

JEAN-FRANÇOIS PLAMONDON

**Naissance, métamorphoses et modernités d'un genre.
L'autobiographie au Québec (1885-1984)**

Thèse présentée
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de doctorat en
littératures française et québécoise
pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.)

DÉPARTEMENT DES LITTÉRATURES
FACULTÉ DES LETTRES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2007

©Jean-François Plamondon, 2007

Remerciements et dédicace

À Marie-Andrée Beaudet pour sa patience, sa disponibilité, ses encouragements, ses lectures attentives et ses conseils essentiels, je dois cette thèse.

À Anne-Laure et Kamel qui ont été pour moi source d'inspiration,
À Éric qui m'a supporté dans tous les sens du terme,
À Ginette qui a su faire de la magie avec les plages horaires,
À mes parents et à ma famille qui ont toujours conservé l'espoir,
À Maxime dont l'autobiographie s'écrit avec l'énergie du futur,
À Fernando Lambert qui a cru en moi alors que je n'y croyais plus,
À Jean-Pierre, Sonia et Florence pour votre constant réconfort,
À Odina, là où les nuages t'ont emmenée, j'irai te retrouver,
À Sylvie au Brésil,
À Carla en Italie,
À tous mes amis pour un sourire, un mot, une présence,
À vous tous qui m'avez nourri chacun à votre façon, je ne trouve d'autre mot qu'un simple merci pour exprimer toute ma reconnaissance.

À Marie-Pierre, ma filleule, qui a su conjurer l'orage un certain vendredi 13, je dédie cette thèse.

RÉSUMÉ

L'autobiographie au Québec existe depuis 1885, pourtant peu de chercheurs se sont penchés sur les manifestations de ce genre littéraire dans le corpus québécois. Cette thèse analyse les différents parcours et suit l'évolution du discours autobiographique au Québec. À la source de cette réflexion, une question : «quelles sont les conditions sociales qui permettent à la voix autobiographique de s'exprimer dans une collectivité?» Après avoir posé les bases théoriques de l'autobiographie et analysé la trajectoire des principaux autobiographes, nous avons constaté que ces écrivains n'étaient pas insensibles au projet de la modernité. C'est pourquoi nous émettons l'hypothèse que l'autobiographie naît des conditions sociales qui départagent une société à détermination moderne, d'une société à détermination traditionnelle. Il nous fallait, en conséquence, poser les balises et les repères de la modernité, ce que nous avons fait à l'aide des travaux d'Habermas, d'Arendt, de Heidegger et de Hegel. Une fois le concept de modernité bien défini, nous avons analysé les valeurs que véhiculaient les *Cinquante ans dans l'Église de Rome* de Charles Chiniquy. Première autobiographie québécoise, les *Cinquante ans* appellent un nouveau rapport avec le sacré dans la cité, ce qui préoccupe d'ailleurs plusieurs écrivains de l'intimité. À cet égard, Georges Gusdorf avance que l'autobiographie naît de la désacralisation de l'espace intérieur. Or, l'autobiographie québécoise aurait ceci de particulier, elle ne chercherait pas tant à déposséder Dieu du siège de l'âme et de la conscience, mais à décoloniser cet espace dont s'étaient appropriés Ses serviteurs.

De tous les textes que nous avons analysés, le journal intime de Saint-Denys Garneau est celui qui avait suscité le plus d'intérêt auprès des chercheurs. De notre côté, nous nous sommes arrêté plus particulièrement à la crise mystique qui habite le journal du poète. Il semble que Garneau, pourtant l'un des premiers modernes, voyait son art comme un rival de Dieu et déclarait coupables de lèse-majesté les raisonnements qui parcourent son journal. Par ailleurs, si depuis le XIXe siècle la raison est suspecte de

détourner l'homme du Divin, pour Borduas il en va tout autrement. En effet, selon le maître de l'automatisme, la raison est la voix de l'ordre, et les *Projections libérantes*, autobiographie de Borduas, valorisent plutôt la voix des passions en tant qu'énergie créatrice et révélatrice de l'espace intime.

Peut-être le plus beau texte autobiographique à avoir été publié au Québec demeure *La détresse et l'enchantement* de Gabrielle Roy. Avant d'analyser la première partie de cette autobiographie, nous avons posé comme hypothèse que la ritualisation des pratiques lectorales participait à la fois à la pleine reconnaissance de l'écrivain et à la discrimination du genre, en confirmant la théorie du pacte autobiographique de Lejeune. Dans ces circonstances, l'autofiction devient un faux problème face à l'autobiographie; c'est aussi ce que nous nous sommes attardé à démontrer en conclusion.

INTRODUCTION	8
Le pacte autobiographique	9
Un conflit.....	13
Que sera pour nous l'autobiographie ?.....	18
PREMIER CHAPITRE	25
La modernité.....	25
La famille traditionnelle	26
Paramètres de la modernité	34
L'histoire	37
Sciences et technologies.....	40
Un premier mouvement autobiographique ?	43
L'expression artistique.....	56
Vers un état laïc	60
Vers une expression moderne	67
DEUXIÈME CHAPITRE	72
Chiniquy ou la conquête de la raison	72
Promoteur du Nous et homme de réseaux	73
La Tempérance	80
Manuel de Tempérance	83
Le livre	92
Vers une affirmation de la raison	97
La bible et le prêtre de Rome	99
Le doute.....	107
La raison qui cherche sa voie	114
Retour et conclusion.....	125
TROISIÈME CHAPITRE	128
De la recherche artistique à la découverte de soi	128
L'expression publique	130
L'apport des femmes de lettres	132
La voix d'un témoignage	135
La responsabilité laïque à la défense du sacré	139
Vers un individualisme chrétien	145
Du Dieu féroce au Dieu bon.....	151
Une voix intime signée Garneau.....	155
Journal d'un candide	160
Un narrataire dynamique	162
La vérité de la nature.....	163
À la recherche du mot nu.....	165
L'abnégation comme vérité.....	166
La crise	167
Une raison assassine	168
Le mensonge artistique.....	169
Le don créateur coupable.....	173
De la raison aux passions : Borduas	176
Du processus.....	176

Une apologie	179
Ordre et paradoxe	183
Vers l'enfant créateur	191
Une pédagogie pour l'épanouissement de la personne	196
Un moi matérialisé.....	201
Art et littérature	202
QUATRIÈME CHAPITRE	206
L'autobiographie romanesque	206
Modernité et américanité.....	207
Vers une démocratisation du moi	212
La consécration du champ intellectuel	213
Le champ littéraire 1939-1970	220
Confidences d'écrivains	221
Observations.....	223
Quelques postulats.....	226
Les écrivains de VLB.....	229
Les résultats	231
En comparaison	233
De Paul Toupin à Gabrielle Roy.....	234
Le statut de celui qui dit Je	239
L'incipit.....	241
Une esthétique de l'enfermement	246
Un vent de vengeance	250
La littérature dans l'autobiographie	253
L'espace autobiographique.....	255
Les grenouilles demandent une reine.....	259
Le grand départ.....	263
CONCLUSION.....	267
Considérations sur le pacte.....	267
Un pacte romanesque : l'autofiction	273
Pour le pacte autobiographique.....	281
BIBLIOGRAPHIE	288

Introduction

Les structures de l'intériorité
humaine, celles de la société humaine
et celles de l'histoire humaine sont
des phénomènes complémentaires
indissociables qui ne peuvent être
étudiés que dans leur
interdépendance.
Norbert Elias

Peu de chercheurs se sont intéressés au corpus des textes autobiographiques québécois. Les premiers, Yvan Lamonde¹ et Françoise Van Roey-Roux² ont dégagé la nébuleuse et ont pointé du même coup l'existence d'un riche corpus. Pourtant l'ensemble de la réflexion québécoise continue de s'intéresser au phénomène littéraire autobiographique en étudiant la production française. Depuis longtemps attiré par la littérature intime au Québec, Pierre Hébert fait bande à part et publie en 1983³ et en 1984⁴ deux articles sur l'autobiographie au Québec. Dans sa réflexion, Hébert sépare l'axe chronologique de l'histoire littéraire en deux parties bien distinctes, lesquelles se croisent dans une zone grise qu'il qualifie de décennie pré-autobiographique. La coupure saisie par Hébert et exposée dans son article intitulé «De l'amnésie à la mémoire individuelle : réflexion sur la décennie pré-autobiographique au Québec» situe la zone tampon des deux modes d'expression entre 1960 et 1970. Est-ce à dire qu'il n'y ait pas eu d'autobiographies au Québec avant 1970 ?

Les publications de Van Roey-Roux, Lamonde et Hébert amorcent au début des années 1980 la réflexion sur le phénomène autobiographique dans le champ littéraire québécois. Tous trois se réfèrent alors à Philippe Lejeune, chercheur à l'Université Paris XIII qui a publié en 1971 *L'autobiographie en France* suivie en 1975 de son oeuvre maîtresse, *Le pacte autobiographique*. Si les travaux de Lejeune ont le mérite de construire une théorie

¹ Yvan Lamonde, *Je me souviens*, Québec, IQRC, 1983.

² Françoise Van Roey-Roux, *La littérature intime au Québec*, Montréal, Boréal, 1983.

³ Pierre Hébert, «L'autobiographie en plus ou moins, les avatars de l'autobiographie au Québec» dans *Dalhousie French Studies*, vol. 5, Halifax, Dalhousie University, octobre 1983.

⁴ Pierre Hébert, «De l'amnésie à la mémoire individuelle : (1960-1970)» dans *Essays on Canadian Writing*, no 28, printemps 1984.

pragmatique de la littérature, applicable d'ailleurs à l'ensemble de la production littéraire, son histoire de l'autobiographie en France ne fait pas l'unanimité dans les milieux universitaires. Nous illustrerons plus en avant le conflit que généra l'interprétation historique de Lejeune. Mais rappelons avant tout les principaux éléments de la théorie pragmatique de l'autobiographie.

Le pacte autobiographique

En plus de définir le genre autobiographique, Lejeune situe la production littéraire dans le champ qui lui est propre et observe, à partir de récurrences nombreuses, l'existence de mécanismes pragmatiques dans le périphrase des œuvres étudiées. De ces observations se dégage une théorie applicable à la littérature basée sur la pragmatique de la communication dont Searle et Ducros furent les principaux instigateurs.

Un livre n'est jamais constitué que du seul texte qu'il renferme. À l'orée de la narration se trouve déjà une grande quantité de signes qui orientent la part de communication dont la responsabilité revient au lecteur. Le titre, le nom de l'auteur, la maison d'édition, l'appellation générique sont autant de manifestations périphrales qui participent au devenir de l'œuvre. Tous ces signes sont en fait destinés au lecteur afin qu'il puisse apprécier l'œuvre à l'intérieur d'un cadre prédéterminé. Or ce que démontre Lejeune, c'est que le périphrase d'une oeuvre inscrit celle-ci dans un code de communication exigeant. Un titre comme par exemple *Vingt mille lieues sous les mers* permet à Jules Verne de laisser libre cours à son imagination au grand plaisir de son lecteur, avide de fantastique. Celui-ci descendra avec l'auteur au fond des mots chargés de fiction, et si sous les mers la baleine de Jonas fait son apparition, on souhaitera que Fracasse se transforme en Quichotte. Peu ne chaut ici à l'auteur ni au lecteur de respecter les lois qui régissent l'ordre de notre monde, seules comptent les limites de l'imagination. Rien de comparable en revanche avec l'univers de l'autobiographie. Car celui qui décide d'écrire son autobiographie s'engage à limiter l'imagination et à promouvoir la vérité. D'un côté donc, il y a la fiction et de l'autre on

retrouve des textes factuels. Comme une tranchée où se creusent des attitudes de lecture. Par l'appellation générique ou par un avertissement au lecteur, l'auteur annonce son intention et accorde au périphrase la valeur d'un embrayeur. Isolé dans sa tranchée, le lecteur comprend à la vue du mot «roman» que l'auteur ne cherche pas nécessairement à modeler son monde narratif à partir du monde auquel il appartient. La fiction, c'est une guerre terminée où la liberté a pleinement gagné ses droits. Même si parfois le lectorat s'objecte à cause de son code moral, rien n'est interdit dans la logique de la fiction. Et une simple appellation générique suffit pour acquérir une telle liberté.

Le périphrase est collé à l'univers du factuel, il se situe en dehors de la trame où se tissent les réseaux linguistiques de la narration. Or à l'intérieur de ce réseau de signes, le narrateur à son tour exprime l'intention auctoriale. Comment ? Le narrateur d'une autobiographie n'est pas qu'une simple instance narrative. À l'instar d'un shaman, sa voix est celle d'un passeur. Situé à un pôle privilégié, le narrateur-passeur utilise la procuration que lui donne l'écrivain, celle de parler en son nom, c'est ainsi qu'il parvient à construire à la fois le texte et l'image de l'auteur. Et cet échange où l'être de papier renvoie à l'être de chair se constitue par l'identité des instances narratives. Lorsque le lecteur constate que les noms de l'auteur, du narrateur et du personnage concordent, il est en droit de conclure qu'il est en présence d'une autobiographie. «Le pacte autobiographique, nous dit Lejeune, c'est l'affirmation dans le texte de cette identité, renvoyant au dernier ressort au nom de l'auteur sur la couverture.»⁵

Ces conditions auxquelles se rapporte Lejeune pour déterminer la charge autobiographique d'un texte sont également celles qui nous ont motivé dans notre recherche. Tous les textes que nous avons retenus rencontrent une de ces conditions. Soit qu'il y ait identité des instances narratives, soit qu'un élément d'information dans le périphrase nous ait conduit à croire qu'il s'agissait d'un texte factuel.

⁵ Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, coll. Points, 1996, p.26.

Si Lejeune bénéficiait d'un corpus dont les signes péritextuels et intratextuels obéissaient à des récurrences nombreuses, il en va autrement au Québec. Les études de Lamonde et de Van Roey-Roux démontrent que, Chiniquy, le premier autobiographe, qui confirme la trinité des instances publie en 1885, et que le second, Borduas, n'arrive que soixante ans plus tard. Pourtant le lecteur attentif trouvera d'autres signes de l'autobiographie dans la production littéraire québécoise, et ce, bien avant les *Projections libérantes* de Borduas. Mais le genre suit une longue traversée limbesque. Le moi haïssable, le péché d'orgueil, le peu de reconnaissances du statut d'écrivain dans la société québécoise sont autant de raisons qui ont pu contrecarrer le projet autobiographique. *Une croisade d'adolescents*⁶ de Lionel Groulx (1912) offre un bel exemple de cacophonie verbale où des signes péritextuels retardent et font avorter les visées de l'autobiographie littéraire, stricto sensu.

Dans cette œuvre où l'auteur se rappelle les premiers battements d'ailes de l'Action catholique, Groulx suggère le souvenir sans jamais véritablement passer à la confession publique. Un voile pudique couvre l'œuvre même si les rites autobiographiques transparissent. Le péritexte annonce, en effet, qu'il s'agit d'une épopée en prose dont toute la trame narrative rapporte des faits vécus par l'auteur. Même les lettres qui ponctuent la narration seraient authentiques. Comme dans un serment de chasteté ou dans l'espoir de ne pas nourrir les turpitudes d'un moi haïssable, Groulx refuse de donner aux instances narratives une identité commune. Il en sera de même pour *Les élus que vous êtes* de Clément Lockquell (1949). Alors que son texte est repris dans la collection Nénuphar, Lockquell accompagne *les Élus* d'un avant-dire dans lequel apparaît le mot «autobiographie». Selon l'auteur, ce texte serait «une autobiographie à peine romancée et qui tourne court.»⁷ L'intention auctoriale est donc de jouer le jeu de l'authenticité, mais l'intention éditoriale fait fi de la volonté de l'auteur et inscrit les *Élus* sous

⁶ Lionel Groulx, *Une croisade d'adolescents*, Montréal, Granger frères, Montréal, (1912), 1938.

⁷ Clément Lockquell, *Les élus que vous êtes*, Montréal, Fides, Coll. Nénuphar, (1949), 1973, p.11.

l'appellation «roman». L'un parle d'une autobiographie à peine romancée, l'autre préfère prendre le texte comme un roman à peine autobiographique. À ce code douteux chez Lockquell s'ajoute un avertissement au lecteur qui apparaît dans les premières pages du péri-texte et dont la sentence étonne : «Aucun des personnages de ces mémoires imaginaires n'a vécu en dehors de la fantaisie de l'auteur.»⁸ Certes Genette nous expliquera dans *Seuils* que ce type d'avertissement n'a bien souvent qu'une portée juridique et qu'il sert à protéger l'auteur contre d'éventuelles poursuites. Si le pacte autobiographique clairement établi par la trinité des instances s'instaure déjà avec Charles Chiniquy, il faudra attendre 1946 avant que le mot «autobiographie» apparaisse comme appellation générique en frontispice. C'est d'ailleurs à cet égard une réédition de l'œuvre de Chiniquy qui brise la glace en affirmant la nature autobiographique du livre. Nous verrons en ce sens au second chapitre dans quel contexte sociohistorique le péri-texte des *Cinquante ans* ajuste le message au corps de l'autobiographie.

Est-ce que le mot «autobiographie» était déjà trop porteur d'une charge littéraire pour que les auteurs, souvent très modestes, refusent d'inscrire en couverture l'appellation générique qui correspondait le mieux à leurs écrits ? La question peut sembler abusive, mais une récurrence apparaît au fil de nos lectures : les auteurs refusent de prétendre qu'ils font de la littérature. Ainsi Clément Lockquell : «*Les élus que vous êtes* n'ajouteront pas grand'chose aux lettres québécoises [...]»⁹ ; ainsi le Frère Untel dans *Sous le soleil de la pitié* :

Dans *Liberté*, André Belleau terminait une recension des *Insolences* en disant : «ce n'est pas de la littérature, mais ça la prépare». J'ai bien peur que cette fois-ci, encore, ce ne soit pas de la littérature. Je ne cherche pas à me situer dans la littérature canadienne-française. Je ne suis pas littéraire. Je vise trop l'utile et l'immédiat pour prétendre au titre d'écrivain.¹⁰

⁸ *Idem*, p.8.

⁹ *Idem*, p.12.

¹⁰ Jean-Paul Desbiens, *Sous le soleil de la pitié*, Montréal, Éd. du Jour, 1965, p.13.

De son côté, Jean-Paul Filion, dans *Le premier côté du monde* (1975) se défend d'écrire un livre à la mode et Pierre Vallières (1969) tempère un peu en rappelant que les conditions dans lesquelles il a rédigé ses *Nègres blancs* rendaient difficile la possibilité d'écrire un livre bien construit. L'autobiographie commençait à poindre, l'affirmation du genre semblait aussi difficile que l'affirmation du moi, que l'affirmation de la littérature.

Un conflit

Pendant que les auteurs québécois avancent à tâtons dans les sentiers du moi, les chercheurs français ne s'entendent pas sur l'objet «autobiographie» et encore moins sur l'histoire que l'on peut tirer de cet objet d'étude. À partir d'un corpus qui s'ouvre avec *les Confessions* de Rousseau, Lejeune observe et analyse les manifestations du moi dans les textes. C'est aussi riche de ses observations qu'il posera une définition du genre :

Récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité.¹¹

Quoique cette définition soit à première vue admise par la communauté universitaire francophone, il lui arrive aussi parfois d'être prise à partie. Le tout premier chercheur à s'être insurgé contre l'approche de Lejeune fut Georges Gusdorf. Philosophe de l'Université de Strasbourg, Gusdorf se fonde sur les productions littéraires allemande et anglaise pour contester les postulats de Lejeune. Il cite alors les travaux de Misch qui retracent dans l'Antiquité des marques de l'autobiographie et met en lumière un riche corpus autobiographique dans l'Angleterre du Moyen Âge. Il semble donc évident, depuis Gusdorf, que nous devons restreindre au champ français les conclusions que tire Lejeune.

C'est lors d'un colloque tenu à la Sorbonne et organisé par la Société d'histoire littéraire de France que les deux professeurs ont croisé le fer en

¹¹ Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, *op.cit.*, p.14.

1975. Après la communication de Lejeune, Gusdorf prend la parole et conclut en ces termes :

En 1904, l'Académie de Berlin a mis au concours le sujet : «l'autobiographie» et Misch a commencé à travailler sur ce sujet ; il a fait une dissertation de concours et passé sa vie à écrire une histoire de l'autobiographie ; vous dites que vous la connaissez, du moins vous connaissez le titre, vous savez qu'il y a huit volumes. Ne me dites pas que Misch, qui est mort avant d'avoir fini, —la suite a été faite par des gens qui ne le valent pas— a passé sa vie à étudier l'autobiographie, comme un imbécile, sans se douter que ce n'était pas l'autobiographie qu'il étudiait ; donc je fais une objection de conscience au nom de la première personne : l'autobiographie c'est la littérature de la première personne !¹²

Gusdorf fut le seul à s'adresser à Lejeune sur le ton de la polémique. Notons toutefois que d'autres intervenants ont également demandé des assouplissements ou des corrections au cadre théorique proposé dans le *Pacte*. Dans sa communication, Yves Coirault souhaite, quant à lui, que l'on travaille à partir d'une définition «en quelque sorte minimale» où règne «un certain flou : l'élasticité dans la rigueur.»¹³

Parallèlement aux travaux de Lejeune, d'autres chercheurs français explorent également les écritures du moi. Jean Starobinski pour sa part définit déjà l'autobiographie comme «la biographie d'une personne faite par elle-même»¹⁴. Ce postulat théorique est plus proche de la pensée de Gusdorf que de celle de Lejeune, il est aussi très proche des définitions que l'on retrouve dans les dictionnaires *Littré* et *Robert*. Mais si un tel concept permet de réaliser le voeu de Coirault, il faut admettre en revanche que le flou s'impose au détriment du cadre. Comment en effet peut-on, à partir d'une définition par trop ouverte, faire une distinction entre les mémoires et l'autobiographie ? Ou plus concrètement, peut-on analyser sur une même

¹² Georges Gusdorf dans *Revue d'histoire littéraire de France*, 1975, p.932.

¹³ Yves Coirault, «Autobiographie et mémoires (XVIIe et XVIIIe siècles) ou existence et naissance de l'autobiographie» dans *Revue d'histoire littéraire de France*, 1975, p. 947.

¹⁴ Jean Starobinski, *L'œil vivant II, la relation critique*, Paris, Gallimard, 1970, p.9.

base *Souvenirs* d'Edouard Montpetit, *Quartier Saint-Louis* de Roquebrune et *Souvenirs pour demain* de Paul Toupin ?

La question nous amène dans une étrange situation où trop de flou donne à toutes les expressions du moi, l'accès à la nomination «autobiographie», et où un cadre trop rigide exclut trop de textes venus de la littérature intime. Du moins, est-ce le constat auquel nous arrivons lorsque l'on applique à la lettre les différentes études de Lejeune. S'il nous fallait suivre le théoricien de Paris XIII, nous devrions aussi écarter de notre corpus la toute première autobiographie québécoise, puisque les *Cinquante ans dans l'Église de Rome* de Charles Chiniquy sont bel et bien une quête du moi, mais une quête qui conduit le sujet vers Dieu. Or Lejeune écarte les *Confessions* de Saint-Augustin du corpus autobiographique précisément parce que l'objet de la recherche augustinienne est davantage celle de Dieu que celle de l'homme.

Sans pour autant rejeter les textes fondateurs de Lejeune, nous croyons qu'il est nécessaire d'aborder la production littéraire de l'expression du moi dans le contexte sociohistorique qui lui est propre, et à l'instar de nos cousins latino-américains, nous ajusterons à nos propres observations les grandes lignes de celui qui fut notre professeur à Paris. Après tout, aucune oeuvre, à notre avis, n'est allée plus en profondeur que celle de Philippe Lejeune. C'est sans doute aussi pour cette raison qu'elle prête tant le flan à la critique.

D'ailleurs, preuve de la fortune des travaux de Lejeune, une récente publication franco-belgo-québécoise, *Le dictionnaire du littéraire*,¹⁵ reprend la définition que l'on retrouve dans le *Pacte autobiographique*. Si l'article d'Annie Cantin consacre la réalité «autobiographie» telle que définie par Lejeune, l'ouvrage ne passe tout de même pas sous silence les soubresauts sporadiques d'une critique qui s'oppose aux travaux du théoricien. Ainsi parmi les intellectuels cités dans le dictionnaire on retrouve Gusdorf en tête

¹⁵ Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala [dir.], *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, PUF, 2002, p.33-34.

de liste. Du même coup, cet important ouvrage théorique ouvre la porte au dialogue entre les deux approches. Une des failles du système de Lejeune, selon Gusdorf, viendrait du fait que pour arriver à sa définition, il dût trop élaguer le tronc commun des écritures du moi. Construisant ainsi une théorie qui ne s'applique qu'à une branche d'un corpus beaucoup plus étendu que celui qu'a retenu Lejeune. Comme si le théoricien avait dû arrondir lui-même les blocs de son jeu pour les faire pénétrer dans le cercle de son casse-tête théorique. Après avoir qualifié la communication de Lejeune d'algèbre, d'«axiomatique de l'autobiographie», Gusdorf revient à la charge et précise sa pensée :

Le langage littéraire n'est pas le langage des équations. À vouloir à toute force le faire entrer là-dedans, on le dénature ; maintenant je n'empêche personne de se livrer à sa recherche.¹⁶

Les positions sont irréconciliables. Le philosophe aborde l'autobiographie comme une expression de la subjectivité humaine et accuse le professeur de littérature de saisir cette production humaine comme un texte immanent. «Une autre performance, dira-t-il, consiste à faire un exposé sur l'autobiographie où jamais l'on n'a senti vivre quelqu'un ! On n'a jamais senti que l'autobiographie c'était quelqu'un qui mettait sa vie en cause, qui parlait de sa vie, parce que c'est tout de même le point de départ. Nous avons vu uniquement des genres qui fonctionnaient.»¹⁷ Que faire en effet de l'immanence du texte quand l'auteur d'une autobiographie est au centre même de l'oeuvre qu'il écrit ? On comprend bien que chez l'un l'institution littéraire et ses pratiques sont à la base des réflexions, tandis que chez l'autre, le texte est expression de l'homme, et cet homme mérite qu'on le découvre à travers son texte.

Eu égard à ce dialogue où s'opposent deux visions théoriques, notre position se dessine. Premièrement nous retenons que la théorie de Lejeune et la définition qui en découle sont propres au corpus à partir duquel il a

¹⁶ Georges Gusdorf, 1975, *op. cit.*, p. 1001.

¹⁷ *Idem*, p.931.

travaillé. Un autre corpus pourrait ainsi révéler de nouvelles conclusions. Ensuite, si nous abordons la littérature intime comme l'expression de l'individu dans sa collectivité, nous pourrions aussi tenter de comprendre ce qui pousse l'homme à se mettre à nu dans les pages qu'il noircit d'encre. Troisièmement, nous retenons que le flou réclamé par Coirault abolit le cadre et nuit à la recherche. Tout n'est pas autobiographie, et ce, même si on peut prétendre que tout est autobiographique. Telles que nous les entendons ici, les écritures du moi sont plus qu'un simple narrateur homodiégétique qui observe et relate les événements passés auxquels il a participé. À ce titre, les *Souvenirs* de Montpetit n'ont rien d'une autobiographie. Important personnage historique, Édouard Montpetit n'inscrit jamais le narrateur au centre même de sa construction narrative. Une trame narrative dans laquelle les thèmes et les rhèmes se croiseraient et créeraient un canevas où se dessine le moi, un moi bien centripète porté vers son centre et non en fuite vers le large. En ce sens, nous nous rapprochons de Lejeune. Mais rien n'est jamais aussi simple en littérature. Veut-on définir un genre, on doit nécessairement assouplir les paramètres, trop d'exceptions confirment la règle. À cet égard, Marthe Robert¹⁸ n'a-t-elle pas démontré à quel point il était une entreprise aporétique de tenter de définir le roman ?

