sécurité sur son lieu de travail. Nos humoristes ne sont pas en reste et ne font pas eux non plus dans la dentelle. Comment entendre André-Philippe Gagnon qui compare le voile islamique à un chiffon, Peter MacLeod qui offre un « spectacle rock'n'roll » à saveur par moments xénophobe ou Christopher Hall qui attise la zizanie par ses petits papiers assassins dans *Le Journal de Montréal*²⁴ ? Comment qualifier l'arrogance et la suffisance des Guy A. Lepage, Suzanne Lévesque, Aline Apostolska et Yves Jacques à l'endroit de l'imam Saïd Jaziri qui, alors qu'il allait être déporté, ne s'était pas présenté sur le plateau de la grand-messe culturelle de *Tout le monde en parle* ?

24. « Diplomatie 101 », dans l'édition du 23 novembre 2007.

Chacun y va donc de sa rhétorique. À la guerre comme à la horde : le sultan Stéphane Gendron ridiculise les symboles religieux et se vante du même souffle de « violer » la « loi 101 », le cardinal Marc Ouellet demande pardon, un regroupement de chrétiens et de musulmans propose de créer un comité de sages composé de responsables de divers groupes confessionnels et le Bloc québécois un cadre de référence incluant trois valeurs de base (l'égalité entre les sexes, la laïcité et la prédominance du français), le Conseil du statut de la femme donne préséance à l'égalité des sexes sur tout autre marqueur identitaire et le Mouvement laïque québécois affirme que nous errons en confondant ce débat avec celui sur l'immigration. Une rigoureuse généalogie de la question devrait nous ramener non seulement à penser les récentes politiques canadienne et québécoise d'immigration, mais bien — en amont des demandes au XIX^e siècle des droits scolaires pour la minorité catholique acadienne et pour les minorités chrétiennes des provinces de l'Ouest — au yatanag de Lord Durham.

1839, vous vous rappelez? On ne faisait pas dans la dentelle. Au fameux *Rapport* répondait l'*Histoire de l'insurrection du Canada en réfutation du Rapport de Lord Durham*, de Louis-Joseph Papineau, le père « spirituel » de Pierre Falardeau, compagnon de route de Mahmoud Darwich. Écoutons d'ailleurs ce dernier nègre blanc nommer l'amour oral du rêve en évoquant le pli souffrant de l'anonymat auquel confronte l'histoire postcoloniale :

- Tant que je rêve c'est que je suis vivant. Les morts ne rêvent pas.
- Tu rêves beaucoup?
- Quand je m'approche de la mort.
- Tu es vivant?
- À peu près, mais il reste du temps pour mourir.
- Ne meurs pas.
- J'essaierai.
- M'as-tu aimée?
- Je ne sais pas.
- M'aimes-tu maintenant?
- Non.

- Les hommes ne comprennent rien aux femmes.
- Ni les femmes aux hommes.
- Personne ne comprend personne.
- Personne ne comprend personne.
- Personne ne comprend...
- Personne...
- Personne²⁵...

N'entend-on pas ici, entre la femme et le combattant, passant de l'Autre à l'autre, grosses de traduction, maintes voix *déplacées* telles celles de Gabriel Bounoure, d'Edmond Jabès et de Jean Genet? Et de Nicole Brossard? Et de Nadine Ltaif? Dans cette progressive déliquescence jaillit au gré du gouffre une rose de Perséphone.

Voilà de quoi nous ramener à ceux qui *demeurent*, postés aux bords de l'ombilic des langues, c'est-à-dire à nos résistant-e-s. C'est ici que Ferron, l'«Éminence de la Grande Corne du Parti Rhinocéros», nous revient en demandant : *Speak what?* À quoi Écho réplique : *Don't, you are not a loud!* Le bon docteur ne se laisse pas intimider pour autant, inspiré par la guerre d'Algérie qui l'a rendu nationaliste. «Je pense de plus en plus que nous sommes Turcs», écrit-il à François Hébert. *Turcs!*? Abordait-il aux rivages du cosmopolitisme vernaculaire, aux rivages des affiliations et des devenir minoritaires? Chose certaine, c'est bien le droit à la différence qui déferle dans la fameuse lettre du maréchal-ferrant que j'ai citée plus haut. Qu'on me permette d'en restituer un autre passage, fort plaisamment *confituré* :

Je pense de plus en plus que nous sommes Turcs. Vous savez qu'à Alger et à Tunis, il y avait, en 1642, plus de trente mille esclaves chrétiens et renégats, à tel point que Monsieur Vincent [saint Vincent de Paul, précise l'éditeur], dans l'impossibilité de les racheter [libérer, rédimier, rembourser, absorber...], se contenta de leur envoyer des missionnaires pour les assister. Il y avait quand même des retours

25. Mahmoud Darwich, *Une mémoire pour l'oubli*, trad. par Yves Gonzalez-Quijano et Farouk Mardam-Bey, Paris, Actes Sud, 1994, p. 156-157.