Peu satisfait de la confrontation à la Sorbonne, Gusdorf revient à la charge contre Lejeune et l'accuse d'avoir construit une définition universelle de l'autobiographie à partir d'un corpus qu'il a lui-même constitué.

Philippe Lejeune a tenté d'élaborer une définition du genre, qui permettrait de distinguer l'autobiographie proprement dite, des autres formes, plus ou moins voisines, d'écritures du moi. [...] Toute la difficulté consiste à peaufiner une définition aux contours précis, quitte à la rectifier de temps en temps, ce qui justifie des publications apparemment nouvelles. [...] La définition

¹⁸ Marthe Robert, *Roman des origines et origines du roman*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2000.

en question jouant le rôle de norme de conformité, on se contentera d'y faire entrer de force le personnage étudié, avec quelques gloses relatives aux entourures et, si possible, un graphique à l'appui, dans le style obscur des talmudistes qui dictent aujourd'hui les tendances sur le marché commun littéraire.¹⁹

Le moins qu'on puisse dire c'est que le malaise est profond et que la vindicte est amère.

Que sera pour nous l'autobiographie ?

Loin de nous l'idée de proposer une définition. Il nous faut cependant circonscrire ou justifier le choix des textes étudiés plus en profondeur. L'autobiographie, dans le cadre de notre exposé, sera comprise comme un *récit de soi*, quand l'identité des instances narratives est attestée, et que le texte est donné comme une volonté de dire le vrai. Tout récit étant soutenu par une narration, l'autobiographie est par conséquent, selon notre point de vue, un texte narratif. C'est aussi à bon escient que nous employons le mot «récit», puisque nous n'excluons pas de notre corpus les textes qui portent l'appellation générique «récit» ; en autant que le texte observe les autres conditions. À cet égard, nous nous éloignons d'Eliane et Jacques Lecarme pour qui les récits autobiographiques de Michel Tremblay relèvent de l'autofiction.²⁰ À notre avis, les pratiques propres au champ québécois ne permettent pas de situer tout texte arborant l'appellation «récit» comme étant un indicateur de fiction. *Récit de soi*, le «soi» comme construction centripète, le «soi» pris au sens nominal de l'acception. Il s'agit d'un récit qui raconte la personnalité du sujet narrateur. De plus l'identité des instances narratives nous semble une condition essentielle à l'autobiographie, mais, nous le verrons plus en détail, elle n'est aucunement la preuve que le texte appartient au régime autobiographique. Nous n'insisterons par ailleurs jamais assez sur le fait qu'une

¹⁹ Georges Gusdorf, *Les écritures du moi, ligne de vie I*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1991, p.53-54.

²⁰ Jacques Lecarme et Éliane Lecarme Tabone, *L'autobiographie*, Paris, Armand Collin, 1997, p.275.

autobiographie est donnée comme un texte référentiel, et qu'il est impératif que l'on retrouve dans le péri-texte un indice qui permette au lecteur de situer sa lecture dans un tel contexte d'émission. Enfin, contrairement à Lejeune et à Beaujour²¹ nous acceptons les textes qui ne respectent pas l'ordre chronologique des événements d'une vie. Si cette condition permet de départager l'autoportrait de l'autobiographie, nous ne croyons pas que cette distinction soit d'un quelconque intérêt pour notre réflexion.

Une fois ces considérations faites, nous pouvons maintenant dresser une liste des principaux textes qui serviront de support à la réflexion tout au long de cette thèse.

Charles Chiniquy, *Cinquante ans dans l'Église de Rome* ;

Paul-Émile Borduas, *Projections libérantes* ;

Félix Leclerc, *Moi, mes souliers* ;

Paul Toupin, *Souvenirs pour demain* ;

Paul Toupin, *Mon mal vient de plus loin* ;

Paul Toupin, *De face et de profil* ;

Paul Toupin, *Au commencement était le souvenir* ;

Claire Martin, *Dans un gant de fer* ;

Claire Martin, *La joue droite* ;

Jean-Paul Desbiens, *Sous le soleil de la pitié* ;

Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique* ;

Jean-Ernest Racine, *Souvenirs en lignes brisées* ;

Claude Jasmin, *La petite patrie* ;

Claude Jasmin, *Pointe-calumet boogie-woogie* ;

Claude Jasmin, *Sainte-Adèle-la-Vaisselle* ;

Fernand Ouellette, *Journal dénoué* ;

Thérèse Renaud, *Une mémoire déchirée* ;

Jean Éthier-Blais, *Dictionnaire de moi-même* ;

Jean Éthier-Blais, *Fragments d'une enfance* ;

Jean Éthier-Blais, *Le seuil des vingt ans* ;

²¹ Michel Beaujour, *Miroir d'encre*, Paris, Seuil, 1980.

Simonne Monet-Chartrand, *Ma vie comme rivière I, II, III, IV* ;
 Gabrielle Roy, *La détresse et l'enchantement* ;
 Gabrielle Roy, *Le temps qui m'a manqué* ;
 Paul Buissonneault, *Les comptes de ma mémoire* ;
 Marguerite Lescop, *Le tour de ma vie en 80 ans* ;
 Michel Tremblay, *Les vues animées* ;
 Michel Tremblay, *Douze coups de théâtre* ;
 Michel Tremblay, *Un ange cornu avec des ailes de tôle*.

En jetant un rapide coup d'œil sur ces titres, on s'aperçoit que plus du tiers, et principalement les premières expressions autobiographiques, tient son origine d'une crise d'identité, provoquée par une dissension entre le sujet et l'espace collectif. Gusdorf nous dit que le « commencement des écritures du moi correspond toujours à une crise de la personnalité ; l'identité personnelle est mise en question, elle fait question ». ²² Notre observation nous amène à croire que ce type de littérature au Québec suit longtemps la tangente d'un conflit social. Que ce soit les *Cinquante ans dans l'Église de Rome* de Charles Chiniqy, *Dans un gant de fer* de Claire Martin ou *Les nègres blancs d'Amérique* de Pierre Vallières, nombre de textes autobiographiques sont poussés par l'intention de régler un conflit du moi avec la société qui l'entoure. Il est même possible, croyons-nous, de démontrer au fil des ans et de la pratique autobiographique dans le champ littéraire québécois, que le conflit à la source de la production narrative s'intériorise jusqu'à ce que le Je dans le langage devienne lui-même l'objet de la recherche identitaire.

Celui qui désire approfondir une sociologie littéraire verra à l'instar de Marie-Andrée Beaudet²³, qu'il est possible de lier une tendance littéraire au phénomène de l'urbanisation ou de l'industrialisation. Aussi avons-nous remarqué que l'autobiographie est un genre qui se développe avec les mouvements migratoires urbains. Au fil de nos lectures, il est devenu de

²² Georges Gusdorf, *Les écritures du moi*, op. cit., p.23.

²³ Marie-Andrée Beaudet, *Langue et littérature au Québec 1895-1914*, Montréal, l'Hexagone, 1991.

plus en plus évident que la littérature à narrateur hétérodiégétique était une forme d'expression qui convenait mieux à une société à détermination traditionnelle, alors que la littérature au Je sied mieux aux sociétés en voie d'urbanisation. Il est fascinant de suivre l'ascension du *Paysan* de Marivaux, personnage issu de la société traditionaliste, qui par des rites initiatiques devient un *parvenu* urbanisé. Cette promotion sociale l'amène à prendre la parole au Je. Dans la même veine, sans vouloir rapprocher les continents qui séparent les siècles, il est frappant de constater que le premier roman dit de la modernité et de l'urbanité au Québec, annonce haut et fort l'identité du narrateur en mode homodiégétique : «Je me nomme Max Hubert.»²⁴

Le moi haïssable de Pascal qui rend le Je coupable du péché d'orgueil, ce moi qui veut s'exprimer dans l'autobiographie, cherche à se comprendre pour mieux s'accepter. Pour ce faire, il faudra sans doute que l'emprise des valeurs chrétiennes s'efface de l'âme ou se confronte à la conscience laïcisée. Rares sont les consciences qui portent le combat social seules. Dans les sociétés à détermination traditionnelle, la religion tient un rôle omniprésent, le Je est étouffé, la conscience est muette. À cet égard, John Mbiti n'hésite pas à dire :

Dans la société traditionnelle, l'individu n'existe pas et ne peut pas exister seul, la vie n'est possible que de façon corporative. Chacun est redevable de son existence à d'autres hommes, y compris ceux des générations précédentes, et à ses contemporains. Il n'est qu'une partie du tout. C'est donc la communauté qui a la tâche de faire, de créer ou de produire l'individu, car cet individu dépend du groupe.²⁵

La remarque de Mbiti est en tout point conforme à la pensée sociologique de Norbert Elias, de Richard Sennet et de David Riesman. Ce dernier d'ailleurs signale en 1964 que certains Canadiens français sont toujours

²⁴ Jean-Charles Harvey, *Les demi-civilisés*, Montréal, Éditions de l'homme, 1962, p.14.

²⁵ John Mbiti, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, CLÉ, 1972, p. 118-119. Cité par Suzanne Crosta, «Réception, narration et tradition dans les écrits autobiographiques africains» dans *Tangence*, no 45, octobre 1994, p.65.

partiellement déterminés par la société traditionnelle.²⁶ Lorsque l'on compose avec ces observations, il n'est plus étonnant de voir l'autobiographie, ou plus globalement la littérature au Je tarder à s'imposer au Québec. C'est pourquoi, nous croyons qu'il a fallu que s'ouvre un espace propice à la création de l'individu dégagé du groupe. La longue gestation de la modernité au Québec, l'expression qui l'annonce et enfin la collectivité qui la mettra au monde permettront au mode autobiographique, par une laïcisation des valeurs, de s'implanter dans les moeurs littéraires québécoises.

Voilà donc le programme que nous proposons dans les prochaines pages. Découvrir à partir des pôles de la modernité les chemins de traverse que la conscience dût emprunter pour pouvoir un jour s'écrire dans les pages d'une autobiographie. Gusdorf et Lejeune s'entendent sur un point : Rousseau est le premier autobiographe moderne. Pour Lejeune, ce qui précède *les Confessions* du citoyen de Genève relève de la préhistoire de l'autobiographie ; pour Gusdorf, il s'agissait déjà de l'autobiographie, quoiqu'elle n'était point destinée à la publication. Posons donc comme postulat que l'autobiographie littéraire au Québec arrive par des pratiques sociales de la modernité, ou mieux qu'elle est elle-même une expression de la modernité qui s'amorce. Cela étant, il devient impératif de formuler les paramètres que nous observerons pour définir la modernité québécoise. Et le premier chapitre répondra à cette obligation, où des philosophes poseront les jalons de la modernité en tant que concept, et où les littéraires marqueront dans le corpus québécois une modernité qui s'exprime.

Après avoir situé la modernité dans l'espace québécois nous analyserons au second chapitre la première expression autobiographique recensée par les travaux de Van Roey-Roux et de Lamonde. Selon eux, la toute première autobiographie québécoise est celle de Charles Chiniquy. Intitulée *Cinquante ans dans l'Église de Rome*, elle est un extraordinaire témoignage du champ religieux au XIXe siècle. Il nous faudra mettre en perspective le

²⁶ David Riesman, *La foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964, p.157-158.

contexte d'émission dans lequel s'inscrit cette autobiographie et surtout, nous verrons comment l'appropriation de la raison par l'autobiographe est un élément décisif pour affirmer la parole du moi.

Il y eut peu d'expressions autobiographiques au Québec entre 1885 et 1950. Le troisième chapitre mettra en lumière le chemin parcouru par la modernité entre ces deux dates. C'est pourquoi ce chapitre abordera dans un premier temps l'aspect sociohistorique d'une collectivité qui cherche à s'affranchir de plus en plus dans un cadre moderne. Et dans un second temps, nous illustrerons, à partir des correspondances et du journal de Saint-Denys Garneau, la difficulté qu'éprouve l'être intime à se définir dans ce nouvel espace qui oblige le sujet à se départir de valeurs qui, hier encore, le définissaient. Nous verrons aussi que de Saint-Denys Garneau à Paul-Émile Borduas, pourtant tous deux appartenant à la modernité littéraire québécoise, on franchit une étape formidable, celle de la perte du sentiment de culpabilité que ressentait le sujet en s'appropriant son intimité. En d'autres mots, de l'entre-deux-guerres à l'après-guerre, l'individu québécois peut espérer décoloniser son espace intérieur, occupé jusqu'alors par les forces de Rome.

Nous suivrons ensuite le parcours de l'affirmation du champ littéraire dans la société québécoise entre 1939 et 1970, en comparant deux textes qui regroupent des confidences d'écrivains. Si aucune loi ne peut se dégager d'un tel exercice, on pourra à tout le moins mettre en lumière certaines tendances du champ. Et à notre avis, les pratiques lectorales des acteurs qui forment le champ permettront d'illustrer la vitalité de celui-ci, en plus de démontrer que l'espace qu'occupe l'écrivain dans la société peut éventuellement soutenir la pratique de l'autobiographie littéraire. Dans cette période cruciale du devenir québécois, on assiste aussi à l'affirmation des diverses factions qui constituent encore le Québec d'aujourd'hui. Aussi, croyons-nous, qu'il y eut à l'intérieur du champ littéraire, une fragmentation des forces où les intellectuels se sont détachés du littéraire pour se constituer dans une sphère autonome. À notre avis, cette

dislocation eut un impact sur la forme qu'allait adopter l'autobiographie moderne. De la raison à la passion, l'autobiographie québécoise connaîtra une évolution qui la conduit à s'exprimer d'une forme proche de l'essai, à celle qui privilégie la forme romanesque. C'est aussi dans cette perspective que nous aborderons l'œuvre de Gabrielle Roy, une œuvre forte qui a exprimé longtemps l'autobiographique avant de culminer dans son dernier livre par l'une des plus grandes autobiographies québécoises.

Une réflexion sur l'autofiction et les romans de la postmodernité conclura enfin notre travail. L'origine de l'autofiction appelait la mort de l'autobiographie, nous tenterons de démontrer qu'elle a en fait confirmé certaines thèses de Lejeune, et plutôt que de détourner le projet des écritures du moi, elle a surtout influencé l'expression romanesque en utilisant les mécanismes de l'autobiographie.

Premier chapitre

La modernité

La famille traditionnelle

Les sociétés à détermination traditionnelle sont particulièrement marquées par un rapport étroit au divin. D'autres paramètres s'exprimeront d'emblée par le changement qu'apportera avec elle la société moderne. Mais il est un point dont nous ne discutons pas à l'intérieur des codes de la modernité, un facteur qui semble pourtant régir et restreindre l'individu dans son expression intime : la famille. Il apparaît en effet que la famille traditionnelle attire le «Je» par un pouvoir centripète, une force d'attraction qui oblige le Je à s'effacer au profit du Nous. Comme le signale Michelle Perrot, la «famille est un être moral qui se dit, se pense, se représente comme un tout. Des flux la parcourent qui maintiennent son unité : le sang, l'argent, les sentiments, les secrets, la mémoire.»²⁷

Dans cet univers traditionnel, l'ombre n'est pas celle du présent mais plutôt celle du passé. On appartient à une famille composée autant de disparus que de vivants. Les morts sont glorifiés pour les rôles qu'ils ont joués, pendant que les vivants remplissent à leur tour des fonctions qui permettent au clan de se conserver dans un équilibre dont l'ordre est préétabli et n'est pas à remettre en question.

L'ordre social, nous dit Riesman, jouit d'une stabilité tout au moins relative, la conformité de l'individu est dictée, dans une très large mesure, par les relations de pouvoir chez les divers groupes d'âge et de sexe, les clans, castes, professions et ainsi de suite, relations qui existent depuis des siècles et que la succession des générations n'a que peu, ou pas, modifiées. Si les règles ne sont certes pas d'une complication telle que la jeunesse ne puisse les assimiler au cours de la période de la socialisation intensive, une étiquette attentive et stricte régit le domaine des relations de parenté, domaine d'une importance capitale.²⁸

Les clans familiaux nouent dans le monde traditionnel de tels liens qu'il va de soi pour tous que l'on s'entraide mutuellement. La famille est le premier

²⁷ *Histoire de la vie privée IV*, sous la direction de Philippe Ariès, Paris, Seuil, 1987, p.187.

²⁸ David Riesman, *op. cit.*, p.32.

Nous à conserver, à protéger, elle est le noyau de la personnalité, une personnalité qui n'a rien d'un individualisme. Notons qu'à longue échéance, l'histoire nationale peut avoir comme effet de déplacer le Nous primordial à une échelle plus grande. Mais la famille est aussi le premier théâtre d'un Je qui s'affirme, d'un Je qui doit être modulé dans ce Nous dans lequel il se fond. Même s'il est un membre de la caste dirigeante, l'individu évolue à l'intérieur d'un cadre étroit où le Je n'a sa place que pour confirmer son appartenance au Nous. On verra au quatrième chapitre à quel point, pour Fernand Dumont, la séparation du Je d'un Nous beaucoup plus global est problématique dans le contexte québécois des années 1950. Riesman souligne une fois de plus les liens qui cimentent la personnalité de l'homme traditionnel à sa collectivité immédiate.

Dans quelques-unes de ces sociétés, certains individus sont encouragés, dès l'enfance, à faire preuve de personnalité, notamment lorsqu'ils appartiennent aux familles dirigeantes. Mais comme, même pour les membres de cette classe supérieure, les possibilités de choix sont minimes, le besoin social d'un type de caractère nettement individualisé est apparemment tout aussi minime.²⁹

Parmi les fonctions que rempliront ces hommes nés de familles dirigeantes, notons leur attirance pour les professions libérales, qui servent souvent de tremplin vers le pouvoir politique et la littérature. Avec la formation de l'état canadien dans sa structure définitive (1867), donc avec de nouveaux appareils qui définissent le Nous, ces gens de famille prendront aussi le chemin du fonctionariat. Il est d'ailleurs possible que la fonctionnarisation de l'état ait irrévocablement provoqué la chute du monde seigneurial.

Riesman a bien décrit la réalité des peuples à détermination traditionnelle. L'ère du régime seigneurial au Québec correspond tout à fait à ce type de détermination où le «Je suis» n'a de sens que pour défendre le «Nous sommes». Le destin de l'individu est ainsi scellé et déterminé par le destin

²⁹ *Idem*, p.33-34.

collectif. Est-ce un mode de survivance, comme on l'a souvent remarqué, ou est-ce simplement une façon de vivre ante capitaliste? Poser la question c'est déjà donner des éléments de réponse. Ce qui est certain c'est que ce cadre structurant dominait le Québec du XIXe siècle et que les logiques d'action des individus ne sont compréhensibles que si l'on garde à l'esprit l'impératif du collectif.

Y a-t-il meilleur exemple que la fin du *Testament de mon enfance* de Roquebrune pour illustrer l'importance des réseaux de famille dans la destinée des individus? L'enfance heureuse de Robert de Roquebrune, au manoir familial, fut bouleversée par l'arrivée d'une lettre. La branche de Boucherville avait l'insigne honneur de voir l'un des siens occuper le plus illustre poste social : Boucher de Boucherville était élu Premier Ministre du Québec et on pria le père de Roquebrune de remplir la fonction de secrétaire du premier ministre. Cette annonce arrive dans le récit de Roquebrune comme s'il eut été normal qu'un cousin pense à un autre membre de la famille.

La vie de mon père fut subitement changée par un événement imprévu, lequel modifia aussi l'existence de toute la famille. Il fut nommé secrétaire du Premier Ministre de la province et dut aller faire de longs séjours à Québec pendant la session du Parlement.

Cette situation lui était tombée comme du ciel, sans qu'il fut la moindre démarche pour l'obtenir, et certainement sans l'avoir désirée. Le parti conservateur était arrivé au pouvoir et un cousin de mon père appelé Boucher de Boucherville, devenait Premier Ministre. Ne faisant pas de politique, cette circonstance ne l'intéressait nullement.³⁰

Même s'il ne faisait pas de politique, le père de Roquebrune finit par accepter l'offre de son cousin. Quoiqu'on apprenne que Boucherville cherchait quelques qualités essentielles qu'il reconnaissait en son cousin, Roquebrune n'hésite pas à mettre au-dessus de toute aptitude le

³⁰ Robert de Roquebrune, *Testament de mon enfance*, Montréal, Fides, 1976, p.154.

cousinage. Cette intimité propre ou ascendante permettait en effet d'avoir une confiance aveugle et de sceller un pacte de fidélité.

M. de Boucherville avait pensé à lui parce qu'il le savait libre, qu'il voulait à ce poste un homme en qui il eût voulu une confiance absolue et qui fût de ses intimes. On conservait encore au Canada les habitudes de fidélité à la parenté qui avaient été de tradition chez les Canadiens français. [...] Un cousinage était un titre qui comptait dans les relations. Si M. de Boucherville avait appelé près de lui son cousin, c'était pour obéir à ce respectable sentiment de la famille. Comme les rois qui nommaient leurs frères gouverneurs de provinces et les papes qui créaient leurs neveux cardinaux, les ministres canadiens s'entouraient volontiers de fonctionnaires dont le seul titre auprès du haut personnage était d'avoir un arrière grand-père en commun.³¹

Joseph Marmette, qui signe un roman à clé inachevé, raconte les premières années de sa vie et confirme cet ordre des choses. Comme ce fut le cas pour Roquebrune, Papineau, Aubert de Gaspé et même pour Fréchette (dont la mère était apparentée à Wilfrid Laurier), Marmette naît dans un milieu favorable à la culture et au pouvoir politique. La mère de Marmette est la fille d'Etienne Pascal-Taché, «futur premier ministre et père de la Confédération ; en outre, elle était la nièce du seigneur de Kamouraska et comptait encore parmi ses cousins Joseph-Charles et Antonin Taché. Le premier devait s'illustrer dans la politique, le journalisme et la littérature tandis que le second fut sacré évêque de Saint-Boniface à l'âge de 29 ans.»³² Étudiant au séminaire de Québec, Marmette pouvait fréquenter les salons bourgeois de la capitale. Il détenait entre autres sa carte de visite pour le salon du notaire Gauthier, son oncle, où il rencontra la femme qu'il allait épouser : Joséphine Garneau, fille de François-Xavier Garneau. *À travers la vie*, «le grand roman de mœurs canadiennes», retrace les premières expériences littéraires de l'auteur jusqu'à ce qu'il soit recommandé pour la fonction publique. Dans ce roman, Joseph Marmette prend les traits de Lucien Rambaud, étudiant en droit au séminaire de Québec mais pour qui

³¹ *Idem*, p. 158-159.

³² Roger Le Moine, *Joseph Marmette. Sa vie, son oeuvre*, Québec, PUL, 1968, p.15.

les études littéraires ont beaucoup plus d'attraits. Si on garde en mémoire que Marmette est le petit-fils de Taché, père de la Confédération et premier ministre, le passage suivant démontre une fois de plus l'importance des liens familiaux dans l'avancement professionnel.

Nous sommes forcés d'avouer, hélas ! qu'il [Marmette, alias Lucien Rambaud] négligeait beaucoup, par trop même, l'étude du Code, et qu'il se serait trouvé bientôt dans une situation critique et dans l'obligation de renoncer, pour un temps du moins, à ses chères études littéraires, lorsqu'un événement des plus importants pour le pays vint permettre à Lucien de réaliser son rêve, longtemps caressé, d'embrasser une carrière facile qui lui donnerait le loisir de s'occuper, sans trop de contrainte, de la culture des lettres qu'il aimait passionnément.

On était à l'été de 1867, et le pays allait changer de constitution. Les deux provinces unies du Bas et du Haut-Canada venaient de décider les provinces maritimes à s'unir à elles pour former la Confédération canadienne.

Le gouvernement de la province de Québec avait à s'organiser, et nombre d'emplois publics allaient y être créés. Lucien, dont la famille avait rendu des services importants au parti qui avait élaboré et fondé la constitution nouvelle, se dit qu'il avait une grande chance d'obtenir un emploi dans un ministère, pour peu qu'on l'y aidât et que son père voulût bien y consentir.³³

Pour l'anecdote, notons que Marmette apprendra sa nomination au gouvernement en plus de celle de son ami Faucher de Saint-Maurice alors que les deux marchaient ensemble dans les rues de Québec. Ce système étatique, nourri largement par les réseaux familiaux, peut rappeler à la fois le régime monarchique de même qu'un système totalitaire et corrompu. La famille doit être vue ici comme un levier de promotion sociale certes, mais elle conserve l'individu dans un rapport qui privilégie le Nous sur le Je. L'individu fait partie d'un tout dont le clan est certainement le noyau autour duquel gravitent les plus grandes forces d'affirmations personnelles. Un clan composé, comme nous le disions plus haut, d'autant de

³³ Joseph Marmette, «À travers la vie», dans Roger Le Moine, *op. cit.*, p. 206-207.

personnages présents qu'absents, un noyau porté par l'expérience ancestrale.

Est-il nécessaire de souligner ici à quel point dire Je pour Marmette, dont le roman à clé date de la fin du XIXe siècle, s'avère impossible ? Certes comme tout autobiographe, il aurait dû parler de contemporains, de gens qui l'entourent et à propos desquels il lui eut fallu s'exprimer avec prudence. Mais Marmette choisit plutôt de se cacher derrière un personnage fictif et de changer l'identité de toutes ses fréquentations. Nous croyons que la pudeur, qualité valorisée par les pressions sociales, soit à l'origine de ce camouflage d'un Je qui s'énonce dans un Il.³⁴ Ce vécu qui s'énonce par le biais de la non personne, dirait Benveniste, s'émet en tout respect des vies qui l'ont précédé, et intègre d'une certaine manière le discours duquel il est issu. Dire Il, comme si l'on parlait d'autrui sans valeur ajoutée, comme un simple parcours parmi d'autres qui valent bien le sien.

Plus d'un demi-siècle après Marmette, Roquebrune évoque son appartenance aux grandes familles seigneuriales. On n'a qu'à relire l'incipit du *Testament de mon enfance* pour se convaincre de l'attachement nostalgique, voire romantique, qui lie le narrateur à son passé seigneurial, tout empreint de XIXe et de XVIIIe siècles, et qui, au fond, se nourrit à la source du Moyen-Âge. Denis Monière³⁵ rattache la conception politique et sociale d'Henri Bourassa à des sources médiévales, il en va de même pour l'univers dépeint par Roquebrune.

Le passé, terre évanescence, plus loin que loin, surtout quand les références ont disparu. Dans un champ autrefois animé par une famille de sang, il peut encore se tenir à travers les foins quelques pierres cimentées, vestiges

³⁴ Dans ses mémoires, l'éditeur Jacques Fortin se rappelle de cette même pudeur quand René Lévesque lui apporta la première version d'*Attendez que je me rappelle*. L'éditeur dut en effet insister auprès de Lévesque pour que ce dernier laisse tomber le Nous de l'énonciation au profit du Je. Lévesque, grand défenseur du Nous québécois, pouvait-il si facilement adopter le grand pronom individualiste ?

³⁵ Denis Monière, *Le développement des idéologies au Québec*, Montréal, Québec/Amérique, 1977, p.241.

du passé. Une enfance dans un manoir de bonheur. Mais ce n'est tant pas le manoir des Roquebrune qui manque ici à l'auteur, mais une société dont la dynamique n'aurait aujourd'hui aucune emprise sur le quotidien. Une société en accord avec la terre, solidaire de son milieu familial.

Mon père et ma mère continuaient à penser comme dans leur jeunesse. Tous deux perpétuaient une société qui avait été celle de leurs parents et de leurs grands-parents. Mais cette société avait à peu près disparu.

Cet état d'esprit creusait autour d'eux une solitude morale aussi profonde que la solitude d'arbres, de fleurs et de pelouses qui entouraient leur maison.

Au milieu de tout cela nous étions dans la plus profonde paix, nous vivions dans le plus étonnant bonheur.³⁶

Cette société à laquelle se réfère Roquebrune prend racine dans la vieille Europe médiévale où naissent le régime féodal et le monde chrétien. On retrouve encore aujourd'hui plusieurs manifestations de cette époque où les hommes étaient attachés à leurs origines. On n'a qu'à penser aux patronymes qui chez les Arméniens se terminent en *ian*, qui chez les Écossais débutent par *Mac*, qui chez les Irlandais par *O* : dans tous les cas ces marques ont pour but d'assurer ou de consacrer la lignée, en désignant qu'on est le *filis de*. Si on ne retrouve pas cette tradition de façon aussi manifeste en français, on peut toutefois encore entendre chez les vieux Gaspésiens et Acadiens, ce besoin de faire remonter l'ascendance à plusieurs générations. Ainsi pour éviter toute mésentente quant à la personne de qui l'on parle, le vieil Acadien pourra nommer l'ascendant paternel jusqu'au bisaïeul : *Maurice à Pit à ti-Georges à Louis*. La préposition *à* démontre bien qu'il s'agit ici d'une appartenance qui va au-delà du simple lien filial. Roquebrune et Aubert de Gaspé insisteront beaucoup sur la définition du clan auquel ils appartiennent.

Roquebrune n'hésite aucunement à prendre à rebours le chemin de ses ancêtres et remonte avec eux jusqu'en 1409.³⁷ Il dépose du même coup la

³⁶ Robert de Roquebrune, *op. cit.*, p.12.

toile de ses ascendants dont les ramifications croisent inévitablement le destin des autres familles seigneuriales. Dans ce système traditionnel les seigneurs forment une élite et leur seigneurie constitue un véritable royaume de campagne. La filiation sanguine a la même importance que dans un système monarchique. Roquebrune met en scène les membres de sa famille dans le *Testament*. Ainsi les La Roque, **Ignumberry de Salaberry**³⁸, **Viger**, **Taché**, **Saint-Ours** et **Boucher de Boucherville** tissent tous tour à tour les liens du réseau familial des Roquebrune. Si l'on tente de suivre le réseau des **Aubert de Gaspé**, à partir des *Mémoires* de Philippe père, nous retrouvons les Lanaudière, **Baby**, **Montalbach**, Ramsay et **Saint-Ours**. En effectuant le même exercice chez les Papineau, et ce en se basant sur les *Souvenirs de jeunesse* d'Amédée, ce sont les Cherrier, Marchessault, **Viger**, Dessaulles, Plamondon, (ami d'**Aubert de Gaspé**), Bourassa qui se croisent aux réunions de famille. Et lorsque le réseau des amis s'additionne à celui de la famille Papineau, on trouve sur la liste déjà sélecte, les noms de **Boucher de Boucherville**, **Baby de Lanaudière**, **Ignumberry de Salaberry**, Joly, **Taché**, **Perrault**, Taschereau et **Montenach**.

Une société n'est jamais constituée que de personnes présentes. Les absents ont toujours un impact sur l'ordre des jours et des mondes. Il n'est peut-être pas vain de souligner, par ailleurs, que les textes autobiographiques de Chiniquy et de Fréchette n'accordent pas la même importance aux réseaux familiaux que ne le font ceux d'Aubert de Gaspé, de Papineau et de Roquebrune. Est-ce là l'indice d'un monde en changement ? Difficile à dire puisque *le Testament de mon enfance* de Roquebrune est écrit en 1948, dans une France qui se remet d'une guerre atroce. Notons toutefois que, plus que tout autre, Papineau met en lumière l'importance du réseau qui se crée par le voisinage dans une ville émergente. Né dans le vieux Montréal, Amédée Papineau prend soin de nommer tous les voisins immédiats du quartier où il a grandi, comme s'il se

³⁷ «Ils n'étaient pas riches et les seigneuries de La Roque et de Roquebrune pour lesquelles Bernard de La Roque rendit foi et hommage au comte d'Armagnac en 1409 n'étaient que des champs qu'ils labourèrent souvent de leurs mains.» Roquebrune, *idem*, p.44.

³⁸ Nous soulignons pour démontrer que les mêmes noms reviennent dans notre corpus.

formait là un autre clan auquel le narrateur se solidarisait tout autant qu'à la famille.

Peut-être peut-on faire un lien entre l'évolution sémiotique de la famille dans les textes autobiographiques et le rapport de l'autobiographe avec le monde moderne. Un demi-siècle après Amédée Papineau, Borduas livre une autobiographie, tout à fait contemporaine au *Testament* de Roquebrune. À l'inverse de celui-ci, Borduas ne fait qu'effleurer le thème familial et ne touche qu'à sa descendance. L'ordre familial est ainsi complètement renversé et du même coup, le père de l'automatisme se solidarise davantage avec le champ social auquel il appartient qu'avec sa famille. De son côté Paul Toupin, quoiqu'il consacre un chapitre à sa grand-mère et à la mort de son père, déclarera qu'il est né des grands auteurs qu'il a lus. Mais la famille comme pôle qui rattache l'individu à un socle ne sera jamais aussi puissamment représentée que dans l'autobiographie de Gabrielle Roy. Chez cette écrivaine, quitter le foyer familial était l'équivalent d'emboîter le pas à la modernité. Nous le verrons plus en avant.

Paramètres de la modernité

Il est difficile de dater précisément les débuts du modernisme, dans une pensée universelle, sur les débuts du modernisme. Selon le *Littré*, la modernité commence avec la Renaissance, mais on sent bien que le dictionnaire s'appuie sur l'expérience française pour définir l'époque.

Chaque société vit au rythme de ses priorités et à la vitesse de ses embûches à dépasser. La modernité au Québec a suivi un parcours qui lui est propre. On ne peut placer sans discernement un point de maturation d'une société en l'arrimant sur l'histoire d'une autre collectivité. Le résultat serait extravagant. Il paraît absurde de parler de la Renaissance française comme l'entrée dans l'âge moderne du peuple québécois. Mais une démarche qui chercherait à retrouver des signes de la modernité dans une

société donnée pourrait retracer l'évolution d'une destinée collective. On ne passe pas du jour au lendemain d'un âge à un autre. Une longue et lente mutation des moeurs et des valeurs s'enclenche jusqu'à l'itération des pratiques afin qu'une nouvelle doxa s'impose naturellement, à la suite d'une rupture, mais en tablant sur la continuité.

Dans *La crise de la culture*, Hannah Arendt explique la coupure entre le monde traditionnel et la société moderne, par l'interprétation que font les deux types de société d'eux-mêmes. La société à détermination traditionnelle conjuguerait sa pensée à l'aide des écrits porteurs de Révélations ; la société moderne construirait plutôt ses valeurs à partir de l'explication. La première serait donc de l'ordre du divin, la seconde mettrait plutôt ses croyances dans la raison et la science pour expliquer l'univers et ses secrets. De son côté Heidegger propose cinq composantes pour déterminer la société moderne.³⁹ Prises dans l'ordre de leur manifestation dans l'histoire du Québec, elles se déclinaient à peu près ainsi :

- l'Histoire comme interprétation culturelle de l'homme
- l'arrivée de la technologie
- la pensée scientifique
- l'art perçu comme un esthétisme de la vie humaine
- le dépouillement des Dieux.

Quoique ces paramètres semblent à première vue loin de nos préoccupations autobiographiques, leur impact sur la conscience des individus pris isolément ou en collectivité est déterminant pour l'expression toute subjective de l'autobiographie. De son côté Habermas écrit :

D'une façon générale, les temps modernes sont caractérisés, selon Hegel, par la structure d'un rapport à soi qu'il appelle la subjectivité : «Le principe du monde moderne est, en général, la liberté de la subjectivité. Selon ce principe, tous les aspects essentiels donnés dans la totalité spirituelle se développent pour obtenir leurs droits respectifs.» Lorsque Hegel caractérise la

³⁹ Martin Heidegger, *Chemins qui mènent nulle part*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1990, p.99-100.

physionomie des temps nouveaux (ou du monde moderne), il explicite la «subjectivité» par la «liberté» et par la «réflexion».⁴⁰

Extirper l'être humain de sa condition collective c'est aussi le combat de l'autobiographie. À ses débuts, l'autobiographie est plus proche de l'essai dans lequel un narrateur homodiégétique raconte son expérience d'homme parmi les hommes sans trop pénétrer dans la sphère intérieure de la réflexion. Plus ce narrateur avance dans la modernité, plus c'est sa propre conscience qui devient le tissu narratif. À cet égard, on notera que l'autobiographie n'est pas figée dans un carcan à armature cadénassée. Au contraire, une fois la modernité conquise, l'autobiographie se saisira elle-même comme une expression réflexive et poussera la production littéraire dans un mode de narration réflexive. Toujours proches de l'évolution sociale, les modalités autobiographiques amènent le narrateur à s'aliéner à lui-même, lui-même produit de l'écrit, production de l'esprit qui se saisit en se produisant.

Dans la mesure où la modernité s'éveille à la conscience de soi, on voit surgir un besoin de trouver en soi-même ses propres garanties, que Hegel interprète comme un besoin de philosophie. Selon lui, la philosophie se voit désormais chargée de traduire en pensées le temps *qui est le sien*, autrement dit les temps modernes. Hegel est même convaincu qu'il est impossible, hors du concept de modernité, de parvenir au concept par lequel la philosophie se saisit elle-même.⁴¹

Le principe d'une philosophie qui «se saisit elle-même» ressemble étonnamment à cette littérature de la post-modernité où l'auteur produit un discours qui se saisit comme le produit de son discours. L'autofiction met en effet très souvent en scène l'auteur dans l'action d'écrire ; et le théoricien à l'autre bout de la communication confirme comme le poète que *Je est un autre*. Dans un récent ouvrage, Gérard Genette⁴² ne montre-t-il pas que dire Je, c'est déjà prendre position par rapport à soi ?

⁴⁰ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p.19.

⁴¹ *Idem*.

⁴² Gérard Genette, *Métalepse*, Paris, Seuil, 2005.

Si cet échange avec les philosophes n'a pas encore convaincu que l'autobiographie est une des expressions littéraires qui colle le mieux à la modernité, soulignons en dernier argument, que les premiers artisans du mode autobiographique sont souvent des acteurs impliqués dans les champs paramétriques de la modernité. Lionel Groulx était historien, Georges Bouchard croyait à la technologie et à la science pour dompter la nature, Marie-Victorin privilégiait la science comme explication de monde, Borduas appelait un art nouveau et déjà Chiniquy exigeait un nouveau rapport avec Dieu. Il nous faut donc nous rendre à l'évidence : c'est par la modernité que les modalités autobiographiques font irruption dans le champ littéraire québécois.

L'histoire

Le monde traditionnel, comme l'indique sa désignation, se constitue autour de pratiques et de valeurs reconnues comme telles par la société. Au Québec, ce type de société fut largement marqué par le discours religieux, ou pour employer l'expression d'Arendt, l'explication du monde venait à la population par la cohésion du discours de la Révélation. Les rites catholiques punctuaient le quotidien et l'individu évoluait dans le cadre imposé par les représentants de Rome. À première vue, ceux-ci résisteront à l'arrivée de la modernité, mais quand on y regarde de plus près, il apparaît qu'au tournant du XXe siècle une négociation s'entame entre les forces traditionnelles et celles qui portent le projet de la modernité. Comme si à l'intérieur même du clergé, des forces tentaient de régénérer le discours et acceptaient le fruit de la réflexion humaine, apparemment incompatibles avec le monde ordonné de la Révélation.

Est-il possible de prendre *l'Histoire du Canada* de François-Xavier Garneau comme la première expression de notre modernité ? Si on ne répond pas par l'affirmative, force est de constater, par ailleurs, qu'il y a bien dans cette œuvre tous les éléments utiles à la responsabilisation de l'homme, partie prenante de son monde d'hommes. Car l'histoire explique l'homme, non

plus par la Providence, mais par les actions posées par l'homme, et cette charge explicative fut telle, qu'il y eut tentative par les acteurs du monde sacré de se réapproprier du discours sécularisé.

Nous n'oublierons jamais l'impression profonde que produisit sur nos jeunes imaginations d'étudiants, l'apparition de *l'Histoire du Canada* de M. Garneau. Ce livre était une révélation pour nous. Cette clarté lumineuse qui se levait tout à coup sur un sol vierge, et nous en découvrait la richesse et la puissante végétation, les monuments et les souvenirs, nous ravissaient d'étonnement autant que d'admiration. Que de fois ne nous sommes-nous pas dit, avec transport, à l'aspect des larges perspectives qui s'ouvraient devant nous : cette terre si belle, si luxuriante est celle que nous foulons sous nos pieds, c'est le sol de la patrie.⁴³

Peu de livres dans une société traditionnelle peuvent se vanter d'être aussi fondamentaux que les saintes écritures. Quel que soit le type de religion auquel on se réfère, les écrits sacrés sont sacrés précisément parce qu'ils sont inspirés des dieux. Le début des mythes c'est le début de l'apodictique. La vérité s'impose simplement parce qu'elle se dit. Comme dit Eliade, «une fois 'dit', c'est à dire révélé, le mythe devient vérité apodictique : il fonde la vérité absolue».⁴⁴ On doit noter dans la citation de Casgrain à quel point il rapproche le livre de Garneau de l'univers du sacré. Quand il accompagne *l'Histoire du Canada* de l'épithète de «révélation», il ne fait pas que l'encenser. Nous sommes au XIXe siècle, un représentant du clergé n'emploie pas alors le mot «révélation» sans lui donner l'esprit qui émane des espaces sacrés. «Cette clarté lumineuse qui se levait tout à coup sur un sol vierge» insiste aussi sur l'aspect fondateur du livre, tout en inscrivant l'esthétique de sa critique dans une logique du terroir. Par le récit qui la constituait, la patrie de Garneau devenait une entité symboliquement forte, responsable de sa propre liberté, une liberté d'hommes.

⁴³ H.R. Casgrain dans Fernand Dumont, «Idéologie et conscience historique», *op. cit.*, p.75.

⁴⁴ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1965, p.82.

Dans son *Histoire du Canada français*, Lionel Groulx n'est guère plus modeste que Casgrain et voit avec l'*Histoire* de Garneau l'expression d'un miracle et contribue par conséquent à insérer le discours de Garneau dans une logique de mythe fondateur de l'identité québécoise.

En vérité, dit-il, la pensée canadienne ne touche qu'un sommet, et c'est avec l'*Histoire du Canada* de François-Xavier Garneau. Après les petits manuels squelettiques de Jos. Perrault, simples copies ou décalques de Charlevoix et de W. Smith ; après l'histoire bureaucratique de Michel Bibaud, si largement empruntée celle-là aussi à Charlevoix, l'*Histoire* de Garneau, publiée entre 1845 et 1848, est une sorte de miracle. On comprend l'émotion des contemporains. Même après 1842 le désarroi était resté grand dans les esprits. Un peuple désarmé cherchait des points d'appui, sa ligne de vie, son être historique. Voici qu'un historien de race les lui dévoilait dans une impressionnante majesté.⁴⁵

Révélation et miracle sont au cœur de la critique cléricale pour l'œuvre laïque et pourtant libérale de Garneau. Le clergé sait reconnaître ce bloc erratique comme la pierre angulaire de ce que nous avons été, de ce que nous sommes, de notre vouloir être. En laissant deux des intellectuels catholiques les plus connus de leur époque s'exprimer favorablement, le clergé légitimait l'interprétation historique de Garneau, lequel cochant la première case des cinq étapes à franchir pour atteindre un esprit moderne. Nous verrons cependant au quatrième chapitre que cette reconnaissance s'est obtenue à la faveur d'un projet qui ralentissait paradoxalement les ardeurs des Modernes.

Évidemment la société québécoise n'abandonnait pas d'un seul coup l'esprit traditionnel. Disons seulement que Garneau permit de faire consensus et de lancer un nouveau mode d'explication. Comme une tangente qui se dessine au centre du monde traditionnel et qui dresse une oblique vers la modernité et ses nouvelles valeurs. Encore loin de la subjectivité, le discours de Garneau suggère néanmoins de projeter l'homme dans

⁴⁵ Lionel Groulx, *Histoire du Canada français II*, Montréal, Fides, 1960, p. 224.

l'interaction avec ses semblables. En plus de faire ressortir le destin d'une collectivité spécifique qui n'avait jusqu'à ce jour que la chrétienne condition de l'homme universel pour expliquer son parcours.

Sciences et technologies

Arrivent ensuite sciences et technologie comme nouveaux paradigmes de la modernité. Et si la raison est perçue au départ comme un instrument du diable, un outil qui conteste la Révélation, c'est plutôt une sorte de négociation entre les parties laïques et cléricales qui s'entame au début du XXe siècle. Les forces de l'ordre de Rome ne pourront plus refuser que le Québec emboîte le pas à un monde expliqué par la science. Rappelons que pendant que d'autres sociétés occidentales cherchaient des explications raisonnées au milieu du siècle précédent, les membres de l'Institut canadien de Montréal connaissaient l'ire de l'Archevêque et les Québécois durent attendre que la raison ne soit plus une menace à l'équilibre du monde révélé. Pour le diacre, la raison est soupçonnée de développer le moi, elle devient par conséquent l'ennemie jurée de la Révélation. Or toute la magie du monde sacré devient vulnérable quand la raison s'exprime. Dans sa lettre contre les journaux libéraux, Bourget écrit :

La liberté d'opinions n'est donc rien autre que la liberté de l'erreur, qui donne la mort à l'âme, qui ne peut vivre que de la vérité. Ainsi tout journal qui fait profession de la liberté d'opinions, fait marcher ses lecteurs dans les voies de l'erreur, qui mène les sociétés comme les particuliers à la ruine et à la mort. [...] cette conquête de la raison, qui est ce fatal rationalisme du jour, qui met la raison de l'homme au-dessus de la raison de Dieu, que la foi nous apprend à adorer, quoique nous ne puissions pas la comprendre. Que de blasphèmes dans ce peu de mots !⁴⁶

Faire appel à la raison c'est passer à l'individu l'étendard de la liberté, terreau fertile pour le moi, un moi qui, sans le soutien d'un directeur de

⁴⁶ Ignace Bourget, «Le journal libéral et le patriotisme religieux», lettre pastorale datée du 31 mai 1858 dans René Dionne, *La patrie littéraire, anthologie de littérature québécoise 1760-1895*, Montréal, La Presse, 1978, p.278-280.

conscience, ne peut qu'enfanter l'erreur fatale. C'est bien ce qu'annonce *la Minerve* :

Vous êtes les représentants de l'esprit philosophique et du rationalisme ; voilà ce que vous êtes. Votre drapeau est celui de l'impiété ; liberté d'examen et de penser, voilà votre devise. C'est pourquoi nous vous répudions. Vous croyez à la toute puissance de la raison, vous déclarez que le courant régénérateur et civilisateur émane de la pensée et de la philosophie, et nous, nous prétendons que la raison seule ne peut enfanter que l'erreur et conduire les sociétés à l'abyme.⁴⁷

La littérature intime émane de cette «liberté d'examen et de penser» tant conspuée par Mgr Bourget, tant privilégiée par les membres de l'Institut canadien. Loin, très loin du catéchisme, les esprits s'éclairent parfois avec des besoins dont les seules œuvres acceptées par les offices des bon livres ne suffisent plus. Alors on cherche au-delà des limites permises. Et parfois, on prend la plume et on enfante l'erreur de penser par soi-même, de chercher à comprendre sa propre nature qui pousse l'individu vers le mal. Et se faisant justice soi-même, on repousse le mal en donnant un peu plus de place au bien, celui qui n'est pas écrit dans le catéchisme, celui dont on s'accuse au confessionnal, celui qui donne du souffle à l'individu qui commençait à suffoquer dans son habit de première communion. Alors on écrit, pour soi, pour ne pas être condamné, et on range son cahier pour que personne ne découvre ce bien par delà le mal, ce bien d'être soi. Les menaces que soupçonne Bourget sont bien présentes. Le libre examen et la libre pensée peuvent aisément détourner le fidèle de ses obligations. La science peut offrir un monde raisonné plutôt que révélé, et l'air de ses mélopées n'est peut-être pas que les chants trompeurs des sirènes. Si la collectivité est lente à se détourner de ses croyances millénaires, l'individu, lui, peut en un éclair s'élever et refuser l'autorité en laquelle il croyait encore hier. Se saisir, c'est aussi saisir l'autre, c'est surtout s'en détacher.

⁴⁷ *La Minerve* cité dans Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec 1760-1896*, Montréal, Fides, 2000, p.342-343.

Au moment où l'industrialisation amène avec elle une vague technologique au Québec, le vieux tissu social est rudement mis à l'épreuve. Ainsi, les données du recensement de 1921 confirment une tendance déjà claire depuis quelques années, on fait face au Québec à un phénomène de migration massive vers les cités. Et le lecteur ne doit pas sous-estimer l'impact ressenti par celui qui sort de l'univers paysan pour entrer dans l'univers urbain et industriel. Richard Sennett exprime d'ailleurs ainsi la coupure radicale qu'affronte celui qui quitte la tradition centenaire de l'univers paysan : «Quand les gens rompaient leurs liens familiaux pour aller vivre en ville, noms de famille, associations et traditions ne servaient plus à rien.»⁴⁸ Plus aucun repère, certes, mais l'équipe de Philippe Ariès en revanche souligne que cette époque où les familles éclatent par nécessité économique est aussi celle qui voit naître la correspondance entre les éléments de la famille. Or la communication par missives, l'échange épistolaire est une forme d'écriture du moi, une écriture qui sonde les consciences. La distance impose une redéfinition des rapports entre les individus d'un même clan. Nouveau rapport basé sur l'expérience humaine, la correspondance soulage d'abord les froissements de l'âme et cherche également à connaître l'autre versant de l'expérience partagée. Certains des autobiographes étudiés dans cette thèse n'hésitent d'ailleurs pas à incorporer des lettres des parents, afin que le lecteur saisisse mieux la structure du microcosme originaire.⁴⁹

La société canadienne-française est donc en pleine mutation, et Norbert Elias démontre comment le passage d'un mode d'existence à une réalité nouvelle provoque des difficultés d'intégration, à partir desquelles naissent «des conflits d'engagement moral et des conflits de conscience qui sont en même temps des conflits de l'identité personnelle.»⁵⁰ Quitter la petite ville de campagne ou le petit village pour rejoindre la masse urbaine où évoluent des anonymes sans visage, déstabilisent les valeurs propres de l'individu.

⁴⁸ Richard Sennett, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979, p. 57.

⁴⁹ On pense ici à Simonne Monet Chartrand dans *Ma vie comme rivière* ou à Jean-Paul Fillion dans *Saint-André-Avelin*.

⁵⁰ Norbert Elias, *La société des individus*, Paris, Fayard, Agora Pocket, 1991, p. 235.

Isolé et loin des siens, l'émigrant s'en remet à sa plume. Marie-Andrée Beaudet a récemment démontré à quel point l'arrivée à Montréal de Gaston Miron fut synonyme d'une épreuve personnelle qui ébranlait tous ses repères identitaires et qui le ramenait vers les pas de son enfance.

C'est le choc de la ville qui semble ramener le jeune citadin à l'évocation nostalgique de l'harmonie et des joies pures de l'enfance et lui faire prendre l'exacte mesure de la déchirure qui s'est produite dans l'ordre du temps [...].⁵¹

Rappeler à ce moment de la démonstration les propos de Gusdorf, n'est pas inutile. Entre les propos d'Elias et ceux de Gusdorf, il y a une zone commune qui explique l'émergence d'une littérature intime : «le commencement des écritures du moi correspond toujours à une crise de la personnalité».⁵²

Un premier mouvement autobiographique ?

De façon générale, l'autobiographie se constitue autour d'un pronom personnel. Comme dit Gusdorf, il s'agit de «la littérature à la première personne». Or la fin des années 1910 et le début de la décennie 1920 apportent une nouvelle forme d'expression au Québec. Ni tout à fait roman ou nouvelles, ni tout à fait autobiographie, ce courant exprime tout de même la subjectivité, un moi tourné vers le passé. Certains auteurs iront jusqu'à entériner le pacte autobiographique, pendant que d'autres, plus modestes, laisseront simplement supposer que les instances narratives se rassemblent sous la même identité. Mais cette identité se saisit dans la mouvance. Le pays de l'enfance refait surface dans cette subjectivité qui s'anime et l'écrivain constate la différence des mœurs et des paysages. Là, il y avait un ruisseau, un verger ; aujourd'hui, une route a avalé l'eau du

⁵¹ Marie-Andrée Beaudet, «Gaston Miron ou le laboratoire des écritures du moi (1947-1953)» dans *Tangence*, numéro 78, été 2005, p. 122.

⁵² Georges Gusdorf déjà cité, voir note 19 de l'introduction.

ruisseau et un quartier n'a laissé aucune trace des arbres fruitiers. Suis-je le même quand je ne reconnais même plus la société de mon enfance ? Difficilement puisque ma personne est aussi déterminée par mon environnement. L'espace grave son souvenir dans la mémoire. Issu d'un monde traditionnel, l'individu se construit par et pour son espace social, dont les desseins collectif et individuel sont intimement liés, et si cette société se perd dans son cheminement, l'individu ne s'y reconnaît plus. L'individu en crise s'arrête et tente de retenir en mots le mouvement qui balaie les poussières oubliées.

Or les crises de personnalité vont rarement sans le souvenir de jours meilleurs. Quelque part, dans le continent intérieur, on se rappelle d'un pays dominé par le calme et la sérénité. D'une rive proche de l'auteur, la caravelle exploratrice cherche alors à retrouver le chemin, le canal qui ramènera l'âme au pays de rêve. Pour le voyageur intérieur, tout est matière à questionnement, tout peut provoquer le besoin de se rappeler. Chez l'un la madeleine délivre un passeport vers le monde disparu, chez l'autre un vieux râteau tout rouillé rappelle le temps qui passe, la campagne d'autrefois.

Le départ de la campagne, le lent processus vers l'industrialisation ouvrent des voies multiples au bout desquelles l'individu se rappelle des choses et des fonctions sociales qui naguère avaient dans l'organisation quotidienne une importance capitale. En plus d'épouser peu à peu le modèle social des pays développés, économiquement parlant à tout le moins, le Québec voit cependant le français se marginaliser dans le processus d'industrialisation. Déjà qu'il était maltraité à l'extérieur de ses frontières et qu'en 1910, on savait que l'évêque de Westminster cherchait à restreindre l'usage du français dans les églises canadiennes; l'économie, sous la responsabilité des anglophones, allait stimuler à son tour un sentiment de déperdition linguistique. Les intellectuels répondront par la valorisation de la langue française au Canada et les auteurs par un étrange petit genre littéraire, le récit terroiriste, qui exaltera la réalité canadienne-française de leur

jeunesse. Mais ce qui intéresse particulièrement notre propos, c'est que cet engouement pour les vieilles choses est accompagné d'une vague de textes écrits à la première personne, une personne parfois autobiographique qui contemple les artefacts de son passé. À cet égard, il serait peut-être juste d'avancer qu'il s'agit d'un mouvement pré-autobiographique.

Cet intérêt pour le français canadien s'accompagne d'un engouement pour les vieilles choses et les coutumes anciennes et donne naissance à un genre littéraire hybride ni tout à fait conte, ni tout à fait poésie. Par l'intermédiaire des grands-parents, qui se racontent, il remonte aux temps mythiques des origines. Il exploite le lyrisme de la fuite du temps, en déplorant l'avènement de nouvelles techniques et de l'esprit moderne.⁵³

Camille Roy sera celui qui lancera le mouvement avec un court récit intitulé «Le Vieux hangar» (1913), Lionel Groulx emboîtera le pas avec ses *Rapaillages* (1916). Si la grande majorité de ces textes reflète la nostalgie du temps qui passe, et si elle critique une société qui s'abandonne au profit d'une autre, certains ouvrages ne sont pas nécessairement sévères face à leur nouvelle réalité. On pense entre autres à G.E. Marquis qui emprunte les chemins de la ville pour retourner aux *Sources canadiennes*. Chez cet auteur, le paysage urbain ne conclut pas nécessairement un pacte avec le mal, au contraire, la modernité trouve sa place et son esthétisme.