[sous-entendu, sur investissement]; des Turcs aussi se convertissaient; qu'en faire pour les garder dans la foi [c'est la question de Mgr Ouellet]? Les envoyer au Canada par La Rochelle. Et cela explique un peu pourquoi nous ne fûmes pas comme les Anglais de bons colons qui restaient dans leurs paroisses, mais de fameux coureurs des bois qui infiltrèrent de toutes parts l'Amérique amérindienne²⁶.

J'ajouterai ces remarques, à l'endroit de Jean Chrétien et de l'Anatolien Yashar Kemal, ce dernier ayant comme on sait été inculpé en 1995 par la Cour de sûreté de l'État à Istanbul pour «propagande séparatiste» à la suite d'un texte paru dans *Der Spiegel* où il dénonçait déjà la répression d'Ankara contre la minorité kurde de Turquie, en plus de critiquer l'hypocrisie de l'Occident à ce sujet, laquelle éclate actuellement dans la position adoptée à l'égard du déploiement des troupes turques au nord de l'Irak. Sans aller aussi loin que le janissaire Günter Wallraff, offrant de lire des extraits des *Versets sataniques* dans la nouvelle mosquée d'Ehrenfeld (au demeurant, il accueillit inconditionnellement Salman Rushdie à deux reprises chez lui), sur les bords du Rhin, à Cologne, je me livre maintenant à une offensive passionnée : «La Tuque canadienne? continue Ferron. Pourquoi pas la Turquie? Daoust est un patronyme arabe. Sans compter nos Turcot, nos Brunet, nos Bellemare (dont le *a* [signifiant de la différence] se prononce encore *o* après deux siècles)²⁷.» Le lecteur pourra être étonné par ces *insoliteries* de sérail. Eh bien, pas moi! Il me souvient en effet d'une période de ma vie — c'était lorsque je me proposais d'étudier à la Technische Universität de Berlin et qu'entiqué pour ne point être reconnu, le mur froid de la honte étant toujours debout à l'époque, je traversais chaque semaine Checkpoint Charlie — durant laquelle, désorienté, je traînais mes pénates dans le quartier turc de la ville, alerté par l'auteur de *Tête de turc* au sujet des misérables conditions d'existence de ses habitants, pour la plupart des travailleurs immigrés. J'étais au désespoir, inquiet d'une mondialisation qui ressemblait déjà à celle que

26. Jacques Ferron et François Hébert, *op. cit.*, p. 88.

27. *Ibid.*, p. 88.

dénonçait en 1974 Rainer Fassbinder dans *Ali, Fear Eats the Soul*. Et c'est au cours de mes déambulations que je rencontrai, dans un café sis aux abords d'une odalisque, un Turcot enturbanné et sa Turquoise entulipée. Nous commandâmes un sorbet et mon double me confirma, comme l'éditeur de « *Vous blaguez sûrement...* », que son patronyme signifiait bel et bien en sabir algérien « soldat turc », hypothèse qu'avait soumis Ferron à son analyste Julien Bigras²⁸. Il me confia alors que la « Turque » était la mère de sa Turquoise, et qu'elle résonnait également dans la cruauté de la Maure. On voit là jusqu'où la Chichemayaise pouvait accueillir en elle son insondable altérité.

28. Dans une lettre du 15 août 1981 publiée dans *Le désarroi*, Montréal, VLB, 1988, p. 75-76. Ferron écrit d'ailleurs : « Mon neveu David Cliche vient d'avoir de sa femme, née Séguin (donc de la tribu montréalaise des Bigras, des Décarie, des Brunet) une petite fille : elle a la tache mongoloïde à la base des reins, une tache que j'ai beaucoup recherchée en faisant les accouchements, croyant qu'elle prouvait l'appartenance amérindienne, jusqu'à ce que je la trouve aussi chez les Italiennes du Sud, les Sardes, les Portugaises. Et c'est la grande question que je me pose : nous vient-elle des Turcs ou des Sauvages ? Et puis, faut-il le dire ? Il y a dans la psychanalyse un relent de vie de château qui n'est pas l'air du commun des hommes, soumis à la nécessité. »