À la suite de la canicule de juillet 1916, l'auteur fait preuve de générosité à l'égard de ses lecteurs et indique le secteur de la ville dans lequel il se réfugia pour se rafraîchir. À l'ombre des grands arbres, près de la statue de Louis Hébert, dans le parc situé au bout de la porte de la Montagne, l'auteur observe à mi-chemin entre la haute et la basse ville le mouvement des hommes. Lorsque le beffroi de l'Hôtel de ville sonne les vingt heures, le personnage rentre doucement chez-lui.

Les lampes électriques y font tout à coup renaître une clarté opaline et douce, tamisée qu'elle est par le feuillage dru des arbres, dont la chevelure s'enchevêtre.

⁵³ Maurice Lemire [Dir.], *DOLQ*, tome II, 1900-1939, *op. cit.*, p. XXII.

Dans le calme de la nuit naissante, on entend le prélude d'un concert nocturne qui s'élève de la terrasse. Et les couples s'y rendent par milliers, comme des phalènes attirées par la flamme d'un feu de Bengale.⁵⁴

Le lecteur s'étonne ici du ton qui donne à la ville un caractère presque bucolique où même l'éclairage électrique n'a rien de criant, ni de grossier. Il est important de souligner que les textes auxquels se réfère le *DOLQ* pour désigner le mouvement des Vieilles choses tendent largement à exalter le monde paysan comme à vilipender la ville et la technologie moderne. Les vrais Canadiens sont terriens, leur passé est paysan et c'est dans les campagnes que survivent les traditions. Dans *Les choses qui s'en vont...*, le Frère Gilles ne dit-il pas à cet égard que :

Dieu, la langue, la terre. Voilà les trois parties mélodiques et de tonalités diverses du même chœur qui exécute l'hymne de nos traditions nationales. Tradition de la Foi qui se renouvelle à mesure que nous la vivons. Tradition de la parlure qui en fut le premier véhicule et qui en demeure la jalouse dépositaire et la gardienne vigilante. Tradition des sains labeurs du sol qui a formé la génération honnête autant que féconde et robuste dont nous sommes fiers d'être les descendants. Toutes traditions qui sont la source de cette force expansive, de ces énergies exubérantes auxquelles vient s'abreuver le progrès du peuple et loin desquelles il ne saurait que dégénérer en se déshonorant.⁵⁵

Au tournant des années 1920, l'individu est toujours lié aux traditions ancestrales qui lui viennent bien sûr de son père et de sa mère mais aussi et surtout de l'histoire de tout un peuple. Comme la sainte trinité, le mot «tradition» revient trois fois en majuscule dans ce bref passage du Frère Gilles. Et franchir le pas de la modernité, c'est aussi risquer le déshonneur.

⁵⁴ G.E. Marquis, *Aux sources canadiennes*, Québec, 1918, p.86-87.

⁵⁵ Frère Gilles, *Les choses qui s'en vont...*, Montréal, Granger Frères, 1945, p.136-137. La première édition est datée de 1918.

Le texte nous rappelle que c'est dans le collectif que l'individu prend ancrage et c'est à partir de la bonne vieille terre traditionnelle que se nourrissent ses racines. Le frère Gilles vient lui aussi dans l'oasis de Marquis. Il y énoncera son credo dans les traditions par le biais des statues qui rappellent le profil de trois héros de la nation québécoise : Mgr de Laval, Champlain et Louis Hébert. La tradition, auparavant gardée par la religion, se vit maintenant aussi dans le monde laïc par l'émission d'un discours historiciste, ouvert à toutes les voix, appelé par toutes les muses. La ville peut ainsi devenir le siège de l'histoire et le véhicule que l'on emprunte pour retourner aux sources canadiennes. Du haut de la citadelle, le fleuve devient le théâtre du modernisme qui efface et parfois croise la tradition, et le cap Diamant offre la scène des plus illustres épopées canadiennes-françaises. Dans la recherche anamnésique et autobiographique qui anime l'auteur, c'est le cinéma de ses ancêtres qui déroule sa pellicule, un film dans lequel il prendra par procuration la place des héros de la colonie. Comme un fantôme de soi dans le passé de la tradition historique.

Des vapeurs de toutes dimensions, depuis le bateau-mouche jusqu'au paquebot transatlantique, le sillonnent de haut en bas. Les bateaux passeurs s'y croisent régulièrement tous les quarts d'heure. De temps à autre, un remorqueur hale à sa suite une longue théorie de barges ou de radeaux. Rarement voit-on se dessiner une voile sur ces flots bleus. La vapeur et l'essence ont tué la voile.

[...]

Penché sur la balustrade du kiosque, je regarde dans le vide, pendant que ma pensée rétablit quelques unes des scènes qui se déroulèrent jadis sur ce rocher, et que réapparaissent les acteurs qui furent à l'affiche.

Les trois-quarts de l'épopée canadienne se sont déroulés sur le cap Diamant et, nulle part ailleurs en la Nouvelle-France, l'historien ou le peintre ne trouverait un endroit plus évocateur de hauts faits à raconter ou à peindre.

[...]

Il me semble entendre le verbe sonore et chaud de Michel Alain Chartier de Lotbinière, défendant la cause du rétablissement officiel de notre langue maternelle et de

l'emploi du français à l'égal de l'anglais dans la publication des documents officiels. Le peintre Charles Huot, dans son tableau de l'Assemblée législative, a reproduit cette scène avec un souci de la vérité [...]⁵⁶

On ne peut ignorer à quel point le projet de la modernité profane s'organise par le biais du discours historiciste. Ainsi la statue du fondateur de la ville de Québec offerte en 1908, ainsi la statue de Mgr de Laval qui veut également marquer la présence de l'église depuis trois siècles, ainsi la toile d'Huot qui exprime par un autre médium le passé profane ; toutes ces manifestations inscrivent le passé dans l'enceinte de la ville, et marquent elles-mêmes ces jours déchus, comme une vieille chose dont on doit se souvenir. Ce faisant, une nouvelle forme de tradition émerge dans la ville où le passé côtoie le présent, comme un partage des espaces au profit de la société de demain.

À d'autres égards, Georges Bouchard exploite aussi ce passage où les mondes laïc et cléricale vivent davantage de partage que de confrontation. Sous le regard attendri de Bouchard, les *Vieilles choses, vieilles gens* revivent et se faufilent à travers les mots de l'auteur nostalgique, pour qui l'industrialisation a fait disparaître les fonctions sociales qui animaient auparavant le cœur des villages. Le passé revit dans un retour du moi, focalisateur de saynètes quotidiennes où l'ordre était harmonieux. Notons comment l'église dans le souvenir de Bouchard n'est plus seulement l'âtre de la parole sacrée, mais le foyer du bavardage laïc.

L'église, c'est la première émotion d'un enfant de chœur, ou le premier pas de clerc ; c'est le conseil toujours paternel du curé ou la réprimande du bedeau ; c'est encore le vieux chantre à la voix chevrotante, c'est le marguillier passant la tasse ou le crieur faisant vendre des produits pour les âmes. Ce sont ces sorties de messe interminables avec les amis et les parents à l'issue de l'office divin.⁵⁷

⁵⁶ G.E. Marquis, *op. cit.*, p. 80-82.

⁵⁷ Georges Bouchard, *Vieilles choses, vieilles gens*, Montréal, Granger Frères, 1943, p.22. Il s'agit de la cinquième édition d'un livre qui parut la première fois en 1926.

Les personnages par qui le cœur du village scandait autrefois son rythme sont tous rappelés amicalement par Bouchard et revivent le temps d'un souvenir, d'une impression. Tantôt c'est le curé qui n'aura rien de solennel, «une des plus touchantes figures de notre civilisation moderne»,⁵⁸ tantôt le «bedeau d'autrefois répondait aux exigences de l'époque et sa figure sympathique s'harmonisait avec le reste de la société.»⁵⁹ C'est bien le bilan, le livre de compte qui revient ici et qui prend le pouls de la société moderne. C'est la société d'hier qui évalue les pas qu'elle a faits et qui critique, dans la grande assemblée des actionnaires, les choix d'investissements. «La vie moderne, en faisant du bedeau un salarié régulier, a fait disparaître de nos campagnes une physionomie bien typique.»⁶⁰ Dans ce début de siècle, tous les métiers ante industriels deviennent des représentants de l'intimité, pris dans un sens autre que nous lui accordons aujourd'hui. Selon Riesman, les individus des sociétés traditionnelles étaient mieux appréciés par leurs compatriotes que les individus des sociétés modernes, puisqu'ils étaient associés à une fonction à la fois utile, préétablie et respectée par le cadre social. «Car dans une société basée sur la détermination traditionnelle, l'individu entretient avec les autres membres du groupe, des relations fonctionnelles bien définies.»⁶¹

Dans les *Vieilles choses*, hier et aujourd'hui se côtoient avec la même importance, Je est ce que je suis, mais aussi Je est ce que nous fûmes. Il n'est pas question dans ces textes de parler de l'intimité au sens que nous lui accordons aujourd'hui. Autant dans ses *Vieilles choses, vieilles gens* que dans ses *Premières semailles*, Georges Bouchard accole à l'intimité le sens de relation proche. La famille, les amis, et même les ancêtres donnent à l'intimité sa pleine valeur sémantique.

Le cas de Georges Bouchard est aussi intéressant en ce qu'il est probablement le premier scientifique à prendre la plume pour revenir sur le

⁵⁸ *Idem*, p.23.

⁵⁹ *Idem*, p.34.

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ David Riesman, *op. cit.*, p.33.

temps passé. Agronome de formation, il souhaite aussi par ses écrits convaincre les lecteurs qu'il est possible à mettre la science au profit de la tradition. La rhétorique est simple. La science de l'agronomie permet de mieux exploiter la terre comme elle permet aussi de mieux comprendre ce que seul Dieu pouvait expliquer jusqu'à maintenant. Les découvertes scientifiques offrent l'opportunité d'éclairer l'œuvre divine, mais elles ne doivent pas la remettre en question.

L'homme des champs sait modeler son jugement sur celui du Créateur, dont il entrevoit les manifestations dans la nature ; et il a la sagesse de conformer ses actions à celles d'une Providence qui ne lui échappe jamais.⁶²

Avec Bouchard il ne s'agit pas de rejeter en bloc la modernité mais plutôt de s'adapter à elle. Et il faut profiter des lumières que la science amène. Il en va de même pour le capitalisme qui au tournant du XXe siècle arrive au Québec avec ses industries, ses villes et son économie libérale. Bouchard a donc une vision globale du monde agricole. Il ne s'agit pas uniquement de comprendre par quel dispositif la terre produit ses fruits. Il faut aussi connaître la force que représente le monde agricole dans l'économie libérale montante. Une fois de plus la vie paysanne pourrait tirer profit des nouvelles dispositions auxquelles elle se heurtera, si elle refuse de s'engager dans la révolution sociale qui s'amorce en ce début de siècle.

L'agriculture est peut-être plus difficile à exalter sur le terrain économique, parce qu'elle est restée trop routinière. Que l'agriculteur mette autant de soin que l'industriel à connaître les méthodes et à acquérir les données modernes et progressives, et il verra bientôt son exploitation devenir prospère au plus haut point.⁶³

Loin de nous l'idée d'exagérer la part de modernité dans le mouvement des Vieilles choses. Cette école n'avait rien de progressiste. Cependant, il est

⁶² Georges Bouchard, *Premières semailles*, Québec, Département de l'Agriculture, 1917, p.17.

⁶³ *Idem*, p.18.

tout de même opportun de mettre en lumière quelques-unes des percées de l'esprit moderne chez ces intellectuels pourtant reconnus pour leur penchant conservateur. Dans un appel à la coopération qui précède le discours de Victor Barbeau, Bouchard lance du haut de sa chaire littéraire⁶⁴ un chant à la gloire des unions paysannes.

Associations-nous, c'est le moyen d'arriver à la suppression des fraudes et des intermédiaires dans les achats et les ventes. «L'union fait la force.» Sachons nous unir sur ce terrain agricole pour la défense de notre industrie rurale. Autrement, c'est l'émiettement des forces et le triomphe néfaste de l'individualisme et de l'industrialisme.⁶⁵

Sous la plume de Bouchard, ce n'est plus la paysannerie exaltée dans toute sa gratuité qui s'énonce. C'est plutôt le regard savant de l'universitaire, celui qui enrichit son examen à partir des institutions nombreuses qu'offre le monde de l'agronomie. Ainsi le décor des universités orne parfois l'espace des récits brefs associés aux *Vieilles choses*, les magazines spécialisés comme *Vie agricole et rurale* font leur apparition et les expositions agricoles trouvent aussi leur place dans ces historiettes. La sphère agricole est donc en mouvement vers la modernité, comme le reste de la société d'ailleurs, et Camille Roy, en signant la préface des *Premières semailles* donnait son aval à ce mouvement amorcé.

⁶⁴ On sera peut-être porté à croire que l'expression «littéraire» est ici exagérée. Mais il est important de souligner que les œuvres du courant des *Vieilles choses* s'inscrivent dans le projet littéraire de Camille Roy. De plus, le péritexte de ces œuvres est souvent indicatif d'une littérature qui s'affirme par ses propres institutions, comme s'il s'agissait au fond d'une volonté d'autonomie, un regard sur soi, un processus d'individuation. Il n'est pas vain à cet égard de souligner que l'abbé Camille Roy signe la préface de Bouchard. L'ouvrage de Marquis, quant à lui, porte en sous-titre la devise «Je puis mais n'épuise» que l'on retrouve inscrit dans le grand vitrail de la bibliothèque de l'Assemblée nationale, où Pamphile Lemay travailla pendant de nombreuses années. D'ailleurs dans ses *Vieilles choses, vieilles gens*, Bouchard cite Pamphile Lemay et Louis Mercier. Toujours dans le péritexte, le frère Gilles situe son travail dans la lignée de trois textes : «le Vieux hangar» de Camille Roy, *Chez-nous* d'Adjutor Rivard et *les Rapailages* de Lionel Groulx. Au surplus, le narrateur de la dernière nouvelle des *Rapailages* se rappelle petit où il s'enivrait d'*histoires héroïques* en lisant *François de Banville* de Joseph Marmette. Ce même Marmette qui avait, dans son roman à clé, mis en scène la bohème québécoise des Fréchette, Marmette et Faucher de Saint-Maurice. Enfin, le paysage de la Laurentie qui sera magnifiquement peint par Marie-Victorin débute par une préface d'Albert Ferland. Critique littéraire aguerrri, Ferland analyse *les Récits laurentiens* en faisant intervenir tantôt Octave Cermazie, tantôt Louis Hémon et Arthur Buies. À travers ces textes et ces références, ce sont les acteurs littéraires qui revendiquent à leur tour une lignée, une tradition.

⁶⁵ Georges Bouchard, *Premières semailles*, *op. cit.*, p.19.

Par ce procédé, on franchit tout de même, avec grand respect du sacré, une étape fondamentale dans l'évolution de la pensée sociale. Quand dans une communauté, le monde scientifique élabore son discours et explique les phénomènes qui apparaissent étranges aux yeux des non-initiés, une transition s'amorce. Ce n'est pas seulement la société qui s'industrialise, la campagne et ses phénomènes naturels qui s'expliquent, c'est la parole sacrée qui devient peu à peu superfétatoire et qui devra ajuster son discours pour justifier son existence. Plus la science s'imposera dans l'action, plus elle interviendra dans le domaine de Dieu, le seul qui jusqu'à maintenant avait un pouvoir sur la nature. Et à quelque étape de la réflexion scientifique, adviendra inévitablement la remise en question de l'immortalité de l'homme. La grande question philosophique qui ébranle la conscience humaine sera toujours celle de la mort. Et l'autobiographie est bien souvent la volonté de laisser une trace dans ce transit qu'est la vie. Sans trop extrapoler, on pourrait dire que la voix autobiographique est une façon de vaincre la mort en devenant comme Chateaubriand une voix d'outre-tombe.

Avec son histoire du Canada, François-Xavier Garneau posait l'être du Canadien dans la durée. À la suite du premier véritable historien du Québec, plusieurs autres auteurs ont aussi exalté les faits d'armes et les épopées des ancêtres. Avec les Vieilles choses, une histoire plus subjective s'écrit, une histoire basée sur l'expérience personnelle où non seulement on relate, mais à partir de laquelle on tente d'expliquer. Les études de Bouchard ont amené cet auteur des Vieilles choses à concevoir la nature comme un processus, comme une œuvre en praxis. À cet égard, le narrateur de «La terre ne meurt pas !», texte initial des *Premières semailles*, énonce des conseils de base pour améliorer le rendement du sol du Père Norbert. La terre ne meurt pas pour l'agronome, elle est un processus qui doit obéir à une rotation, «il faut rendre à la terre ce que les récoltes lui enlèvent.»⁶⁶ Pour Hannah Arendt, l'idée de processus est le grand

⁶⁶ *Idem*, p.10.

paradigme révélateur d'une modernité qui s'amorce. En effet le concept de processus contredit le caractère immuable des choses et met en cause l'idée du fugace, où rien n'est défini et où tous les éléments sont en mouvement. En focalisant le révolu, les auteurs des Vieilles choses expriment surtout le changement, le processus. L'histoire et la nature ne sont plus figées dans leur discours, elles deviennent des sciences à relais.

Le concept moderne d'un processus pénétrant l'histoire comme la nature sépare l'âge moderne du passé plus profondément qu'aucune autre idée. [...] Ce qu'implique le concept de processus est que le concret et le général, la chose ou l'événement singuliers et le sens universel se sont disjoints. Le processus, qui seul rend significatif tout ce qui lui arrive de charrier, a ainsi acquis un monopole d'universalité et de signification.⁶⁷

À l'instar d'Arendt, nous croyons qu'une certaine forme de disjonction entre le singulier et l'universel s'énonce dans le discours des Vieilles choses. Rien n'est peut-être plus significatif d'ailleurs que l'emploi du pronom Je qui veut raconter son expérience propre et qui rend compte de ce qui n'est plus. Ce Je n'est pas encore à se demander vers où le conduira le processus entamé, mais il est conscient d'être dans le mouvement, alors qu'hier encore il croyait vivre dans la permanence, dans l'ordre et la tradition. Le fait que ce soit Marie Victorin qui pousse le plus loin le discours autobiographique dans le mouvement des Vieilles choses n'est peut-être pas étranger au fait qu'il fut lui aussi un scientifique de la nature, et n'est peut-être pas étranger au fait qu'il jouisse d'une réputation enviable. Ce botaniste de réputation internationale inscrit également la nature dans le mouvement. Mais cette fois ce sera la main de l'homme qui changera la nature. À grands coups de hache, les Hamel détruiront le phare naturel, qu'était le grand orme plus que centenaire. Véritable bouée qui servait de repère aux voyageurs, l'orme s'anthropomorphise dans le verbe de Marie-Victorin. L'histoire de l'arbre est aussi celle des Hamel et quand le premier tombe, le patriarche suit la chute. Le sort de l'homme est lié à celui de la

⁶⁷ Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972., p.86-87.

nature. Une relation sensuelle se dessine entre l'arbre et le narrateur qui se souvient du géant.

L'orme des Hamel ! Je l'ai vu bien des fois et sous toutes les lumières. Je l'ai vu quand le printemps commençait à peine à tisser la gaze légère des jeunes feuilles, sans masquer encore la musculature puissante des grosses branches. Je l'ai vu aux petites heures, sensible à la prime caresse du soleil, accueillir avec un profond murmure la fine brise du matin.⁶⁸

Les *Récits laurentiens* forment une des œuvres les plus achevées des Vieilles choses. Parus d'abord en 1919, ils furent mainte fois réédités. L'extrait que l'on vient de lire est tiré du premier récit du recueil, lequel fut d'ailleurs salué par un prix littéraire. Toutefois, les textes qui attirèrent plus que tout autre notre attention furent les trois textes centraux qui ramènent le narrateur au temps de ses vacances d'été. Conrad Kirouac, alias Marie-Victorin, n'hésite pas à engager le pacte autobiographique dans ces souvenirs d'enfance passée à Saint-Norbert de Kamouraska. Il revoit ainsi son grand-père lui adresser la parole,

Quand, la première fois, j'arrivai à Saint-Norbert pour les vacances, et qu'après les embrassements d'usage, tante Phonsine s'en fut retournée à sa poêle où gémissait une crêpe au lard, grand-père, tout en bourrant sa pipe, me dit, moitié plaisant, moitié sérieux :

—Eh bien ! Conrad ! tu viens nous aider à cultiver, comme ça ?

—Oui, pépère, répondis-je timidement.⁶⁹

Dans cet échange entre le petit-fils et l'aïeul, le narrateur confirme la trinité des instances. Contrairement d'ailleurs à ce qu'affirme le narrateur, ce n'est pas timidement, mais avec fracas que les trois instances confirment leur identité. Narrateur, personnage et auteur sont homonymes. Les autres noms évoqués dans ces textes autobiographiques attestent également le caractère référentiel de l'œuvre.

⁶⁸ Marie-Victorin, *Récits laurentiens*, Montréal, Frères des écoles chrétiennes, 1942, p.8-9. La première édition est datée de 1919.

⁶⁹ *Idem*, p.62.

Marie-Victorin ne fait pas que rappeler les jours passés. Il ranime des personnes chères, des aïeux disparus. La nature chez lui est de toute évidence impliquée dans le mouvement de la vie, un mouvement sans fin qui se renouvelle, qui revient comme le souvenir à la surface de l'eau, où se superposent à l'image de l'enfant, celle de l'adulte et celle de Narcisse. La mort et la vie se complètent et se rejoignent dans la nature maternelle. À l'inverse de ce qu'on a pu lire dans «l'Orme des Hamel» toutefois, le prochain extrait illustre que le sort de la nature est lié au destin de l'homme.

Il suffit en vérité que l'homme déserte un lieu de la terre pour que tout évolue en beauté, que les angles s'adoucissent, que la mort elle-même se dérobe sous la montée sourde et régulière de la vie. Un tronc d'arbre se renverse-t-il en travers de l'eau qui court, sans tarder la légion minuscule des mousses monte du sol humide pour le couvrir d'une housse de velours brodée de menues dentelles végétales. Que de fois dans le demi-jour recueilli traversé en tous sens par les traînées d'or filtrant des feuillages, dans le silence peuplé de la pulsation enivrante de la vie, je me suis assis sur un de ces arbres morts ainsi parés par la nature maternelle. Les pieds dans l'eau glacée, les mains plongeant avec volupté dans les coussins de mousse, je me penchais longuement sur le miroir de l'eau où sur un fond de feuillage broché d'azur, une tête d'enfant, nimbée de paille blonde, rêvait ces chers et purs rêves des dix ans qu'on ne retrouve plus !... ⁷⁰

Plus que l'enfant auréolé, c'est la nature qui est célébrée sous la plume de Kirouac. Une nature magnifique quand l'homme n'intervient pas dans son processus évolutif. Dur jugement si l'on compare au mot d'ordre lancé par Bouchard qui, lui, souhaite plutôt mettre la science au service de la nature. Le botaniste se confronte à l'agronome. Même si on peut avoir l'impression que l'esprit moderne échappe davantage à Marie Victorin qu'à Bouchard, c'est dans le partage de la valeur scientifique que les deux hommes se rejoignent. La nature pour l'un comme pour l'autre est

⁷⁰ *Idem*, p.73, 75.

dorénavant éclairée des lumières de la pensée humaine. L'un souhaite un homme observateur, l'autre, plus pragmatique, trouve avantage à travailler le monde qu'il habite. La modernité est ici inscrite dans un combat entre l'homme et la Création. Quand l'homme déserte la nature, celle-ci recrée le tout premier jardin. Au fond ne pourrions-nous pas dire que le souvenir obéit à cette même logique, où par la magie de la re-création, la beauté s'installe dans le temps déserté ?

L'expression artistique

Nous venons de voir comment le discours historiciste devint la pierre angulaire de la société québécoise en mutation. À cette première manifestation d'un discours expliqué se sont adjointes l'arrivée de la technologie et l'explication du monde par les sciences. Trois composantes de la modernité, selon Heidegger. C'est ensuite au tour des acteurs du champ artistique d'accorder leurs pratiques à celles des Modernes. Dans l'entre-deux-guerres, un souffle progressiste au Québec soulève les voiles lourds de la tradition et impose une forme d'expression artistique plus personnelle.

Chez les littéraires, ce nouveau courant, porté entre autres par Anne Hébert, Alain Grandbois et Saint-Denys Garneau, rompt avec les traditions du passé et fait intervenir une recherche verbale dans l'univers du moi. Or, faire l'étude de la littérature intime, c'est aussi chercher le plus de manifestations possibles du pronom Je. Au terme d'une réflexion approfondie, Jacques Blais définit ainsi la voix poétique moderne :

Selon des caractéristiques assez généralement admises maintenant en rapport avec cette action, nous considérons comme «moderne», pour le XXe siècle, tout poète qui introduit dans le monde de l'insolite et du merveilleux par des recherches sur le langage. Au départ, il tient les conventions pour nulles et nuisibles. De même qu'il se méfie des mots traditionnellement considérés comme «poétiques», des termes trop univoques, des rythmes stéréotypés, des figures ornementales et des poncifs d'écoles, il récuse également

le bien-fondé des contenus idéologiques tout faits. À ses yeux, la poésie n'est ni un divertissement d'esthète ni un instrument de propagande. C'est un acte par lequel l'homme tente de transgresser les limites étroites et misérables de sa condition et part en quête de la vraie vie, qui est ailleurs, d'un autre soi-même, qui serait un *Je*. Convaincu que chaque événement de l'homme signifie autre chose, il veut en rendre visibles, perceptibles, les aspects secrets.⁷¹

Ce qui frappe c'est l'apparent besoin qu'ont ces poètes de responsabiliser l'homme dans son univers d'homme et de trouver sa vérité dans les mots. Cette nouvelle démarche où le poète refuse les poncifs, les stéréotypes, les idéologies le porte inévitablement à se situer face à ce que la collectivité entend comme bien-fondé. C'est la voix du *Je* qui s'élève tout naturellement et qui s'oppose à ce que Nous croit être juste.

Les vieilles règles et leur primauté ont fait taire Crémazie ; pour qui la poésie pouvait aspirer à beaucoup plus. Comme un écho, le texte de Jacques Blais semble répondre et donner raison au vieux poète exilé qui écrivait à Casgrain, tout en le mettant en porte à faux avec les écrivains québécois de son époque :

Il faut bien le dire, dans notre pays on n'a pas le goût très délicat en fait de poésie. Faites rimer un certain nombre de fois *gloire* avec *victoire*, *aïeux* avec *glorieux*. *France* avec *espérance* ; entremêlez le tout à la flamme du patriotisme ; et servez chaud. Tout le monde dira que c'est magnifique.⁷²

Les règles, par essence, briment la liberté d'expression et placent le discours dans un espace contrôlé, voire censuré. Or l'artiste moderne cherche sa propre vérité dans la toute contingente réalité. L'Histoire de l'art québécois fait souvent commencer la modernité avec Borduas. Ce simple nom fait trembler les règles et les postulats établis d'une société sclérosée. Et si on appelait à renfort Adrien Hébert on verrait que bien avant l'auteur

⁷¹ Jacques Blais, *De l'ordre et de l'aventure*, Québec, PUL, 1975, p.5-6.

⁷² Octave Crémazie à l'abbé Casgrain, lettre datée du 29 janvier 1867; dans René Dionne, *La patrie littéraire*, *op.cit.*, p. 264.

du *Refus global*, la modernité s'esquissait déjà sur les toiles, et que l'ordre établi n'effrayait plus les artistes. À l'instar de Georges Bouchard qui découvrait les mots pour peindre en beau les paysages urbains, les peintres trouvaient enfin dans la ville une esthétique qui rejoignait les pathos. Ce faisant, les tables de la convention se déchirèrent et un langage nouveau émergea. Affirmer sa parole dans la convention c'est surtout s'exprimer dans un cadre où tous les pôles sont préalablement définis. Celui qui au contraire peaufine son art et qui tente de libérer le vers sclérosé du même coup lime les barreaux de sa cage, et crée en même temps qu'un poème une brèche par laquelle coule une lumière nouvelle. Libérer le poème, c'est aussi libérer sa propre voix. À cet égard, l'âge moderne ne demande pas au poète de dire ce qu'il voit autour de lui, mais de faire un avec les objets qu'il découvre dans sa quête. Et lorsque l'objet de sa recherche est le sujet qui s'énonce, les mots font corps avec l'expérience intérieure. Descendre au fond des choses pour le moderne c'est pénétrer dans le tissu même des mots et leur donner pleine liberté de s'associer avec qui bon leur semble, afin de faire exploser les alganons qui en limitaient le mouvement. En portant le poème à la lumière, le lecteur découvre en filigrane, inscrite dans le textile du papier la conscience même du poète. Les mots deviennent alors la matière de la conscience. Les réseaux stylistiques et lexicaux composent peu à peu un nouveau système aux antipodes des poncifs de son époque. C'est d'ailleurs l'ordre propre au jeu du poète qui intéresse le lecteur moderne. N'est-ce pas en ce sens par souci de respecter le nouvel ordre poétique que le tout premier texte de *Regards et jeux dans l'espace* interdit au narrataire de briser la disposition des objets qui construisent le monde de l'enfant ? L'expression, l'imagerie même de ce poème confirme qu'un nouveau jour se lève, qu'une nouvelle lumière éclaire cette société que l'on a appelée trop souvent par abus de langage la Grande noirceur.

Mais c'est dans la pénombre que les poinsettias se régénèrent et que le vin mûrit. Cette époque dite de la Grande noirceur vivait en fait un bouleversement de fond qui allait éclater et rendre à la société québécoise l'expression la plus concrète de sa société. On définit la Révolution

tranquille comme étant le moment où les forces ont fait exploser le monde traditionaliste. Certes il y eut débâcle, mais la rumeur grondait déjà bien avant. Comme chaque printemps, celui de 1960 délivrait le fleuve des embâcles qu'il s'était lui-même créés. Mais le courant était plus chargé qu'à l'habitude. D'ouest en est, ce printemps allait animer un nouveau jardin, un jardin que l'on avait soi-même cultivé dans lequel Dieu n'aurait pratiquement plus mot à dire. L'Éden revisité. Ils entrèrent dans ce jardin, ils s'appelaient Canadiens français, ils en sortirent en portant le nom de Québécois. Un nouveau peuple était né, une loi Combes tacite séparait l'état de l'église. Du haut de sa montagne Zarathoustra est descendu, il sourit, il vit que c'était bon.

Mais pour que Zarathoustra soit heureux, il fallait laisser un peu de fantastique entrer dans les mœurs littéraires. On pense ici au rêve de Max Hubert dans *les Demi-civilisés*. Sur une colline on avait pendu la liberté et Hubert pris d'une rage soudaine et incontrôlée réussit à libérer la liberté.

Celle-ci vivait encore et souriait malgré ses blessures.
Je la pris par la main et l'entraînai dans ce pays maudit
que je venais de traverser.

Sur mon passage, les arbres repoussaient, les brins
d'herbes renaissaient, les fleurs s'ouvraient, les
monuments de la sottise croulaient et les écriteaux
infâmes tombaient avec fracas. Par enchantement, on
voyait fuir les pestilences et surgir de la terre régénérée la
pensée, l'art, la beauté et la joie.⁷³

C'est presque sur le même ton que Borduas entonne l'appel à la liberté de créer dans ses *Projections libérantes*, première véritable autobiographie québécoise du XXe siècle. «Un sursis est accordé à la misère noire prochaine. Un sursis de six mois, d'un an peut-être, si nous sommes bien sages ! Ce congé tentateur me hante. Il répond à un vieil écho : ENFIN

⁷³ Jean-Charles Harvey, *op. cit.*, p. 50-51.

LIBRE DE PEINDRE.»⁷⁴ Un sursis qui devient une ode à la liberté d'explorer l'art sans contraintes. Fuir les poncifs et trouver son langage propre, c'était ce que souhaitait Crémazie, c'est aussi le vœu de Borduas. Maudit, le peintre le devint un peu à la façon de Harvey, un peu à la façon de Baudelaire. D'ailleurs ne retrouvons-nous pas ici, sous la plume de Borduas, l'exaltation du «Mauvais vitrier» de Baudelaire: «Qu'importe l'ÉTERNEL, le CIEL et l'ENFER, puisqu'il permet à lui-seul l'intensive culture des talents individuels [...]»⁷⁵

Il y a donc chez Borduas, comme on peut le voir ci-haut, l'espoir d'individualiser les êtres par la recherche artistique qui devient aussi un approfondissement de soi. En ce sens, Borduas portait le projet heidegerien de la modernité.

Vers un état laïc

C'est un conflit entre Philippe Lejeune et Georges Gusdorf qui nous a lancé dans ces considérations sur la modernité. Une dernière prise de position est nécessaire pour la bonne suite des choses. À plusieurs reprises Lejeune a indiqué que l'autobiographie moderne coïncide avec la montée de la bourgeoisie en France. Il y a encore quelques années, il répétait :

Il est peut-être hasardeux de présenter [l'autobiographie] comme l'un des «droits de l'homme» si solennellement proclamés en 1789, mais son émergence est indubitablement liée à celle de l'individualisme bourgeois.⁷⁶

L'autobiographie, en tant qu'expression issue des droits de l'homme, est une hypothèse qui trouve de plus en plus de défenseurs. Charles Taylor lui-même croit que la Charte des droits et libertés de la personne au Canada et son encaissement dans la Constitution a certainement dégagé

⁷⁴ Paul-Émile Borduas, *Projections libérantes* dans *Refus global et autres écrits*, Montréal, l'Hexagone, coll. Typo, 1997, p.81.

⁷⁵ *Idem*, p.81-82. Rappelons que «le Mauvais vitrier» de Baudelaire se termine de la façon suivante : «Mais qu'importe l'éternité de la damnation à qui a trouvé dans une seconde l'infini de la jouissance ?» Charles Baudelaire, *Œuvres complètes*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1986, p. 168.

⁷⁶ «Autobiographie», Philippe Lejeune, dans *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, *op. cit.*, p.50.

un espace dans lequel de nouveaux intervenants canadiens ont pu trouver le cadre juridique nécessaire pour exprimer, sans crainte de représailles, les turpitudes du moi autobiographique. Dans le même sens, Fernand Dumont affirme que «l'accès au statut de citoyen [est] constitutif de la personne».⁷⁷ Et cette personne citoyenne est une personne qui accorde au cadre civil une priorité sur le cadre sacré. Les premier, dixième et onzième articles de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 sont impératifs à cet égard.⁷⁸

Mais à Lejeune posant une corrélation entre les expressions autobiographiques qui naissent avec Rousseau et la montée du capitalisme bourgeois, Gusdorf répond :

Rousseau a fréquenté de grandes dames ; les marquises n'étaient pas des bourgeois, et il semble avoir préféré la compagnie des aristocrates à celle des chefs d'industrie.⁷⁹

En suivant la trajectoire de Rousseau, on pourrait arriver à une toute autre hypothèse. Le Citoyen de Genève persiste et signe depuis au moins la *Nouvelle Héloïse* à confirmer son appartenance helvète. Il peut bien vivre dans la France des Lumières, il n'en reste pas moins celui dont le passé suisse est relaté dans les *Confessions*. Rousseau quitte la Suisse pour la France et abjure sa religion, pour épouser celle du pays d'accueil. Après avoir connu les grandeurs et misères de la vie française, Rousseau rentre au bercail et reprend la religion qui l'avait accueilli dès sa naissance. C'est

⁷⁷ Fernand Dumont, *Raisons communes*, Montréal, Club Québec Loisir, 1996, p. 171.

⁷⁸ Article 1 : Les hommes naissent et demeurent égaux en droit. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune.

Article 10 : Nul ne doit être inquiété par ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Article 11 : La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

⁷⁹ Georges Gusdorf, 1991, *op. cit.*, 72. Le philosophe avait déjà exprimé son opinion sur la position de Lejeune : «sans la moindre esquisse de démonstration, ce point de vue correspond à une opinion reçue dans les milieux intellectuels teintés de marxisme. C'est pourquoi sans doute la preuve est inutile ; la référence à la doctrine régnante suffit. L'autobiographie doit être interprétée comme une superstructure du système économique ; elle est une conséquence, ou une corrélation, ou un accessoire à un titre quelconque, de l'avènement du capitalisme en Occident.» Gusdorf, *op.cit.*, 1975, p.964.

dans ce cadre protestant que Rousseau écrit ses *Confessions* et ses *Rêveries*.

Par un curieux hasard, c'est un peu le même jeu d'échange confessionnel qui met au monde la première autobiographie québécoise. Charles Chiniquy appartient à la fois aux riches familles commerçantes et à la noblesse canadienne-française. Difficile de savoir si comme Rousseau il fréquente plus l'une que l'autre. Par ailleurs, toute son autobiographie est orientée vers un événement majeur qui se tint au milieu du XIXe siècle. Oppressé par la religion catholique, il abjure et devient protestant. Nous verrons dans le prochain chapitre l'impact qu'eut cette nouvelle dans la société québécoise. Mais pour l'heure, il est important de souligner que de passer d'une religion à l'autre lui fit comprendre qu'il s'isolait du Nous auquel il appartenait. Or s'isoler, c'est aussi prendre conscience de son isolement et de sa situation dans le monde. Le protestantisme propose à l'individu des clés qui, pour la tradition catholique, déverrouillent les portes de l'enfer. La religion de Rome est celle de l'obéissance à l'ordre, aux poncifs, à la tradition. En revanche, le protestantisme est peint sous la plume de Chiniquy comme une ouverture vers le pardon, un chemin vers Dieu, une démocratie qui bannit la hiérarchie et qui donne à l'être humain une responsabilité sur sa destinée. Chiniquy l'apostat inverse l'ordre établi, comme le poète moderne de Jacques Blais. La science moderne libérait l'homme des fins dernières pour le situer dans l'évolution de la vie, la prise de conscience de l'individu place ce dernier dans une dynamique où son rapport avec Dieu est redéfini.

Il n'est pas moins vrai que la voie de l'autobiographie s'ouvrira d'autant plus et d'autant mieux que le rapport entretenu par l'homme avec lui-même aura la priorité sur le rapport à Dieu et le rapport au monde. [...] Le fait essentiel est l'accent mis sur le microcosme, désormais reconnu comme foyer des signes et des valeurs. L'espace du dedans n'exclut pas l'espace du dehors, mais il impose sa prééminence.
[...]

L'entreprise autobiographique dénonce cette aliénation de l'homme quotidien ; elle amorcé le repli sur l'espace du dedans, elle professe un nouvel ordre des priorités.

[...]

La décision autobiographique atteste une nouvelle manière d'être un homme parmi les hommes, dans le monde et devant Dieu.⁸⁰

Gusdorf est catégorique, l'autobiographie procède d'une démocratisation de l'espace intérieur, vécu au Québec surtout par une laïcisation de ce même espace. Il ne sera donc pas surprenant que le mouvement de fond, qui se dessine au Québec dès les années 1920, établisse un nouveau rapport entre l'homme et Dieu. De l'entre-deux-guerres à la Révolution tranquille, c'est une suite d'événements, de décisions et ultérieurement de prises de conscience qui pose comme inévitables les réformes qui verront le jour en 1960. La génération de la Révolution tranquille n'est pas spontanée. Elle est celle qui accouche du nouvel ordre laïc, mais elle suit parfaitement le trajet tracé par les générations qui depuis les années mil neuf cent vingt avancent doucement vers la modernité. Et il faut voir les écritures au Je se multiplier. Le nouveau nom que portera ce peuple ne verra plus le moi comme un être haïssable. Ceux qui avant eux avaient préparé la révolution culturelle, version québécoise, s'étaient pour la plupart reconnus dans la philosophie personaliste de Mounier et Maritain. Par elle, ils apprirent le pouvoir et la responsabilité de l'être humain tout en refusant la vision bourgeoise de l'individualisme. Dieu ne sera plus une loi, mais un cadre dans lequel chacun pourra chercher sa voie vers lui. Une liberté que le clergé de Bourget ne connaissait pas.

Meunier et Warren⁸¹ ont admirablement démontré que la Révolution tranquille a vécu sa gestation dans cet horizon personaliste. La philosophie de Mounier et de Maritain démocratisait le rapport de l'homme à Dieu. Au fait de ce mouvement, une grande partie des intellectuels qui ont porté haut les valeurs d'une nouvelle société s'étaient impliqués dans le

⁸⁰ Gusdorf, *op. cit.*, 1975, p.969-972.

⁸¹ E.-Martin Meunier, Jean-Philippe Warren, *Sortir de la «Grande noirceur». L'horizon personaliste de la Révolution tranquille*, Québec, Septentrion, 2002.

personnalisme, soit par le biais de la *Relève*⁸² ou de *Cité libre*, soit à travers les mouvements d'action catholique. Évidemment, la Révolution tranquille a surtout légué une tradition sociale démocrate. Mais la grande originalité de ce choc social fut qu'il donnait aux Québécois les outils pour se prendre en main. Or la chute de la religion n'est pas un simple détail pour la compréhension du nouvel ordre social. L'écroulement de la pratique religieuse amenait avec lui l'effondrement des valeurs traditionnelles.

L'action est le mot clé pour une période médiane entre la fin du XIXe siècle et la Révolution tranquille. Le terme s'impose d'abord par l'Action canadienne de la jeunesse catholique que fonde Lionel Groulx. Dans la lignée du *Rerum novarum*, Groulx s'engage à la promotion d'une doctrine sociale et apostolique de la jeunesse. L'individu se doit de découvrir en lui la présence du divin qui le guidera dans le bien, tel que l'ordre romain le conçoit. En 1904, Groulx fondait déjà l'ACJC dont la visée était d'approfondir les connaissances du Christ par l'expérience personnelle de l'individu dans sa relation avec le fils de Dieu. On sonde en soi l'écho de la parole divine parce que le Christ y a déjà déposé la semence du bien. L'approche est à des lieues de celle observée chez l'abbé Alexis Mailloux au XIXe siècle pour qui la promotion du divin passait par la peur. De plus, la façon de faire de Groulx implique davantage le monde laïc, comme s'il était, lui aussi, responsable de la survie de la parole de Dieu. Plus pragmatique, Groulx tranche avec ses prédécesseurs qui catégorisaient les laïcs comme une menace à l'ordre romain, une menace à contenir. Le prochain extrait est tiré de la seconde édition d'*Une croisade d'adolescents*, étrange petit texte que l'on hésite à appeler roman et que l'on est tenté de qualifier d'autobiographique. Quoique le témoignage semble authentique, les noms des personnages ont été changés et l'auteur nous demande de «croire à la fidélité de [ses] souvenirs comme à l'exactitude parfaite des citations de lettres ou de journaux intimes qu'on trouvera dans ce volume».⁸³ C'est

⁸² Soulignons au passage que Saint-Denys Garneau et Anne Hébert ont collaboré à *la Relève*. Eux qui participaient aussi à renouveler le langage poétique, tel que nous l'avons vu au point précédent. Associés à *la Relève*, Robert Charbonneau et Robert Élie contribuent également par leurs romans à sonder le moi.

⁸³ Lionel Groulx, *Une croisade d'adolescents*, Montréal, Granger frères, Montréal, 1938, p.9.

donc par ce texte, qualifié par son auteur d'épopée en prose, qu'il nous sera donné de comprendre au troisième chapitre la place qu'allait occuper au coeur des jeunes Québécois une telle action catholique.

Il y a bien une recherche, un désir de responsabiliser le temporel et ses actants. La parole laïque peut ainsi être au service de Dieu en repositionnant l'Église dans la cité. Groulx propose le premier mouvement d'action catholique au Québec, mais à sa suite un nombre considérable d'actions laïques verront le jour. Les différents témoignages que nous avons rencontrés au fil de nos lectures démontrent que ces actions, en plus de mettre l'Église au sein de la cité, offraient l'opportunité aux jeunes de se saisir comme une individualité actante. C'est par les mécanismes propres aux Actions catholiques, que plusieurs jeunes ont connu la première révolution tranquille. Une révolution qui se faisait apparemment sous le signe de la communication et de la réflexion personnelle, laquelle débouchait ensuite sur l'affirmation de la personnalité. Alec Pelletier, épouse d'une des trois Colombes⁸⁴, raconte en ces termes l'impact qu'eut sur elle l'Action catholique :

C'est une espèce de prise de conscience qui a démarré sous cette forme de mouvements. C'était au plus fort de la crise économique. Nous n'avions pas d'autres choix que de discuter nous-mêmes de nos problèmes et tenter de les résoudre. La base de la réflexion s'établissait entre nous, par nous, pour nous. Nous découvrons notre personnalité face au monde et dans notre vie personnelle.⁸⁵

Ces mouvements répondaient à la devise de l'abbé Cardijn, «voir, juger, agir». Celui qui veut porter le drapeau d'une pareille devise s'engage dans la réflexion, laquelle conduit inévitablement à la conscience du moi dans l'action. Cette aventure se situe aux antipodes de la mentalité ultramontaine qui soulevait les foules du XIXe siècle. Par ailleurs, ces nouvelles actions étaient aussi un formidable espace de réseautage. Les

⁸⁴ On se réfère généralement aux Trois colombes en parlant de Pierre Elliott Trudeau, Jean Marchand et Gérard Pelletier, lesquels furent de grands acteurs de la modernisation québécoise et surtout du canadienne.

⁸⁵ Ambroise Lalortune, *Par les chemins d'Ambroise*, Montréal, Leméac, 1983, p.49.

quelques noms qui ont marqué l'histoire du Québec contemporain et qui sont passés par les différentes actions catholiques reflètent très bien le pouvoir d'action sociale de ces mouvements : Benoît Baril, Jeannette Bertrand, Réginald Boisvert, Édith Butler, Guy Cormier, Jean Francoeur, Normand Hudon, Pierre Juneau, Marc Lalonde, Pauline Lamy, Roméo Leblanc, Alexandrine Leduc (Alec Pelletier), Hélène Loiselle, Fernande Martin, Simonne Monet-Chartrand, Gérard Pelletier, Guy Rocher, Jeanne Sauvé, Claude Sylvestre, Andrée Thibault, Roger Varin. Autant de noms qui ont participé à redéfinir ce dont le Québec d'aujourd'hui se réclame. Parmi ces noms, on reconnaît celui de Roger Varin, chez qui fut lancé en 1953 *Deux sangs*,⁸⁶ le tout premier recueil de poésie de Gaston Miron et Olivier Marchand, œuvre qui fonde les  ditions de l'Hexagone ; en plus de retrouver le nom d'un des fondateurs de *Cité libre*.   la façon des jeunes qui avaient lancé *la Relève* auparavant, Pierre Elliott Trudeau et Gérard Pelletier fondent *Cité libre* avec le but d'ouvrir un espace intellectuel orienté vers l'action, indubitablement tourné vers la modernité. *La Relève* s'inscrivait en tout point dans la lignée de la revue *Esprit* d'Emmanuel Mounier ; *Cité libre* changeait la facture éditoriale mais ne se réclamait pas moins des grands penseurs du catholicisme renouvelé. Comme c'était le cas pour les Actions catholiques, il s'agissait à *Cité libre* de fournir matière à réfléchir et à agir. André J. Bélanger souligne la primauté de la raison dans l'esprit cit libriste.

L'action rationnelle suppose une conscience de soi, conscience des finalités poursuivies et des moyens, conscience de l'extérieur comme m  selon des lois susceptibles d'être découvertes par l'observation et la réflexion.⁸⁷

Si on ne trouve pas de traces de Pierre Elliott Trudeau dans les Actions catholiques, on sait en revanche qu'il fréquente le salon de François Hertel. Véritable maître à penser, Hertel, qui se réclame du personalisme,

⁸⁶ Christine Tellier retrace d'ailleurs dans un récent essai l'influence qu'eurent sur les  ditions de l'Hexagone les différentes actions catholiques, notamment l'Ordre de Bon Temps. Christine Tellier, *Jeunesse et poésie. De l'Ordre de Bon Temps aux  ditions de l'Hexagone*, Montréal, Fides, coll. Nouvelles études québécoises, 2003.

⁸⁷ André J. Bélanger, *Ruptures et constantes*, Montréal, HMH, 1977, p. 75.

contribue à la réflexion d'un nouveau rapport avec Dieu dans la cité et au cœur des hommes.

Les années 1940 et 1950 prédisposent l'action à la grande révolution. Au milieu de cette force concentrique qui anime la société québécoise de 1960, les individus n'hésitent plus à s'affirmer par le Je et insistent pour parler de leur expérience. Contrairement au courant des années 1920-1940, le progrès est à ce moment perçu comme une liberté acquise et la nostalgie est absente du discours au Je. Le sentiment de réussite après une longue bataille lance les temps nouveaux et nombreux sont ceux qui veulent raconter leur expérience dans la société délaissée. Et le lectorat fier de ses nouveaux héros cherche à se lire à travers les voix autobiographiques. La sécularisation de la conscience de soi permet à l'homme de séparer l'Église de son état, de son être.

Vers une expression moderne

Cette réflexion sur la modernité trouve deux questions fondamentales à sa source. Quelles sont les conditions sociales qui permirent au discours autobiographique d'émerger ? Comment peut-on expliquer que l'autobiographie tarde à s'exprimer au Québec ? Nous avons pris le pari au départ de répondre par la modernité. Concept clé, il nous fallut le définir et le baliser pour voir en quoi il était pertinent. Heidegger et Arendt sont alors venus à la rescousse. Le premier pour poser les jalons sociaux de la modernité, la seconde pour rappeler que la modernité est aussi une civilisation de l'homme dont le mouvement le tire hors du monde révélé, pour le déposer dans un monde où l'explication humaine a plus de valeur que la parole de Dieu. Hegel soutenait quant à lui que le grand pas franchi par l'homme moderne consiste en la prise de conscience de sa subjectivité. Habermas résume d'ailleurs en ces termes le changement de perspective de l'homme moderne :

Dans la modernité, la vie religieuse, l'État et la société, ainsi que la science, la morale et l'art, se changent en autant d'incarnations du principe de subjectivité.⁸⁸

Cette subjectivité, que nous avons définie comme une responsabilité de l'homme face à son destin, se retrouve inévitablement au centre des préoccupations des premières autobiographies québécoises.

Nous avons qualifié le mouvement des Vieilles choses de mouvement pré-autobiographique. Nous trouvions là en effet une expression subjective où le Je détenait une étonnante position. Pas encore autodiégétique, mais au moins le narrateur se laissait charmer par les possibilités de l'expression homodiégétique. Aux textes déjà cités, nous pourrions ajouter *Autour de la maison* (1918) de Michèle LeNormand qui fait revivre son enfance par des saynètes aux univers à la fois naïfs et bucoliques. D'ailleurs, l'Éden retrouvé de Michèle LeNormand et celui de Marie-Victorin contrastent incroyablement avec l'enfance mise en scène dans les œuvres de Claire Martin (1965, 1966), Jean-Paul Desbiens (1965), Jean-Guy Labrosse (1964), Jean-Paul Fillion (1975, 1977) ou de Pierre Vallières (1969). À cet égard, on sent une profonde rupture. Le monde protégé de l'enfance n'est plus idéalisé, il est au contraire pointé comme un univers à abolir et perçu comme une menace à l'intégrité humaine. Le titre de l'article de Pierre Hébert revient hanter cette observation : «De l'amnésie à la mémoire individuelle»⁸⁹.

Si les Vieilles choses observent une modernité émergente dans la collectivité québécoise, ce mouvement lancé par Camille Roy cherche surtout à glorifier le monde traditionnel qui, lui, perd du terrain. Cette dynamique rétroactive n'a rien à voir avec celle des autobiographes. Au contraire, le discours autobiographique est plutôt porteur d'un appel à la modernité ; du moins est-ce ce que nous observons avec les premières

⁸⁸ Jürgen Habermas, *op. cit.*, p.21.

⁸⁹ Pierre Hébert, «De l'amnésie à la mémoire individuelle : réflexion sur la décennie pré-autobiographique au Québec (1960-1970)», *op. cit.*

manifestations autobiographiques québécoises.⁹⁰ Le premier auteur d'une autobiographie, Charles Chiniquy, attaque violemment le clergé de Rome et propose à ses compatriotes un nouveau pacte avec Dieu. Quoique avec Chiniquy on n'atteint pas la laïcisation de l'espace intérieur, on assiste tout de même à l'établissement d'un nouveau rapport avec Dieu, une entente qui responsabilise l'homme hors de l'institution de Rome. Paul-Émile Borduas demande le décloisonnement de la société pour permettre à l'art de s'exprimer librement. C'est aussi à différents degrés que Claire Martin, Jean-Paul Desbiens, et Jean-Guy Labrosse condamnent l'Église et demandent une nouvelle forme d'échanges avec le Divin. Enfin, pour Vallières, c'est la responsabilité citoyenne qu'il souhaite voir s'établir, un citoyen dans un état renouvelé. Contrairement aux Vieilles choses, les autobiographes se tournent vers le passé pour exiger un avenir plus ouvert et le titre le plus programmatique à cet égard est sans doute celui de Paul Toupin qui en 1960 publie *Souvenirs pour demain*.

Les premières autobiographies sont donc des textes de combat. Parallèlement toutefois, certains autobiographes préparent le terrain pour l'entrée du genre dans le champ littéraire, ou plutôt, ouvrent la voie autobiographique comme une fin d'expression. En attirant l'attention de l'Académie Goncourt et en obtenant une préface de Jean Giono, Félix Leclerc avec *Moi, mes souliers* (1954) réussit le pari d'écrire une autobiographie sans trop compromettre le moi. À la même époque, Toupin commence la publication en fragments de ses *Souvenirs pour demain* (colligés toutefois sous forme de livre en 1959) qui, une fois rassemblés en un recueil, recevront le Prix du Gouverneur général. Il faut par conséquent porter une attention particulière à la décennie de l'après-guerre. C'est en effet au milieu des années 1950 que la modalité narrative de

⁹⁰ Il est d'ailleurs essentiel de rappeler que contrairement à ce que nous serions en droit d'imaginer, les autobiographes ne sont pas nécessairement des personnes arrivées au terme de leur expérience. Au Québec, les femmes, quand elles s'adonnent à l'autobiographie, sont plus âgées que les hommes. De façon générale elles attendent d'avoir atteint la cinquantaine. Les hommes publient beaucoup plus jeunes. Clément Marchand n'a que vingt-neuf ans quand il publie «Comment je devins écrivain» ; André Major vingt-trois ans. Vallières, Desbiens et Aquin, partageront leur expérience de vie dans la trentaine. Paul-Émile Borduas, Claude Gauvreau, Claude Jasmin, Fernand Ouellette, et Paul Toupin livreront leur témoignage dans la quarantaine. C'est donc avec la vigueur de la jeunesse que les premiers autobiographes tentent de formuler un nouveau discours.

l'autobiographie se positionne véritablement dans le champ littéraire québécois. Le fait d'ailleurs que le champ religieux publie un recueil de courtes autobiographies en 1955 est un autre signe que les temps changent et que l'espace autobiographique prend de l'envergure dans l'imaginaire du lectorat.⁹¹ Loin du moi haïssable, la subjectivité qui s'explique hors du confessionnal ne s'accuse plus, au contraire, elle partage son expérience originale dans un premier temps, puis dans un deuxième temps, elle cherche à s'exprimer à travers un objet littéraire à créer. Comme si le moi de l'auteur devenait progressivement la matière du livre. *Les essais* de Montaigne ne témoignent-ils pas d'ailleurs de cette lente appropriation de l'espace intérieur ? En effet, Montaigne peut bien écrire dans son avertissement au lecteur, «je suis moy-mesmes la matiere de mon livre»⁹², il n'en demeure pas moins que le premier livre des *Essais* est davantage porté sur l'étude des hommes que sur l'homme que fut Montaigne. Graduellement, l'auteur s'empare de son espace intérieur, et s'approche au troisième livre du projet de se peindre «tout entier, et tout nud.»⁹³

Le nom de l'auteur dans une autobiographie est un élément déterminant, voire le plus important de tous les indices. Comme le propose Lejeune, le texte autobiographique renvoie en dernier ressort au nom qui se trouve sur la couverture du livre. Or un quidam qui publie son autobiographie n'appartient certainement pas au même espace, dans l'horizon des attentes, que celui qui jouit d'une notoriété publique. En ce sens, peut-être pouvons-nous proposer que lorsque l'autobiographie littéraire reçoit un accueil favorable, il y a là un signe que les acteurs du champ littéraire possèdent enfin une reconnaissance sociale. D'ailleurs l'après-guerre au Québec commence avec un événement majeur dont plusieurs autobiographes souligneront l'importance : la publication de *Bonheur d'occasion* (1945). Pour plusieurs ce fut la véritable naissance de la littérature québécoise.

⁹¹ Marc Roy, *Comment ils sont devenus prêtres*, Montréal, Œuvre de vocation, 1955. On retrouve dans ce collectif plusieurs autobiographies de vocation qui jouissent alors d'une notoriété sociale, parmi lesquels on retrouve notamment Joseph-Papin Archambault, Lionel Groulx et Émile Legault.

⁹² Michel de Montaigne, *Essais*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1950, p. 25.

⁹³ *Idem.*

Quoique écrit en mode hétérodiégétique, le roman de Gabrielle Roy mettait au jour des conflits intérieurs et le destin tragique du monde simple. Programme bien proche de celui qui pousse les autobiographes à écrire.

Il serait abusif de rendre l'autobiographie imperméable aux tendances littéraires. Si, comme nous le croyons, l'autobiographie pose véritablement ses assises au milieu des années 1950, elle profite d'une évolution de l'expression littéraire favorable à son émergence. En plus du discours poétique tel qu'analysé par Jacques Blais, on peut également penser au roman *Poussière sur la ville* d'André Langevin. Publié en 1953, ce roman existentialiste qui expose la subjectivité d'un personnage en crise correspond tout à fait à la quête d'équilibre du moi vers laquelle tendent les autobiographes. Plus que tout autre romancier de la même époque, Langevin modèle son univers romanesque dans les plis de la modernité et approfondit les possibilités structurelles qu'offre le décloisonnement de l'art moderne. À cet égard, il annonce Hubert Aquin qui, dans les années 1960, amènera l'expérience de la subjectivité dans des profondeurs jamais encore sondées au Québec. Cuba en flamme coulait au milieu du lac Léman, Aquin descendait au fond des choses, la recherche littéraire faisait corps avec la quête de la subjectivité, comme l'art avec Borduas. La modernité avait cessé d'être un espoir.

Mais avant Aquin et Langevin, avant même les poètes, un réformateur du nom de Chiniquy offrait la première autobiographie québécoise. Elle se voulait un pavé lancé dans la mare du clergé catholique canadien et états-unien. Nous proposons dans le chapitre qui suit de positionner cette œuvre dans son espace social et d'analyser son discours. Il est à notre avis possible que les revendications sociales exprimées par le sujet correspondent à celles qui libéreraient un espace propice à l'expression du moi.

Deuxième chapitre

Chiniquy ou la conquête de la raison

Si on connaît bien la famille Papineau et le rôle qu'elle tint dans la société québécoise du XIXe siècle, force est d'admettre que le nom de Chiniquy se perd dans la nuit anonyme. Pourtant les témoignages, livrés tant de son vivant qu'après sa mort, supposent qu'il était constitué du même fer que les seigneurs de Montebello. Dans ses *Mémoires intimes*, Louis Fréchette n'hésite pas à comparer le premier autobiographe du Québec à Papineau. «Nul Canadien, si ce n'est Papineau, n'a été plus populaire, que lui; mais il faut admettre, en revanche, que nul plus que lui n'a été conquis par les siens. Il s'appelait Charles Chiniquy.»⁹⁴ D'un souffle semblable, Eva Circé Côté demandait aux historiens de ne pas céder à la tentation de gommer le nom de cet homme qui fit courir des foules pendant près d'un siècle. «On ne peut supprimer [la remarquable personnalité de Chiniquy] de nos annales sans qu'il y ait une lacune dans l'histoire de la pensée canadienne française... On lui a lancé tant de horions, de lazzi et de cailloux pendant sa vie, qu'il a bien mérité qu'on jette quelques fleurs sur sa tombe.»⁹⁵ De toute évidence, l'avertissement de la grande dame libérale n'eut aucun impact. Charles Chiniquy fut expulsé dans le monde de l'oubli et aujourd'hui seule une petite paroisse au sud de Kamouraska se rappelle encore de ce prêtre apostat. C'est pourquoi, avant d'analyser cette première autobiographie québécoise, il importe de situer le personnage dans son engagement social et clérical, afin de mesurer tout l'espace qu'il occupait dans la société du XIXe siècle.

Promoteur du Nous et homme de réseaux

Si la mémoire collective a perdu la trace de Chiniquy dans les marécages de l'oubli, elle réserva en revanche au clan Papineau une place au soleil. Selon les dires de la grand-mère d'Amédée Papineau, son petit-fils était né *coiffé*, c'est-à-dire qu'il était né sous un bonne étoile. En effet, ce Fils de la Liberté avait eu l'heur de voir le jour dans le réseau le plus influent du XIXe siècle. Quoique la bourgeoisie eut déjà commencé à émettre le pouvoir social hérité

⁹⁴ Louis Fréchette, *Mémoires intimes*, Montréal, Fides, coll. Nénuphar, 1961, p.98. Notons toutefois que les *Mémoires intimes* de Fréchette furent d'abord publiés en chroniques en 1900 dans *Le Monde Illustré*.

⁹⁵ Eva Circé Côté, dans Richard Loughheed, *La conversion controversée de Charles Chiniquy*, Québec, La Clairière, 1999, p.258.

de la féodalité française, le régime seigneurial fournirait encore tout au long de ce siècle une grande partie de l'élite québécoise. Les Boucher de Boucherville, les Aubert de Gaspé, les Papineau, les Taché ne sont que quelques noms retenus par l'histoire en raison de l'importance qu'ont joué au Québec ceux qui portaient fièrement ces nobles patronymes. Comme le démontre Marcel Trudel, c'est aussi en périphérie de cet univers d'élite que naît le premier autobiographe québécois.

Le 30 juillet 1809, on portait sur les fonds baptismaux de Kamouraska, «Charles Chiniquy, né le même jour de Charles Thelesphor Cheniquy Etudiant [sic] en droit en cette paroisse et de dame Marie Reine Perrault». La mère, qui descendait des Boucher de Boucherville, appartient à une riche bourgeoisie ; aussi la cérémonie du baptême est-elle un événement social d'importance : onze personnes signent un registre. Le nouveau-né a pour parrain le seigneur de Kamouraska, Pascal Taché ; pour marraine, Catherine de Lanaudière, épouse de Pierre-Ignace Aubert de Gaspé, seigneur de Saint-Jean-Port Joly ; parmi les invités nous remarquons la seigneuresse de Kamouraska, ainsi que Marie-Anne de Lanaudière, épouse du conseiller législatif François Baby.⁹⁶

Le premier enfant de Marie Reine Perrault naît au moment où le pouvoir économique de la noblesse canadienne-française décline et que la bourgeoisie marchande et industrielle entame son ascension. Peu après la naissance de Charles, la famille Chiniquy traverse le fleuve et vient s'établir sur la rive nord. Sa formation académique complétée, le père de Chiniquy peut dorénavant exercer le droit et ouvre son étude de notaire à la Malbaie ; ce même village où la famille élit domicile. Le peu d'informations que l'on possède sur la prime enfance de Chiniquy laisse présager qu'il eut dans cette région une enfance heureuse. Mais le destin ne tarda pas à frapper et vers l'âge de douze ans, Chiniquy eut la douleur de perdre son père. Quoique le notaire eut un salaire plus que suffisant pour élever une famille de trois enfants, il semble qu'il fut un grand dépensier. Sa mort subite plongea la famille dans le gouffre de l'indigence, et à la suite de ce tragique

⁹⁶ Marcel Trudel, *Chiniquy*, Trois-Rivières, Éd. du Bien public, 1955, p.1-2.

événement la famille dût se séparer. Charles fut placé sous la responsabilité de l'oncle Amable Dionne, riche commerçant de Kamouraska et grand seigneur de la rive Sud.

On inscrivit ensuite le jeune adolescent à l'école de Saint-Thomas-de-Montmagny, où il tissa des liens avec un réseau dont l'influence marquera la société québécoise.

Les familles Taché, Cazeault, Fournier, Dupuis, Fréchette, Têtu, Couillard, Dubergès, qui comptaient parmi les plus anciennes et les plus respectables du Canada, étaient à la tête du mouvement intellectuel et matériel de la localité ; elles y gardaient haut et honoré le nom de Canadien-français.⁹⁷

Élève doué, Charles manifeste le désir de poursuivre son éducation au Collège de Nicolet. On le dira même zélé tant et si bien que ses confrères n'hésiteront pas à lui accoler l'austère épithète de janséniste. Une querelle entre Dionne et son neveu met toutefois en péril sa formation au Collège de Nicolet. Certaines rumeurs cherchent à expliquer le schisme entre Dionne et Chiniquy, mais en réalité nul ne le sait. Chose certaine, le principal intéressé confirme qu'à partir de ce moment, il devint l'obligé de l'abbé Leprohon. Notons que Chiniquy n'élabore pas sur le sujet et prend soin de ne pas éclabousser son oncle. La famille, microcosme intouchable de l'intimité, conserve ainsi une forme d'immunité.

Le zèle qui anime Chiniquy ne s'essouffle pas au fil de sa formation. Sa soif de tout connaître et l'intérêt qu'il porte aux choses saintes impressionnent ses collègues, au point même où Joseph Guillaume Barthe baptisera son compagnon de classe du nom de second Louis de Gonzague. Par ailleurs même la soif de connaître peut engendrer des effets pervers. Plus la démarche personnelle s'affirme, plus l'individu prend conscience des connaissances acquises et surtout plus il est en mesure de vérifier par lui-même l'étanchéité du cadre qui le régit. Or dès l'enseignement de la

⁹⁷ Charles Chiniquy, *Chiniquy*, Trois-Rivières, Éditions Beauport, [ND], p.18.

théologie à Nicolet, Chiniquy connaît les vertiges du doute. Et si l'Église de Rome se trompait ? Mais le doute, dans un système où la foi est souveraine, est le chemin qui conduit à la raison hérétique, pour Mgr Bourget à tout le moins. Aussi, chaque fois que Chiniquy se confesse à l'un de ses directeurs de conscience, celui-ci le ramène à l'ordre. L'obéissance aux supérieurs en ce XIXe siècle québécois est la clé de voûte pour celui qui veut épouser la vocation religieuse. Dans sa profonde dévotion envers Dieu, Chiniquy perd souvent de vue qu'il doit obéissance d'abord au dogme de l'Église et non pas à la parole divine telle qu'exprimée dans la Bible. Devant lui, un chemin déjà tracé l'attend ; il n'a qu'à le suivre. S'il s'en écarte, il prend alors le chemin de la raison, lequel conduit vers les champs inexplorés et dangereux d'une individualité assumée.

Le Collège de Nicolet semble à cette époque une véritable rampe de lancement pour la future élite. Comme ce fût le cas pour l'école de Saint-Thomas-de-Montmagny, Chiniquy put aussi se construire, pendant ses années de collège, un réseau d'influences non négligeable. Au nom de Joseph-Guillaume Barthe déjà cité, on peut ajouter d'autres camarades de classe :

Charles-Félix Cazeau (futur Vicaire général du diocèse de Québec), Isaac Desaulniers (futur Vicaire général de Saint-Hyacinthe), Jean-Charles Chapais (futur député et parent) et Étienne Baillargeon (prêtre du diocèse de Québec) [qui] restèrent ses camarades jusqu'à son apostasie.⁹⁸

Enfin, en 1833, celui qui deviendra le premier archevêque du Canada, Monseigneur Signaï, ordonne Chiniquy dans la basilique de Québec. Un an plus tard, il exerce son ministère dans la paroisse de Saint-Roch, au cœur de la ville. L'industrialisation et l'urbanisation prenant toutes deux de l'expansion, plusieurs vicaires s'avèrent nécessaires pour assurer la bonne marche de la paroisse.

⁹⁸ Richard Lougheed, *op. cit.*, p.35.

Autour de ces années où la vallée du Richelieu connaît des combats sanglants, la capitale est aux prises avec une épidémie de choléra et de peste. Le jeune abbé est alors nommé aumônier de l'hôpital de la Marine, dans lequel on dépêche justement les pestiférés et les gens atteints de choléra. C'est à cet endroit qu'il fera la connaissance d'un médecin protestant, le docteur James Douglas qui lui parle des méfaits de l'alcool sur le corps humain. Intéressé par la science du médecin protestant, Chiniqy assiste à des dizaines d'autopsies pendant lesquelles il constate l'effet dévastateur des boissons enivrantes sur l'organisme, et se convainc de la plaie sociale que représente l'alcool.

Est-il lui-même atteint de choléra ou simplement épuisé par trop de surmenage ? On l'ignore, mais ce dont on est certain c'est pendant que Chiniqy vaque à ses occupations à l'hôpital de la Marine, il tombe malade au point où on lui administrera les derniers sacrements. Alors qu'il reçoit l'extrême onction et qu'il combat courageusement contre la maladie, Chiniqy trouve la force d'adresser une dernière prière. Deux saintes lui apparaîtront. Véritables adjuvantes du réseau du champ sacré, elles interviennent et promeuvent, à leur façon, la popularité montante de Chiniqy.

Avec toute la puissance de mon âme, je conjurai donc sainte Anne et sainte Philomène de demander grâce à Dieu pour moi, et de m'obtenir encore quelques années de vies [sic], promettant sincèrement d'augmenter mes pénitences, mes jeûnes et mes aumônes. Je leur promis aussi que si elles m'obtenaient cette faveur, je suspendrais aux murs de la Bonne-Sainte-Anne-du Nord [Sainte-Anne de Beaupré] un tableau où elles seraient représentées, afin de faire connaître leur puissance au ciel jusqu'aux générations les plus reculées.

Chose étrange ! À peine ma prière était-elle finie que sainte Anne et sainte Philomène se présentaient devant moi avec une inexprimable apparence de beauté et de vie. Elles étaient sur un nuage d'or, environnées de lumière, élevées d'environ dix à douze pieds au dessus de mon lit, leurs regards fixés sur moi. La vieille figure de sainte Anne, quoique d'une beauté parfaite, avait une gravité

qui me fit mal à voir, tandis que sainte Philomène avec ses dix-huit ans, avait une expression de bonheur, de beauté et d'amour inexprimables. Son regard et son sourire me faisaient du bien ; je me sentais attiré vers elle comme par une puissance magnétique et j'allais faire un effort pour baiser la main qu'elle me tendait lorsqu'elle me dit : «Vous allez être guéri !»⁹⁹

Quand la science atteint ses limites, les miracles prennent le relais et sauvent la situation. La grande faux ne pouvait rien contre la beauté de la jeune Philomène et la sagesse de la mère de Marie. D'ailleurs leur apparition dans cette scène n'est peut-être pas le fruit du hasard. Toutes deux au XIXe siècle jouissent en effet d'une grande popularité. À titre d'exemple, la paroisse de Sainte-Pétronille de l'Île d'Orléans devient un lieu de pèlerinage en l'honneur de Philomène. Quant à Anne, le simple dogme de l'Immaculée conception promulgué par Pie IX suffit, nous semble-t-il, pour la placer bien haut dans la hiérarchie céleste. Enfin, après sa guérison, Chiniquy respecte sa parole et offre une toile d'Antoine Plamondon à la basilique de Sainte-Anne de Beaupré, dont la cure était sous la responsabilité de l'abbé Ranvoisé, cousin de Chiniquy. Cette filiation sanguine entre les deux protagonistes, en plus de la popularité des deux saintes, a certainement contribué à faire un grand succès de la remise de la toile de Plamondon à la basilique. Selon celui qui n'avait pas encore lancé ses sociétés de la Croix noire, la réussite de la fête est immense.

De grand matin, le lendemain, les pèlerins commencèrent à arriver par milliers, non seulement de toutes les paroisses environnantes, mais des coins les plus reculés du Canada. Le fleuve Saint-Laurent était littéralement couvert de bateaux et de chaloupes. À dix heures du matin, plus de dix mille personnes encombraient l'église et se pressaient autour de ses murs pour voir et entendre celui qui non seulement avait eu l'honneur de voir deux des plus grandes saintes du paradis, mais qui avait été guéri miraculeusement par elles. Il m'est impossible de dépeindre l'émotion qui s'empara de moi et de toute cette multitude, lorsque je découvris le magnifique tableau, et

⁹⁹ Charles Chiniquy, *Chiniquy, op. cit.*, p.160.

que je le suspendis aux murs de l'église après avoir raconté l'histoire du miracle.¹⁰⁰

En 1838, Chiniquy quitte Saint-Roch pour s'établir au presbytère de Beauport. À peine âgé de 29 ans, il est nommé curé de cette importante paroisse dont le haut taux d'alcoolisme chez les fidèles favorise pauvreté et violence. Un an après son arrivée, il conçoit donc le projet de former une société de tempérance sur son territoire paroissial, dans l'espoir de recréer une certaine cohésion sociale. Par son éloquence et sa personnalité, Chiniquy réussit son pari de rétablir un ordre social prospère. Les adhésions à l'œuvre de la Croix noire se multiplient par milliers. Encore une fois, le succès de son entreprise dépasse même Beauport. D'abord réfractaires à la mise sur pied d'une œuvre semblable, plusieurs curés des paroisses environnantes emboîtent le pas de la Tempérance. Tous ne se lançaient pas avec la même vigueur, le même zèle que Chiniquy, mais tous étaient maintenant sensibles au danger de l'alcoolisme. Le charisme du personnage certes, mais aussi tout le soin de la mise en scène qu'il apporte à ses sermons contribuent apparemment au succès du prédicateur. Dans ses *Mémoires intimes*, Louis Fréchette fait intervenir Chiniquy à quelques reprises. Il se souvient d'avoir assister à un sermon qui l'a profondément marqué.

Je vois encore l'orateur penché au dessus de moi du haut de la chaire. Je me rappelle tout, son organe puissant, sonore, sympathique, foudroyant ou attendri, ses tableaux à donner la chair de poule, son attitude, ses poses dramatiques avec son crucifix à la main, la petite scène gracieuse et poétique du verre d'eau, et surtout sa physionomie, à laquelle il savait donner je ne sais quelle expression de mysticisme que les moins enthousiastes trouvaient angélique.

On me dira que cela ne prouve rien, que j'aurai subi tout simplement un effet de sensibilité bien ordinaire chez un enfant à imagination vive. Je le croirais, si je n'avais gardé de ce sermon qu'une simple impression de l'oreille

¹⁰⁰ *Idem*, p.171.

et des yeux et non de la mémoire très vive et très nette
du discours tout entier [...] ¹⁰¹

Outre le fait que le poète de Lévis met en perspective le chemin parcouru par le souvenir d'enfant, Fréchette insiste aussi sur les mises en scène de Chiniquy. L'homme et la parole ne faisaient plus qu'un, les mots s'incarnaient et la théâtralité du discours, du moins telle que mise en lumière ici, illustre d'une part les modalités par lesquelles s'exprime la littérature orale, et d'autre part la scène témoigne des effets qu'elle obtient sur la réception. Dans ce domaine de l'oralité et de la prédication, Chiniquy ne sera toutefois plus le seul sur la sellette.

La Tempérance

À cette époque où la Tempérance prend son envol, le Québec a l'honneur d'accueillir Monseigneur Forbin-Janson, évêque de Nancy. D'une grande éloquence, Forbin-Janson devint un exemple pour Chiniquy qui peaufine ses méthodes de prédication. Après la Rébellion des Patriotes, qui avaient éloigné de la pratique religieuse bien des fidèles, Monseigneur Bourget cherchait à promouvoir une nouvelle Église et la présence de Forbin-Janson devenait un atout pour un souffle ecclésiastique nouveau. Par ses retraites fermées, l'évêque de Nancy rejoignait les fidèles d'une façon qui lui était tout à fait singulière et par ses qualités d'orateur, il pouvait toucher la corde sensible que Bourget désirait entendre vibrer, celle d'une religion nationale. Au fond, la thèse de la survivance des Québécois au XIXe siècle est peut-être hasardeuse. La religion catholique, comme paradigme de la nationalité, nous paraît plus proche d'une affirmation nationale que d'un repli collectif. Et il n'est pas exclu que les missions des prédicateurs aidaient à cimenter cette collectivité autour d'un projet nouveau.

À la fois terrain d'essai pour Mgr Bourget et nouvelle sensibilité religieuse pour le peuple canadien-français, ces missions ont été, pour le clergé comme pour les fidèles, l'occasion de renouer l'un avec l'autre par l'intervention d'une tierce personne, de surcroît, un

¹⁰¹ Louis Fréchette, *Mémoires intimes*, *op. cit.*, p. 104.

étranger. Nul n'est prophète dans son pays ! Mgr Bourget avait compris ce dicton et espérait bien plus qu'une simple réanimation religieuse. Il désirait mettre en place le plan de Mgr Lartigue en vue de créer une société qui ne s'était jamais encore vue au Canada. Une société où ni les Anglais, ni les Français, ni les Révolutionnaires n'allaient régner et où seule l'Église deviendrait l'Église *sui generis* du peuple, l'Église de la Nation, la Nouvelle Rome. [...] Ainsi considéré le succès de Forbin-Janson devient un enjeu capital. Sans succès, sans bon prédicateur, sans bonne organisation, la confiance du peuple à l'endroit du clergé n'aurait pu favoriser l'émancipation de l'institution cléricale qui en découle. Au centre des enjeux de 1840, il y avait bien plus que des mauvaises mœurs à corriger, il y avait une identité nationale à ériger.¹⁰²

S'inspirant largement des techniques de communication de l'évêque de Nancy, Chiniquy devient de son côté un élément plus qu'essentiel pour inspirer cette nouvelle église dans l'est du Québec. Le nationalisme de la Tempérance rappelle d'ailleurs celui souhaité par Lartigue, (libéral à la manière de Lamennais sans pour autant souhaiter la séparation de l'Église et de l'État), et celui de la Restauration prôné par Forbin-Janson. Pendant cette période où Chiniquy et Forbin-Janson se croisent occasionnellement, le curé de Beauport fait élever un monument à la Tempérance au cœur de sa paroisse. Et puisque les deux hommes partagent un grand nombre de valeurs, il prie l'évêque de Nancy de bénir l'œuvre lors de son inauguration. Encore une fois les mises en scène contribuent à l'immense succès de la fête. Si par ailleurs on se doute que l'Église profitera largement de cette publicité, on sent aussi qu'elle vise à promouvoir une nouvelle trinité : la Tempérance, Forbin-Janson et Chiniquy.

Le 7 septembre 1841, donc, vingt-deux cavaliers se rassemblent dans la cour du Séminaire de Québec (dans la haute-ville), d'où ils forment un cortège à l'évêque Forbin-Janson jusqu'à l'église de Beauport. La messe dite, une procession se met en marche : drapeau blanc

¹⁰² E.-Martin Meunier, *De Forbin-Janson à Pierre Lacroix : le prédicateur populaire et la gestion du charisme*, mémoire présenté au programme de maîtrise en sciences humaines de la religion de l'Université Laval, Québec, 1992, p.39.

porté par deux jeunes filles vêtues de blanc ; sept chœurs de femmes avec bannières ; vingt-deux sections d'hommes que commandent vingt-deux cavaliers ; puis, un nombreux clergé. «Nous n'avons jamais rien vu de si beau, écrit *le Canadien*, de si imposant, de si ravissant que cette cérémonie.» Il y avait là de toutes les paroisses environnantes : 10 000 personnes, estime le journal. Mgr Forbin-Janson fit un grand discours. Triomphe complet pour la tempérance et pour le curé Chiniquy.¹⁰³

Les deux hommes et le spectacle des processions attirent des foules de fidèles, des gens impressionnés par l'œuvre à grand déploiement. Il s'agit bien d'un phénomène social qui déplace les gens par milliers. Preuve supplémentaire que l'homme de la Tempérance travaille dans une optique nationale, le 24 juin 1842, Chiniquy célèbre la messe à la cathédrale de Québec. Non seulement est-il alors invité à officier dans le plus haut lieu canadien de la religion catholique, mais en cette date symbolique, Saint Jean-Baptiste devint le saint patron de la Tempérance. Sept ans plus tard, c'est au tour des autorités civiles de lui rendre l'hommage de grand serviteur de la patrie. Lors d'une cérémonie, le juge Mondelet offrit au prédicateur une grande médaille d'or que Chiniquy porta jusqu'à sa mort. Sur l'estrade qui faisait face à une foule nombreuse, le juge présenta Chiniquy comme étant «le patriote par excellence du pays...le premier patriote, le sauveur de son pays».¹⁰⁴ Lougheed écrit encore :

Certes, Chiniquy n'a pas préconisé l'indépendance politique du Canada français ; cependant, ses campagnes de tempérance faisaient consciemment appel au patriotisme pour renforcer la fibre sociale du Canada français. Chiniquy ressemblait à Lionel Groulx, guide nationaliste du XXe siècle, lorsqu'il écrivit en 1849 : «Le religion ne nous défend pas d'aimer notre patrie ; au contraire, elle consacre et bénit cet amour... Ne devons-nous pas être tout de feu et de zèle pour détruire ce qui la ruine et la déshonore ?»¹⁰⁵

¹⁰³ Marcel Trudel, *Chiniquy, prêtre catholique, ministre presbytérien*, Montréal, Lidec, 2001, p.13.

¹⁰⁴ Richard Lougheed, *op. cit.*, p.216.

¹⁰⁵ *Idem.*

L'œuvre de la Tempérance ne se vérifie donc pas que dans les mœurs, elle participe aussi, selon toute vraisemblance, à un programme national auquel des milliers de personnes adhèrent. Hector Langevin évalue en ce sens à 200 000 le nombre de personnes qui au Québec se joignent à la société de Tempérance. On peut également évaluer le succès de la société de la Croix noire par les effets directs qu'elle provoque dans les services offerts aux citoyens. De la paroisse appauvrie par l'alcoolisme qu'elle était avant le passage de Chiniquy, Beauport peut désormais s'enorgueillir de posséder sept écoles et de vivre dans une aisance relative après avoir suivi le chemin éclairé par son curé.

Manuel de Tempérance

Les vues de l'évêché ne sont pas toujours celles que partagent les curés. Au sommet de sa gloire à Beauport, Chiniquy est à nouveau muté. L'évêque de Québec le somme de prendre la cure de Kamouraska, la paroisse où il vit le jour. La mort dans l'âme il acquiesça à l'ordre de son supérieur. Encore une fois dans sa nouvelle paroisse, il impressionnera, encore une fois l'œuvre de la Tempérance augmentera son réseau et son rayon d'action. Peu d'événements marquent le passage de Chiniquy à Kamouraska ; si ce n'est qu'il rédige l'un des premiers best-sellers québécois : le *Manuel de la Tempérance*. Nive Voisine dans le *DOLQ* souligne le succès littéraire qui vient à Chiniquy.

Le succès du *Manuel* fut rapide et constant. Les 4000 exemplaires de la première édition furent vendus en un rien de temps, et il fallut trois autres éditions, dont une de langue anglaise. Les approbations vinrent de partout, et les journaux et revues rivalisèrent pour la recension la plus élogieuse.¹⁰⁶

Au fil des ans, Chiniquy s'est construit une solide réputation dans le monde de l'enseignement et son expertise est appréciée. Aussi Jean-Baptiste Meilleur, alors surintendant de l'Éducation au Québec, lui offre un poste de

¹⁰⁶ Nive Voisine, «Manuel ou règlement de la société de Tempérance» dans le *DOLQ*, tome I, 1978, sous la direction de Maurice Lemire, Montréal, Fides, p.469.

«consultant». Son intervention ne se limite d'ailleurs pas à des conseils sur le système scolaire qui cherche à naître au Québec. À l'intérieur même du programme académique, la seconde édition du *Manuel* est inscrite comme lecture obligatoire. En plus de faciliter la diffusion du livre, son inscription au programme officiel est aussi une façon d'enrégimenter les fidèles dès la prime enfance, et surtout elle est un moyen d'accroître l'intérêt collectif pour la Tempérance.

On voit bien aussi à quel point Chiniquy sait se positionner dans le champ religieux, il sait utiliser les mécanismes qui lui permettent de s'affranchir de plus en plus du pouvoir dans la société. Homme d'église, il touche à tous les leviers dont le clergé est responsable. La médecine, l'éducation, la presse et l'édition religieuses, il participe en effet à la promotion de tous ces domaines. Les réseaux qu'il possède et entretient lui offrent la possibilité de naviguer dans des zones d'influence qu'il connaît bien sûr depuis le tout premier jour. L'écrit lui permet aussi de diffuser ses oraisons à une plus grande masse, (et si on nous permet la licence, à une plus grande messe). Et d'une certaine manière, le *Manuel* est en effet le prolongement de l'œuvre du confessionnal en ce qu'il s'impose comme élément de moral et comme directeur de conscience.

La seconde édition du *Manuel* survient aussi au moment où l'auteur décide de quitter Kamouraska pour aller en retraite chez les Oblats, en banlieue de Montréal. Il est cependant difficile de comprendre ce qui attire cet homme dans une retraite fermée, chez l'une des plus rigides factions du clergé catholique. Lui, habitué à planer dans les hautes sphères de la société, se retire dans un monastère où la valeur la plus fortement partagée par les membres est l'humilité. Il essaya de s'y conformer mais il ne tint que dix-huit mois, alors qu'il était encore novice. À sa sortie, il alla retrouver son plus fidèle ami, l'abbé Brossard de Longueuil. Chiniquy appartenait toujours à l'évêché de Québec, mais tombait pour l'heure sous la juridiction de Bourget.

Désireux de mettre à profit les talents de son nouveau protégé, Monseigneur Bourget sacre Chiniquy du titre de l'Apôtre de la Tempérance, et lui donne pleine liberté de lancer ses campagnes de Tempérance là où il en sent le besoin. C'est aussi alors qu'il officiait dans le diocèse de Montréal que Chiniquy reçoit le plus gratifiant hommage. Après avoir pris connaissance du *Manuel de la Tempérance*, le pape Pie IX remet à Mgr Bourget un crucifix en or destiné à l'Apôtre québécois. Les 500 livres qu'il reçut par la suite du Parlement canadien se comparaient désavantageusement au don du Saint Père. Avec cette reconnaissance du plus haut représentant de Dieu sur terre, Chiniquy boucle un cycle dans la sacralisation de son œuvre. Si l'on doit en croire l'autobiographie, le *Manuel* est en fait une commande d'une famille de Québec dont l'indigence pousse le père à demander à Chiniquy de publier un livre sur la Tempérance. L'apôtre de la Tempérance accepte la commande en plus d'offrir à cette famille les profits qu'il tirera des deux premières éditions. Guidé par la volonté de Dieu, Chiniquy écrit son manuscrit en trois mois et le remet à un capitaine de bateau qui se rend à Québec, afin que celui-ci le remette à un éditeur. Toutefois l'arche de la bonne nouvelle fait naufrage entre Kamouraska et Saint-Vallier ; le manuscrit est perdu, emprisonné dans les eaux du fleuve. Le capitaine éploré raconte l'histoire à Chiniquy qui lui répond, «Mes papiers ne peuvent pas être perdus.»¹⁰⁷ Avec une foi inébranlable, Chiniquy refait le parcours afin de sauver des eaux ses saintes écritures. La Providence le fait arrêter chez un habitant qui a trouvé le matin un petit coffre sur les berges.

«Puis-je voir ce petit coffre ?» «Oh ! certainement.» Il était dans un coin tout ruisselant d'eau. Je l'ouvris et la première chose que je vis sous le couvercle fut mon manuscrit. Je tombai à genou pour remercier Dieu de cette découverte providentielle.¹⁰⁸

Les écrits, comme un véritable Moïse, sont ainsi ramenés au jour et légendifiés avant même leur publication. En peu de temps, le *Manuel* est

¹⁰⁷ Charles Chiniquy, *Chiniquy, op. cit.*, p. 234.

¹⁰⁸ *Idem*, p. 235.

réédité et très rapidement il est comparé aux saints évangiles. Le curé Baillargeon de Québec écrit une lettre à Chiniquy, dont on retrouve copie dans l'autobiographie :

«Votre merveilleux petit livre : *Manuel de Tempérance* vient de paraître. J'ai commencé à le lire avant de me mettre au lit et savez-vous qu'il m'a été impossible de dormir avant de l'avoir achevé. Je suis allé visiter hier mes paroissiens de Québec et leur ai dit : «Après l'Évangile, c'est le meilleur livre que vous puissiez lire. [...] Le résultat a été que dans les trois jours suivants l'on en a vendu trois mille exemplaires à 50 cents chacun et j'espère que l'on en vendra dix mille autres de sorte que tout le pays pourra vous bénir.»¹⁰⁹

C'est bien au-dessus de la mêlée que se situe l'Apôtre de la Tempérance, loin, sur un sommet himalayen dont seul Papineau semble avoir connu le paysage. Mais Chiniquy allait aussi apprendre que plus haut se situe la cime, plus radicale est aussi la chute. C'est dans cette décennie de 1850 que l'opprobre allait couvrir la gloire de son voile opaque. Des scandales d'ordre sexuel s'accumulent au bureau de Mgr Bourget qui n'en peut apparemment plus de protéger son Apôtre. Un jour qu'il revient d'une tournée de Tempérance, Chiniquy reçoit chez son ami Brassard une lettre signée par l'évêque de Montréal, lui signifiant qu'il était désormais interdit sur le territoire diocésain. La lettre de Bourget était vague, affirmait que l'évêque avait en sa possession des preuves irréfutables d'un horrible crime pour lequel s'était rendu coupable l'abbé Chiniquy. Sans tarder, celui-ci se rendit auprès de l'évêque afin d'éclaircir le malheureux malentendu. Mais Bourget fit la sourde oreille, refusa de lui donner plus de détails et l'intima de partir.

L'évêque jetant sur moi un regard sauvage, retira brusquement ses mains des miennes et se leva. —Allez-vous en, vous êtes réellement coupable et définitivement condamné.¹¹⁰

¹⁰⁹ *Idem*, p.235-236.

¹¹⁰ *Idem*, p.310.

Depuis ses études au Séminaire, Chiniquy s'en prend au confessionnal ; cette fois c'était le confessionnal qui s'en prenait à lui. L'homme à la Croix noire aurait été en fait victime d'un complot dans l'ombre intime du confessionnal. Mais grâce au réseau formé par les 200 000 adeptes de la Tempérance, l'histoire put être éclaircie et Chiniquy fut lavé de tous les soupçons qui le couvraient de honte. Devant ces preuves, Bourget dût revenir sur sa décision, offrit à Chiniquy un calice d'or gravé et une lettre signée de la main de l'évêque dans laquelle il vante l'Apôtre de la Tempérance. Muni de ces éléments, Chiniquy tente l'expérience de la terre nouvelle et se rend en Illinois où il fonde sa paroisse Sainte-Anne de Kankakee. Loin de la poigne de fer de Monseigneur Bourget, Chiniquy revient à sa tendance première, celle qui l'unissait plus que tout à la parole de Dieu. Si les évêques québécois avaient pu maintenir l'Apôtre de la Tempérance sous le joug de l'obéissance au supérieur, l'évêque de Chicago trouvera plutôt un curé de Sainte-Anne bien entêté et décidé à ne plier l'échine que pour rendre grâce à Dieu. La Bible est donc l'œuvre divine, elle est celle par laquelle se diffuse la Vérité, il faut par conséquent qu'elle soit lue par tous. D'un point de vue protestant, cela va de soi, mais d'un point de vue catholique c'est une hérésie. Aussi, Mgr O'Reagan, évêque de Chicago, réprimande son subalterne et le somme de se plier à la tradition romaine.

Vous ne prêchez plus les doctrines de votre sainte Église, et même vous vous élevez contre elles. De plus, vous vous faites colporteur de la Bible et de Nouveaux Testaments. Vous savez pourtant que cela est interdit.¹¹¹

Mais Chiniquy ne voit pas l'enseignement de la parole de Dieu de la même façon, et refuse d'obéir aux mandements de son évêque. Dans ce différend, c'est aussi la nation qui est concernée. Si comme le précisait Martin Meunier plus haut, Mgr Bourget rêvait de fonder une nation catholique française en territoire nord-américain, Chiniquy comprend rapidement que ce vœu de conquérir l'Amérique est également partagé par les Irlandais,

¹¹¹ *Idem*, p.327.

dont l'arrivée massive au XIXe siècle change considérablement la donne en terre catholique. Pendant que le Québec rêve d'une Amérique française, Chiniquy constate plutôt que l'épiscopat irlandais cherche à circonscrire au minimum l'action du pouvoir francophone dans le champ religieux. En ce sens, quand Chiniquy parle de Mgr O'Reagan dans son autobiographie, ses propos sont très amers :

L'évêque de Chicago ne tarda pas à commettre des crimes qui lui attirèrent de toutes parts des plaintes et des protestations indignées. Après une nouvelle infamie, par laquelle il dépouilla la congrégation française de Chicago de son église pour la vendre aux Irlandais, je me décidai à parler ouvertement. Dans sa fureur, il menaça de m'interdire, et peu après me fit de nouveau intenter un procès à Kankakee [...]¹¹²

Ce procès eut bel et bien lieu. La défense eut d'ailleurs gain de cause et anecdote intéressante, elle était assurée par Abraham Lincoln. Si le ton de Chiniquy apparaît vindicatif, on ne doit pas sous-estimer pour autant la valeur de ses propos, c'est du moins ce que laissent croire les travaux de Peter Loughheed. Après enquête sur les trois évêques de Chicago avec lesquels Chiniquy eut des démêlés, l'auteur de *La conversion controversée de Charles Chiniquy* conclut que l'évêché souffrait de leadership impopulaire et tyrannique.

Avant la démission éventuelle de son successeur, O'Reagan, le *Chicago Tribune* avait publié régulièrement le flot des critiques de catholiques et protestants qui dénigraient le «tyran irlandais». Étant donné que des prêtres catholiques dans l'entourage de l'évêque O'Reagan décriaient publiquement, mais de manière anonyme, l'irresponsabilité et l'«américanisme» de leur chef, Mgr O'Reagan fut forcé d'abandonner son poste. Néanmoins, il dut, comme son prédécesseur, se rendre personnellement à Rome, afin d'y plaider sa cause, et il fut relevé de ses fonctions en 1858.¹¹³

¹¹² *Idem*, p.328.

¹¹³ Richard Loughheed, *op. cit.*, p.55-56.

Quoi qu'il en soit, en 1856, Chiniquy est excommunié par son évêque pour désobéissance en plus de quelque autre scandale de mœurs. Loin d'être insensible à cette grave décision, Mgr Bourget dépêche en Illinois une délégation qui pourrait rapprocher les antagonistes. Mais les positions sont telles, que personne n'est prêt à accorder à l'autre un pas dans sa direction. Devant l'impossibilité de rentrer dans les rangs de son Église, Chiniquy fut pris d'une grave crise existentielle. En fait, il savait qu'en étant exclu de son Église, il devenait aussi une *persona non grata* du Nous auquel il s'identifiait. Abandonnant l'Église de Rome, dit-il, «j'avais abandonné pour toujours mes parents, mes amis les plus chers ; j'avais abandonné mon peuple et ma patrie, j'avais perdu mon honneur et ma réputation, j'avais en un mot, renoncé à tout ce que j'avais de plus cher sur terre.»¹¹⁴ Qu'allait-il faire de sa vie ? Un tel serviteur n'allait pas rester longtemps dans l'incertitude, et dans les heures les plus sombres, Dieu se manifesta directement à son disciple. Fort de cette Révélation, il retourna dans sa paroisse où il convertit au protestantisme tous les membres de sa communauté. Peu à peu l'église de Sainte-Anne fut dépouillée des statues, le droit à la lecture des saintes écritures fut accordé à tous les fidèles, le sacrement de la communion subit une réforme, mais surtout, la confession fut abandonnée. Il fallut bien, plus tard, qu'il s'unisse à un groupe plus grand que le sien afin d'assurer la survie de son œuvre. C'est ainsi qu'il rejoignit les rangs de l'Église presbytérienne du Canada, laquelle souhaitait sans doute prendre de l'expansion après que l'Apôtre de la Tempérance l'eut rejointe. Chiniquy connut un succès de recrutement somme toute modeste. Il fut invité partout à donner des conférences, tant en Australie qu'en Nouvelle Zélande, en Suisse qu'en Italie, en Belgique qu'en Angleterre. Mais s'il amène avec lui quelques milliers de nouveaux fidèles sur son propre terrain, on sait que ces adhésions ne sont pas nécessairement la preuve d'une foi renouvelée, mais plutôt celle d'une loyauté envers le personnage dont le verbe n'avait rien perdu de sa vigueur.

¹¹⁴ Charles Chiniquy, *op. cit.*, p.356.

Nous ne cherchons pas dans l'optique de cette étude à entrer dans la guerre des chiffres à savoir si Chiniquy fit adhérer à l'Église presbytérienne 2000 ou 25 000 nouveaux fidèles. Rien de tout cela ne nous importe. Le gong qui sonne avec le départ de Chiniquy résonne encore, nous dit Fréchette, cinquante ans après les événements.¹¹⁵ Mais si pour l'Église de Rome il s'agit d'une haute trahison, on peut aussi voir dans la démarche de Chiniquy, une avancée vers la démocratisation de la fonction du prêtre. Pour lui, c'est un nouvel espace social qui s'ouvre, un espace où l'homme d'église ne se saisit plus sur l'axe vertical de la hiérarchie. Au contraire, Chiniquy est plutôt l'homme qui amène le prêtre parmi les hommes, dans une relation horizontale, d'égal à égal. Seul Dieu est au-dessus de tous, seul Lui est juge des actions des hommes. Dans ces circonstances, la confession devient un mécanisme superfétatoire.

La chute de l'empire de Rome, comme démocratisation du rapport à Dieu, est au centre de l'acte autobiographique chez Chiniquy. Ardent défenseur de l'infaillibilité papale, Mgr Bourget croit plutôt en la hiérarchisation de l'Église et aux vertus de l'obéissance des uns pour faire rayonner l'église de Pierre. L'évêque de Montréal est investi d'une mission, celle de son Église qui reçoit son pouvoir du Ciel. La doctrine est simple, l'homme est naturellement attiré par le mal, lui accorder une liberté d'opinion c'est le distancer de l'Église et inéluctablement lui ouvrir grand la voie du mal. «La liberté d'opinions n'est donc rien autre chose que la liberté de l'erreur, qui donne la mort à l'âme, qui ne peut vivre que de la vérité.»¹¹⁶ C'est à cette vérité que Chiniquy s'attaque tout au long du récit des *Cinquante ans*. Au lieu de laisser entre les mains de quelques élus le soin de faire briller le nom du Christ sur terre, Chiniquy remet entre les mains de l'homme le pouvoir de chatolement. Tel un Nietzsche, Chiniquy procède à une

¹¹⁵ «Cette nouvelle éclata comme un coup de foudre. J'étais au collège à ce moment ; ni les maîtres ni les élèves osaient en croire leurs oreilles — jamais chute ne produisit un pareil effet d'éroulement. Tout le clergé du pays eut abjuré en bloc, que la population n'eut pas été plus stupéfiée. Il y a de cela plus de cinquante ans, et la douloureuse meurtrissure produite par ce choc inattendu est encore sensible.», Louis Fréchette, *Mémoires intimes*, op. cit., p.105.

¹¹⁶ Ignace Bourget, «Le journal libéral et le patriotisme religieux» dans *Le pays*, 31 mai 1858, tiré de René Dionne, *La patrie littéraire, anthologie de la littérature québécoise 1760-1895*, Montréal, Éditions de la Presse, 1978, p.278.

transmutation des valeurs, à partir de laquelle la vérité n'est plus le simple apanage de l'Église mais un privilège de l'homme auquel il doit s'attacher pour que le nom de Dieu resplendisse dans la société civile.

À la suite de son abjuration, Chiniquy passe dans le domaine de la légende. Ses visites à Montréal et à Québec sont la source d'émeutes. On attend à ses jours, il piétine les hosties en public, il essaie de prouver que les pères de l'Église romaine se contredisent et par là démontrent eux-mêmes leur faillibilité. Marcel Trudel, qui a consacré plusieurs études à Chiniquy, écrit :

Une légende s'était formée autour de celui que l'on qualifiait d'un mot ignoble : apostat. S'y greffaient des éléments surprenants. Il allait, paraît-il, par les rues de la ville et, avec son pouvoir sacerdotal toujours efficace, il s'amusait à prononcer sur la voiture du boulanger les paroles sacramentelles *hoc est corpus meum* (ceci est mon corps) : les pains devenaient corps du Christ et le boulanger n'avait plus qu'à se rendre au presbytère faire détruire par le feu toute sa charretée. Ses doigts consacrés (pouce et index) étaient devenus, disait-on, tordus par punition de Dieu [...]

La légende racontait aussi, comme pour Voltaire, qu'il avait eu une agonie d'épouvante ; qu'on ne l'avait pas inhumé couché sur le dos, pour reposer en paix à l'instar d'un chrétien, mais debout ; que le feu du ciel s'était abattu sur son monument funéraire et l'avait cassé en deux.¹¹⁷

La légendification fut bien réelle. Chiniquy devint un contre-exemple et son nom n'eut jamais accès aux livres d'histoire. Cependant sa trace persistait dans la tradition orale et se développait selon les humeurs des locuteurs. À quelques jours du décès de Chiniquy, le journal *La presse* lui accorde sa une et rappelle à la population l'œuvre de cet Apôtre de la Tempérance. Mgr Bruchési quant à lui tentera de le ramener dans le droit chemin de la tradition papale, Chiniquy répondra six jours avant sa mort par une profession de foi en Jésus-Christ et insistera sur le fait qu'il s'est

¹¹⁷ Marcel Trudel, *Mythes et réalités dans l'histoire du Québec 2*, Montréal, HMH, coll. Histoire, 2004, p.129-130.

définitivement retiré de l'Église de Rome. Né en 1809, Chiniquy rend l'âme en 1899 après une bien courte maladie. Selon les journaux de l'époque, 10 000 personnes accompagnèrent Chiniquy à sa dernière demeure.

Le livre

Peu d'auteurs québécois peuvent se vanter d'avoir obtenu au cours de leur carrière un succès comparable à celui de Chiniquy. Si son plus important titre catholique, le *Manuel de la Tempérance*, connaît un important succès au Québec, la diffusion de ses œuvres protestantes est de loin plus importante. À titre d'exemple, son essai pamphlétaire intitulé *Le prêtre, la femme et le confessionnal* connaît au moins sept éditions en français entre 1875 et 1962 dans divers pays tels que le Québec, la France et la Belgique; dix-sept éditions se succèdent en anglais entre 1874 et 1979 tant en Angleterre, au Canada qu'aux États-Unis d'Amérique; l'œuvre est également traduite en portugais tant au Brésil qu'au Portugal; elle voit aussi des versions en allemand, en italien, en espagnol; bref, c'est une œuvre qui connaît un retentissement international. Quoique le succès de l'autobiographie de Chiniquy soit incontestable, l'œuvre intime jouit apparemment d'un succès international un peu plus modéré que le titre précédent; du moins est-ce ce qui ressort quand on compare le rayonnement des deux œuvres. Quoiqu'il en soit, entre 1885 et 1985, l'autobiographie n'est pas moins éditée à vingt-trois reprises en anglais et seulement six en français, dont la plus récente date de 1986. La Suisse, les ÉUA, l'Angleterre, l'Australie, la France et la Belgique résumant à peu près la diffusion de l'œuvre québécoise.

Chose curieuse, à travers toutes ses rééditions françaises, le livre subit des transformations dont il nous apparaît opportun de signaler l'évolution. Si le titre en anglais stagne dès sa première parution, il semble que l'édition française sente à chaque fois le besoin de resituer l'œuvre dans un horizon d'attente redéfini par un nouveau contexte social. Ainsi, pour les six éditions françaises, l'autobiographie de Chiniquy change quatre fois de titre. C'est pourquoi avant d'entrer dans l'analyse proprement dite du texte, un

suivi de l'évolution péritextuelle s'avère nécessaire, ne serait-ce que pour mieux circonscrire notre objet d'étude.

En 1885, année de la mort d'Ignace Bourget, Charles Chiniquy publie à l'intention des protestants états-uniens ses *Fifthy Years in the Church of Rome*. Philippe Aubert de Gaspé avait publié ses *Mémoires* à l'âge de 76 ans, Chiniquy suivra son exemple. Les *Fifthy Years* sont composés de soixante-sept courts chapitres, dont le ton peut parfois rappeler les sermons d'un prêtre en chaire. Au total, l'œuvre compte 832 pages et fut rééditée entre 1885 et 1900 au moins à six reprises.

Toujours en 1885, une première version québécoise voit le jour. Traduite en français par Joseph Morin, gendre de Chiniquy, l'œuvre paraît sous le titre de *Cinquante ans dans l'Église de Rome*. Destinée au départ à être publiée en deux volumes, cette œuvre ne sera jamais complétée. Le projet initial avortera en effet après le premier tome, lequel formera pendant tout le reste du XIXe siècle, la seule version française disponible. Lorsque l'on compare toutefois le contenu des deux éditions, il y a très peu de sujets traités en anglais qui ne le sont pas en français. Comme si les *Cinquante ans* de 1885 étaient un «digest», un condensé des *Fifthy Years*. À cet égard, l'annonce d'un second tome appelait peut-être en fait la suite de l'autobiographie de Chiniquy qu'on intitula *Quarante ans dans l'Église du Christ* et qui fut publiée pour la première fois en 1900, un an après le décès de son auteur.

Par delà les océans, les monts et les vaux, les *Cinquante ans* se font légitimer en Suisse protestante, où une nouvelle édition voit le jour. Pour la première fois, le titre subit une légère modification. Des *Cinquante ans dans l'Église de Rome*, l'œuvre en deux volumes se métamorphose en *Cinquante ans dans l'Église romaine*. Cure de rajeunissement donc pour cette édition helvète de 1903. Notons qu'on inclut pour la première fois une postface signée par Eugène Réveillaud, (évangéliste, membre du parlement

français), qui témoigne du courage avec lequel Chiniquy livra son dernier combat.

Ensuite, au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, L'Aurore Publishing réédite en français l'autobiographie de Chiniquy. Profitant d'un contexte sociohistorique où les témoignages écrits de soldats se multiplient, la maison d'édition montréalaise donne à l'autobiographie le titre controversé de *Mes combats*. Nous sommes en 1946, le monde entier découvre alors la profondeur de l'indicible qu'avait appelé le Führer dans son *Mein Kampf* (*Mon combat*). Ce clin d'œil aux écrits de Hitler place l'autobiographie de Chiniquy non plus dans un axe pragmatique d'hier à aujourd'hui, mais situe l'œuvre dans une relation étroitement liée au contexte présent. *Mes combats*, comme s'ils n'étaient que le début, appellent aussi que l'on continue la lutte. Véritable ouvrage de propagande en faveur d'une nouvelle relation entre l'homme et Dieu, tout en étant à la fois un pamphlet d'une violence extrême contre la religion papale, *Mes combats* plaident en faveur de la réforme des institutions religieuses. Il faut dire d'ailleurs que le clergé catholique est en pleine mutation : pendant que les atrocités de la guerre en France favorisent l'émergence de l'existentialisme et de la littérature de l'absurde, au Québec c'est l'époque où le personnalisme bat son plein, où les Actions catholiques orientent la jeunesse vers une nouvelle perspective où chacun est responsable de la place de Dieu dans la cité. C'est aussi l'époque où les mouvements syndicaux, souvent catholiques, s'affirment dans la société. Étrangement, c'est aussi en 1946 que commence à paraître le journal ouvrier *Combat*.

Mes combats ont la particularité de regrouper sous leur couverture les deux autobiographies de Chiniquy. Comme les *Cinquante ans* étaient une traduction libre des *Fifty Years*, *Mes combats* sont un condensé des *Cinquante ans* et des *Quarante ans*. Encore une fois, on effectue une refonte du texte, d'ailleurs facile à remodeler puisque les dizaines de chapitres que forment chacune des éditions sont autonomes. Il est par ailleurs impératif de souligner que *Mes combats* inscrivent pour la première

fois dans la littérature québécoise l'appellation générique «autobiographie» en sous-titre.

MES COMBATS

Autobiographie
de
Charles Chiniquy

*Apôtre
de la
Tempérance
du
Canada*

L'AURORE PUBLISHING CO. LTD.

Bureau: 294 Ste. Catherine Ouest
Case Postale 216, Station "B", Montréal

Tous droits réservés.

Voici donc la couverture de cette autobiographie, dont le sous-titre opère, en ce qui nous concerne, une véritable révolution générique dans le champ littéraire québécois. Il est aussi intéressant d'analyser comment se déclinent les informations dans cet exercice éditorial. D'abord le titre, un titre comme nous l'avons vu qui appelle à la controverse. Ensuite une appellation qui qualifie le titre : autobiographie. S'ensuit le nom de l'auteur, qui, cinquante ans après sa mort, a besoin à son tour d'être précisé : Apôtre de la Tempérance. On se souviendra toutefois que ce titre d'Apôtre de la Tempérance est décerné à Chiniquy par l'Évêque de Montréal, Mgr Ignace Bourget. Comme si les éditeurs tentaient d'une certaine manière de donner de la crédibilité à l'œuvre du prêtre apostat, en rappelant la gloire ultramontaine qui naguère le couronnait. Cette entreprise de réhabilitation, en plus de rappeler à la mémoire collective le nom de Chiniquy, tend également à charmer un lectorat catholique qui trouverait matière à réflexion chez l'un de ses héros, déchu certes, néanmoins héros du XIXe siècle.

L'autobiographie de Chiniquy trouve une forme définitive en 1976. Cette fois, on réduit au minimum le titre : *Chiniquy*. On sait que le sujet de l'autobiographie renvoie en bout de ligne, comme le spécifiait Philippe Lejeune, au nom de l'auteur. À cet égard, le titre est on ne peut mieux choisi, d'autant plus que dans les années 1970 les autobiographies québécoises abondent. Le texte de l'Apôtre de la Tempérance se retrouve ainsi actualisé par le travail éditorial, qui s'emploie à placer l'œuvre dans le contexte hic et nunc d'un champ littéraire en constante évolution. Par ailleurs, comme c'était le cas pour *Mes combats*, le programme de *Chiniquy* consiste en un fondu des deux autobiographies qui totalisent 90 ans de vie religieuse. Cette édition post Révolution tranquille est aussi accompagnée d'un sous-titre «L'homme qui osa défier le puissant empire de Rome». Au moment où ce *Chiniquy* voit le jour, les Québécois se sont défaits d'un nombre considérable de préceptes romains qui jadis les conditionnaient. Encore une fois, afin de donner un ton plus proche des enjeux du présent,

il devenait nécessaire de reformuler ce qui qualifiait l'auteur de *Mes combats*. Rappeler en 1976 que Chiniquy fut l'Apôtre de la Tempérance du Canada n'eut point été judicieux. Ce serait en effet un euphémisme d'avancer que la sobriété n'est pas l'enjeu des années 1970. En revanche, le décloisonnement social qui s'opère par la chute de l'influence de Rome dans les institutions québécoises est fortement marqué entre la prise du pouvoir de l'équipe de Jean Lesage. Présenter Chiniquy comme un héraut réformateur qui accusait Rome d'exercer sur l'individu et la nation québécoise un pouvoir oppressif s'avérait une meilleure stratégie dans ce contexte de libération nationale.

Enfin, après avoir comparé l'une et l'autre des éditions, il nous a semblé préférable, quoique discutable, d'utiliser la toute dernière édition de l'autobiographie de Chiniquy. On pourrait longuement pérorer sur les raisons qui auraient dû plutôt nous conduire à utiliser la toute première version française, la seule d'ailleurs que connut Chiniquy. Encore mieux, il aurait sans doute été préférable de baser notre recherche sur la version anglaise, la seule qui peut d'ailleurs revendiquer d'avoir été écrite par le prêtre apostat. Mais selon notre perspective, même une analyse génétique du texte n'aurait rien changé aux résultats de nos recherches. Il ne s'agit pas ici d'un essai sur la poétique de l'autobiographie, mais une tentative de saisir les critères qui permettent à un tel discours de s'exprimer dans une société donnée, à partir des signes internes de l'œuvre. Or peu importe la version étudiée, la conscience qui s'énonce dans la première autobiographie québécoise cherche à voir la lumière en suivant le même chemin. C'est donc ce tracé qui nous intéresse, c'est celui que nous avons suivi.

Vers une affirmation de la raison

Ainsi 1885 marque l'histoire littéraire québécoise par l'arrivée de sa première autobiographie. À 76 ans, Charles Chiniquy reprend la plume, la trempe dans le venin et éclabousse l'Église catholique, non seulement dans les bras de laquelle il se laissa bercer pendant de longues années, mais

surtout celle dont il se sépara avec fracas en avril 1857. Tout au long de ce récit, l'auteur tend à mettre au jour les iniquités dont il fut victime et illustre d'un ton psalmodique l'abus des hommes d'église romaine sur le peuple québécois. Dès le premier chapitre Chiniqy pose les forces qui s'opposeront tout au long de son histoire. Intitulé «La bible et le prêtre de Rome», cet incipit pose déjà les prémices de la thèse défendue par l'auteur à savoir que l'église romaine est la plus grande ennemie de la parole sainte. D'un côté on retrouve l'institution vaticane orgueilleuse, obtuse, imbue de la parole du pape et de l'autre la sage parole de Dieu. À travers ces champs symboliques se développe une conscience dont l'histoire est toujours liée aux luttes éthiques du pouvoir spirituel de l'une ou de l'autre des deux forces. C'est ainsi qu'au quarantième chapitre, la mer se sépare et ouvre le passage à cette conscience qui ne prendra pas de temps à affirmer sa différence.

Toute l'énergie dégagée par le texte de Chiniqy est en fait tendue vers ce chapitre intitulé «Rupture avec Rome». Pas étonnant d'ailleurs que nous ayons croisé au fil de nos recherches plusieurs esquisses de ce chapitre publiées notamment en France. Aussi avons-nous trouvé une de ces premières versions à la Bibliothèque nationale François Mitterrand.¹¹⁸ Le texte signé Chiniqy porte le titre quasi patriotique de *Don de dieu*, devise de la ville de Québec et nom d'un des bateaux de Champlain, fondateur de Québec. Publié pour la première fois en 1883, ce texte en français tient le même propos que «Rupture avec Rome» en plus de résumer certains autres chapitres comme par exemple «À propos d'un sermon sur la Vierge». Notons aussi qu'à cette époque Chiniqy voyage en Europe et donne de nombreuses conférences dont l'une pourrait très bien être le *Don de Dieu*, texte qui fut publié à nouveau à Rouen en 1951. Quoi qu'il en soit cet exercice de comparaison des textes démontre que déjà Chiniqy se prêtait à l'écriture autobiographique en français avant que ne soient publiés les *Fifthy Years*. Au-delà des jalons qui se croisent d'un texte à l'autre, nous avons retrouvé

¹¹⁸ Charles Chiniqy, *Le don de Dieu, récit autobiographique de l'événement le plus important de sa vie de prêtre*, Rouen, Imprimerie des Affiches de Normandie, 1951.

dans deux textes une phrase qui donne la clé, nous semble-t-il, de l'autobiographie de Chiniquy. «Or cette bible est la racine de toute cette histoire.» Affirmation sans équivoque du rôle primordial que joueront les saintes écritures dans le récit que l'auteur fait de sa propre vie. C'est inspiré par cette phrase tirée d'une des versions antérieures aux *Cinquante ans* que nous avons décidé d'approcher et d'approfondir par un triptyque l'autobiographie de Chiniquy. En un premier temps, le narrateur pose les antagonistes qui s'affronteront tout au long de son histoire. Ensuite, ces mêmes antagonistes durcissent leurs positions et mènent le conflit qui les préoccupe vers un éclatement certain. Ce second temps, celui du procès narratif, est fortement marqué par l'impossibilité pour le prêtre de Rome d'exprimer la conscience de soi, laquelle voit son destin lié à la bible. Enfin, l'éclatement irréversible des forces en présence donnera au prêtre la possibilité de crier son existence et de confirmer sa foi en la parole divine, telle qu'exprimée dans la bible de son enfance, et ce, en tout respect de la raison désormais adjuvante à la foi chrétienne. Affirmer son moi, c'est souvent l'opposer à une force extérieure. Dans le cas présent, il est utile d'analyser comment l'auteur construit le Nous et de démontrer dans quelles circonstances son ego s'en détache, pour laisser derrière lui un alter opposant au projet collectif.

La bible et le prêtre de Rome

Comme plusieurs récits autobiographiques, les *Cinquante ans* de Chiniquy commencent par la présentation des parents. Rappelons que le père, naît dans la capitale où il fait des études de prêtrise, avant de réorienter sa carrière en droit. Il établira sa famille et fondera son étude de notariat à la Malbaie.

Au début du XIXe siècle, la Malbaie est encore un jardin vierge où les services communautaires n'ont toujours pas vu le jour. Comme il n'existe pas encore d'école dans ce nouvel éden québécois, Charles apprendra à lire sur les genoux de sa mère. Au centre de cet apprentissage, une bible, don du père qui la reçut lui-même de son supérieur alors qu'il étudiait au

Séminaire de Québec. «Cette Bible fut le premier livre, après l'A B C, dans lequel ma mère me fit lire.»¹¹⁹ Un réseau sémiotique commence alors à se déployer. L'enfant, guidé par sa mère, apprend à lire à la source des paroles saintes dont les histoires impressionnent, mais qui ne représentent aucun danger pour le développement de l'enfant. Au contraire, les souffrances du Christ mises en récit sont des paroles salvatrices qui absolvent le croyant de tous ses péchés. La bible, sous la plume de Chiniquy, est le grand livre, celui qui unit l'homme à Dieu, celui par lequel l'amour se livre comme par la magie du verbe, comme un commencement béni.

Combien d'heures délicieuses j'ai passées auprès de ma mère, à lire les pages si sublimes et si simples du Livre divin.

Souvent elle m'interrompait pour me demander si je comprenais bien ce que je lisais, et quand elle s'en était convaincue par mes réponses, elle m'embrassait et me pressait sur son cœur, pour m'exprimer son bonheur.¹²⁰

On voit bien qu'il s'agit du livre de l'amour unificateur mais aussi celui de la raison qui se développe. Aucun souvenir n'est plus beau pour le premier autobiographe que ces heures passées sur les genoux de la mère à apprendre à lire, à former son intelligence, à se laisser pénétrer des grandes sagesses de la bible. À la fois une des œuvres les plus fondamentales de l'humanité, à la fois une des œuvres les plus décisives pour le destin de Chiniquy, la bible par sa lecture est aussi une expérience mystique où le verbe pénètre et enveloppe de ses douceurs l'âme du lecteur. Le récit des souffrances du Christ impressionne l'enfant et atteint les cordes qui vibrent aiguë, là où dorment les larmes. Pendant ce moment béni où la mère comprend que l'enfant a tout assimilé, l'émotion se liquéfie. Les larmes de la mère et de l'enfant se mélangent et purifient les cœurs comme le sang de l'agneau, comme le sang du Christ en croix. Petit miracle indicible dans le jardin de l'enfance à la Malbaie.

¹¹⁹ Charles Chiniquy, *Chiniquy, op. cit.*, p.13.

¹²⁰ *Idem*, p.14.

Il n'y a pas de paroles humaines pour redire ce qui se passa dans son âme et la mienne pendant cette heure bénie!

Jamais je n'oublierai les impressions que je reçus en ce moment où le cœur de ma mère et le mien s'unirent si intimement aux pieds de Jésus crucifié.

Il y avait comme un parfum de ciel dans ces larmes qui coulaient sur moi... Il me semblait, et il me semble encore qu'il y avait comme une harmonie céleste dans la voix et les sanglots de ma mère.¹²¹

Mais un autre souvenir vient assombrir les réminiscences candides de la sainte enfance. L'équilibre parfait de la famille unie est brisé par la visite surprise du curé. Contrairement à la pureté qui planait au-dessus des scènes à partir desquelles l'heureuse parole du Christ était mise en valeur, cette fois la vue du mal pique comme le serpent de son venin. L'homme de Rome contraste à tout point de vue avec la douceur exprimée jusqu'alors par la parole divine.

Sa vue me fit mal... c'était la première fois qu'il venait chez nous... C'était un petit homme trapu, aux larges épaules, avec un ventre d'une grosseur monstrueuse. Ses cheveux étaient longs et mal peignés... Son triple menton semblait fatigué sous le poids de ses deux grosses joues, reluisantes de graisse. Je rentrai précipitamment dans la maison pour dire à mes parents : 'Voici M. le curé qui arrive!'¹²²

Le curé représente l'antagoniste par excellence dans ce paysage parfait d'équilibre. À l'inverse de la délicatesse et des moments de grâce peints par l'auteur, un élément perturbateur fracasse la glace qui renvoyait une image parfaite, l'œuvre de Dieu. Contrairement aux contes et légendes du XIXe siècle, le mal n'arrive pas avec un bel étranger qui monte un magnifique cheval noir, ni un grand danseur qui enchantera l'hôtesse de la maison, c'est par l'homme d'église hautement disgracieux et intempérant que le mal arrive. Ce personnage ventru est l'antithèse de tout le système de valeurs de Chiniquy, pour qui la tempérance est à la fois une hygiène de corps et

¹²¹ *Idem.*

¹²² *Idem.*, p.15.

d'esprit. Une fois la surprise passée, le narrateur se souvient d'un bon moment où règne une allégresse polie. Mais un déictique vient bouleverser l'ordre qui s'était rétabli dans l'équilibre de cette famille. Un mouvement de l'âme assombrit soudainement le visage du piffre. Sa visite n'était pas que de courtoisie, une mission l'avait poussé jusqu'à la porte des Chiniquy.

Mais voici que, tout à coup, il semble préoccupé d'une sombre pensée et cesse de parler... Un malaise étrange s'empare de chacun et le réduit au silence. Ce calme ressemblait à celui qui précède la tempête. Enfin M. le curé, se tournant vers mon père, lui dit : «Est-il vrai, M. Chiniquy, que vous lisez la Bible et que vous la faites lire dans votre maison.¹²³

Après que le père eut répondu par l'affirmative et que, fier de son fils, il proposa que Charles récitât quelques passages, le curé répondit d'un ton sec et cavalier :

Je ne suis pas venu pour cela, répondit froidement le prêtre... Mais est-ce que vous ne savez pas qu'il vous est défendu, par le concile de Trente, de lire la Bible en français?» [...]

M. Chiniquy, repartit le curé, je sais que vous avez étudié la théologie pour être prêtre; vous connaissez, par conséquent, les devoirs de votre pasteur. Vous devez savoir que je ne puis vous permettre de garder cette Bible. Je viens donc la chercher pour la brûler...¹²⁴

Un bûcher pour la Bible, voilà ce que le vulgaire propose pour les saintes écritures qui assurent l'équilibre dans la famille. C'était bien la tempête qui se profilait dans les profondeurs du silence. La mer calme de la Malbaie tout abîmée par les mots du prêtre dont la portée eut l'effet d'une déclaration de guerre. Conséquemment les prémices de la riposte deviennent prétexte à visiter les ascendants, à partir desquels on peut toujours tenter d'expliquer qui nous sommes. Quand une mer se déchaîne, il vaut mieux faire appel à un capitaine qui sait naviguer contre vents et marées.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ *Idem*, p.16.

Mon grand-père était un intrépide marin espagnol (le nom originaire de notre famille est Etchiquia), et mon père avait trop de sang et fierté espagnols pour entendre patiemment une pareille sentence dans sa propre maison.¹²⁵

Le père qui s'était déjà détaché de Rome et de son enseignement ne put accepter qu'on lui imposât quelque comportement dans son propre foyer. Et dans cette scène ce sont les passions qui se déchaînent dans la personne du notaire. Un conflit intérieur s'engage alors que le père doit choisir entre deux options : la fidélité à la parole divine ou la foi en l'ordre du pape. C'est en fait l'un des combats majeurs du XIXe siècle qui s'illustre dans le choix déchirant que doit faire le père. Un prêtre a-t-il une responsabilité temporelle sur ses paroissiens? En devenant notaire, le père de Chiniquy s'engageait d'une certaine manière à défendre le droit laïc, l'ordre des hommes tel que développé par un consensus des pratiques humaines dans une société donnée. Dans un cadre où l'homme connaît les prémices de la démocratisation des valeurs, l'homme d'église perd de son importance dans les jeux légaux du temporel. Le père de Chiniquy ne s'en laisserait pas imposer par un homme qui avait fui la Révolution française.¹²⁶ Cette maison était un foyer de la raison et non de l'obéissance en une église aux pouvoirs absolus. Le jugement du notaire fut sans équivoque, il intima à son interlocuteur l'ordre de sortir de la maison.

On se rappelle que la version de 1946 des *Cinquante ans* porte le titre de *Mes combats*. La joute qui s'est jouée dans le salon du notaire n'était pas un simple combat entre deux hommes. On peut y voir plutôt deux clans qui s'affrontent, les supporters de la Bible contre les fidèles à l'Église de Rome. Or lorsque le jugement tombe et que le père jette le prêtre hors de sa maison, c'est tout un clan qui célèbre l'heure victorieuse où la parole de la Révélation fut mise au-dessus de l'ordre papal. Et ce combat dont le

¹²⁵ *Idem*.

¹²⁶ «Ce prêtre était né en France, où il avait failli être guillotiné sous le règne de la terreur. Échappé à travers mille dangers des mains de ceux qui le poursuivaient, il s'était d'abord réfugié en Angleterre, avec beaucoup d'autres prêtres français de ce temps-là.» *Idem*, p.15.

père fut le héros inspire au fils d'une saynète mythique dans laquelle l'enfant personnifie David et le prêtre le monstre ou le géant à abattre.

J'éprouvai une joie inexprimable lorsque je vis que ma Bible allait me rester. Je sautai au cou de mon père et l'embrassai en le remerciant d'avoir remporté une si glorieuse victoire. Et, pour le récompenser à ma manière d'enfant, je montai sur la table et je débitai de mon mieux le combat de David avec Goliath. Comme on doit le supposer, dans ma pensée, mon père était David et le prêtre de Rome, le géant impie frappé à mort par la pierre du berger d'Israël.¹²⁷

Déjà par cette petite scène glorieuse, Chiniquy situe son personnage dans une forme de mise en abyme. En effet, dans un schéma actantiel l'adjuvant (l'Église), qui devrait amener l'homme vers le projet divin devient au fil de l'autobiographie l'opposant au même projet. Et l'on peut très bien comprendre les *Cinquante ans dans l'Église de Rome* comme le David qui défie le grand Goliath romain. À cet effet, notons que la dernière version de l'autobiographie porte en sous-titre «l'homme qui osa défier l'empire de Rome».

En plus d'une joute entre les universaux, on oppose aussi dans ce premier chapitre deux autorités qui luttent pour le pouvoir sur la famille. L'autorité paternelle et l'autorité de Rome s'affrontent en effet devant les yeux étonnés, apeurés de l'enfant et de la mère qui n'ont alors qu'un rôle de témoins. Jamais la mère ne tiendra dans cette autobiographie une place d'autorité. Au contraire, elle sera plutôt valorisée comme une femme infiniment bonne qui inspirera à son fils des meilleurs sentiments envers autrui. Mais on le sait, la divine providence ne réserve pas que des fins heureuses. Quelques années après la scène qui opposa le valeureux notaire au prêtre de Rome, Dieu rappela auprès de lui le père de Chiniquy. Dans l'éden de la Malbaie l'harmonie sera définitivement détruite et la maison passera dès lors sous l'autorité du représentant de Rome. Loin d'apporter quelque consolation aux âmes éprouvées, le prêtre revient plutôt

¹²⁷ *Idem*, p.17.

réclamer les dus de l'Église, et en profite pour admonester à nouveau la famille qui ne s'est toujours pas délestée de sa bible. La mère, dont l'autorité n'a rien de celle du père, n'a que des larmes pour répondre aux froides paroles du curé.

S'adressant à moi, il me dit : «lis-tu encore la Bible, mon petit garçon?

Oui, monsieur, lui répondis-je d'une voix qui tremblait d'inquiétude; car je craignais qu'il ne voulût encore m'ôter ce trésor et je n'avais plus mon père pour le défendre.

Madame, dit-il en se tournant vers ma mère, je vous ai déjà dit que ce livre ne convient ni à vous ni à votre enfant!

Elle baissa les yeux et ne répondit que par de grosses larmes roulant sur ses joues.¹²⁸

Aux dires de Chiniquy, l'Église de Rome est une institution qui encourage la simonie des prêtres. Pour faire sortir les âmes du purgatoire, il faut que les survivants défraient une somme sans laquelle le cher disparu ne peut profiter d'un repos éternel. Or le père Chiniquy n'a laissé que des dettes à sa famille. La mère se voit alors dans l'impossibilité de payer le prêtre. C'est un nouveau combat qui s'entame mais cette fois, les forces affaiblies du foyer Chiniquy ne seront pas de taille face au créancier des âmes.

Monsieur le curé, voyez-vous cette belle vache dans le pré, à quelques pas de la maison? Son lait et son beurre sont la principale nourriture de mes enfants : c'est une vraie providence pour nous. J'espère que vous ne nous l'ôterez pas. Mais s'il ne faut que ce sacrifice pour faire sortir l'âme de mon pauvre mari des feux du purgatoire, prenez-la pour payer les messes qu'il faut dire encore afin d'éteindre ces flammes dévorantes.¹²⁹

Quoique l'argumentaire fut passionné, le curé partit tout de même avec la vache offerte aux Chiniquy par le seigneur Nairn. Fait intéressant dans cette sémiotique : l'Anglais donne et le Français prend. L'Anglais s'illustre

¹²⁸ *Idem*, p.35.

¹²⁹ *Idem*, p.37.

en effet à quelques reprises de façon avantageuse comme s'il y avait nécessairement un corollaire à établir entre la langue parlée et la religion protestante. Seuls les Irlandais catholiques, dont les évêques de Chicago sont les dignes représentants, seront des anglophones présentés sous un mauvais jour. Comme exemple, soulignons que ce sont les docteurs Nelson et Douglas qui initient Chiniquy aux dangers de l'alcool et qui deviennent la voix de la raison pour le futur Apôtre de la Tempérance. On aura compris que si l'Anglais est parfois présenté sous un bon jour, (en autant qu'il soit protestant), le prêtre en revanche est règle générale un homme de qualité plus qu'ordinaire. La simonie est une grande plaie du clergé catholique, dont l'apparente humilité cache au fond un besoin d'enrichir l'Église de Rome. La scène de la vache sacrifiée pour sauver l'âme du père de Chiniquy revient plusieurs chapitres plus loin sous les traits d'un pauvre veuf de Varennes qui, n'ayant pas l'argent pour délivrer l'âme de son épouse prise dans les feux du purgatoire, est forcé de remettre à son confesseur un cochon de lait, seule richesse qui lui reste pour nourrir sa famille éplorée. Quand, au grand dîner des curés, Chiniquy comprend d'où provient le porc qu'on lui sert, il fustige ses commensaux. On constate ici qu'une scène semblable met en valeur la tempérance de Chiniquy et donne crédit à la thèse qu'il soutient, à savoir que les curés ont un penchant à la luxure. Il faut aussi noter que la table des presbytères est souvent le théâtre de fêtes gargantuesques dont l'abondante ripaille contraste avec l'apparente pauvreté des paroissiens que desservent les prêtres. Pour contrer cette indécente abondance, Chiniquy jouera souvent au trouble-fête et prendra position en faveur de la tempérance tant en nourriture qu'en alcool. Aussi cette fois rappellera-t-il, lors du repas où le cochon de lait lui fut servi, que l'abus de pouvoir des prêtres de France est responsable de la répression dont ils furent victimes à la suite de la Révolution française.

Avec une indignation et une honte inexprimables, je repoussai brusquement l'assiette en m'écriant : «Je préférerais mourir de faim plutôt que de toucher à cet exécrationnel plat. J'aperçois les larmes du pauvre homme et de ses malheureux orphelins; c'est le prix d'une âme qui est là devant nous; c'est horrible! Non, non,

messieurs, n'y touchez pas. Vous savez, Monsieur le curé, comment, pendant les sanglantes années de 1792 et 1793, plus de trente mille prêtres furent massacrés en France. C'est pour expier des iniquités comme celle-ci que Dieu demanda cet holocauste. Ne nous aveuglons pas nous-mêmes : des jours semblables de désolation et de sang réservés par la justice de Dieu, le jour où notre peuple, réveillé de son sommeil, verra qu'au lieu d'être des prêtres du Christ nous ne sommes que de vils trafiquants d'âmes, sous le masque de la religion.»¹³⁰

Chiniquy, héraut de la justice de Dieu, du moins est-ce l'impression que laisse l'éloquence de son intervention. Une autre impression qui se dégage de cet extrait c'est le ton sermonnaire de cette prise de position. On se sent parfois en effet en plein sermon libéral d'un prêtre catholique. Comme si l'auteur protestant qu'il devint se confondait avec le prêtre catholique qu'il fut.

Le doute

La mère ne pouvant subvenir aux besoins de la famille, le clan Chiniquy dû se séparer. Charles fut pris en charge par la famille Dionne de Kamouraska. Le narrateur n'est pas très loquace quant à cette séparation. On sait toutefois qu'eut lieu un encan comparable à celui qui est résumé dans le *Testament de mon enfance* de Roquebrune. Le patrimoine familial fut dilapidé et la nourriture spirituelle, représentée dans le récit par la bible, disparaît tout autant dans l'exercice de la dépossession matérielle.

Peu de jours après, avait lieu l'encan de tout notre ménage. Par malheur, bien que j'eusse soigneusement caché ma chère Bible, pour qu'elle ne fût pas vendue, elle fut néanmoins mise à l'enchère et disparut, sans que j'aie jamais pu savoir entre quelles mains elle était tombée. Était-ce ma mère qui, effrayée par les menaces du prêtre, avait laissé échapper ce trésor de nos mains? Étaient-ce quelques-uns de nos parents catholiques-romains qui avaient cru bien faire en détruisant cette Bible proscrite? Je n'en sais rien; mais cette perte, alors irréparable pour moi, me fut bien sensible.¹³¹

¹³⁰ *Idem*, p.290-291.

¹³¹ *Idem*, p.42-43.

Il est frappant de voir l'uniformité des pratiques qui visent à former les petits catholiques de la société traditionnelle québécoise. La première communion, l'apprentissage du catéchisme et la préparation à la confession sont autant de sujets et de rites traités avec aigreur dans les textes de Chiniquy et d'Amédée Papineau¹³², et dont les résonances se retrouvent jusque dans l'autobiographie de Claire Martin.¹³³ La discipline de l'enrégimentement est toute simple : le moins d'espace intérieur laissé à l'individu par l'apprentissage de l'obéissance à l'Église. Et cette stratégie est reconnue comme étant un frein à la voix autobiographique. Rappelons les paroles de Gusdorf : «Lorsque diminue la part de l'exigence religieuse, celle de la psychologie augmente d'autant : l'autobiographie moderne naîtra de la désacralisation de l'espace du dedans.»¹³⁴ A cette proposition, les Lecarme ajoutent qu'il fallut que «Dieu se fasse discret dans le récit de vie pour que naisse l'autobiographie et qu'elle sorte de sa matrice religieuse.»¹³⁵ Selon ces auteurs, on voit bien que les sociétés traditionnelles marquées par une religion forte ne permettent guère à l'autobiographie de s'exprimer. Les enfants apprennent par cœur le catéchisme qui dicte à tous comment Dieu et l'Église sont infiniment sages. L'obéissance et la discipline dès le plus jeune âge sont davantage souhaitées par le clergé. Et si l'on se fie au *Manuel des parents chrétiens* de l'abbé Mailloux, qui deviendra un ennemi juré de Chiniquy, les parents des jeunes en formation ont un rôle de délateur à jouer, contre leur progéniture, en faveur du confesseur. La délation parentale jumelée à la pratique du confessionnal limite le moi à sa plus petite expression. Dans ces conditions, la célèbre maxime qui associe la pensée à l'être est maîtrisée à sa racine.

Ce système de réglementations construit évidemment un tissu social dont les fils tendent à une morale généralement partagée par les individus qui composent cette société. Au fond, derrière cette discipline des âmes, se

¹³² Amédée Papineau, *Souvenirs de jeunesse*, Québec, Septentrion, 1998.

¹³³ Claire Martin, *Dans un gant de fer*, Ottawa, CLF, 1965.

¹³⁴ Nous tirons toutefois cette citation de Jacques Lecarme et Éliane Lecarme Tabone, *L'autobiographie, op. cit.*, p.22.

¹³⁵ *Idem.*

cache la grande valeur chrétienne romaine de l'humilité. Conduire le futur prêtre sur les voies de l'humilité par l'obéissance à la voix de l'Église est apparemment le sentier vers lequel le novice est guidé. C'est dans ce contexte d'apprentissage que la voix de la raison du novice est sommée de se taire et que l'individu se conforme à la volonté toute romaine du saint-père. Or, s'il faut en croire la perspective de Chiniquy, la tradition de l'Église romaine travestit considérablement la parole de Dieu. Et lorsqu'en ce sens il s'exprime, on lui rappelle qu'il doit revenir à la foi en ses saints papes, qui ont pour lui interprété le livre divin. Mais pour Chiniquy le doute est installé depuis son juvénat.

Pour donner une idée de l'éducation morale qu'on reçoit dans un collège catholique, il suffit de dire que d'un bout à l'autre de l'année, l'élève s'y retrouve environné d'une atmosphère où l'on ne respire que le paganisme. [...]

Notre esprit est sans cesse occupé à admirer les chefs-d'œuvre que le paganisme nous a laissés. Virgile, Horace, Cicéron, Socrate, Homère, Tacite, Lycurgue, César, Xénophon, Démosthène, Alexandre, Lucrèce, Régulus, Brutus, Jupiter, Vénus, Mars, Minerve, Diane, etc., se pressaient tour à tour, et souvent à la fois, devant notre pensée, pour l'occuper, s'en emparer et la dominer.¹³⁶

Dans la suite logique de cette déclinaison des inspirations romaines, Chiniquy arrive à la conclusion que l'Église de Rome est la fille légitime de la religion polythéiste de la Rome antique.

Le culte des saints n'était-il pas absolument le même culte que celui des demi-dieux des temps passés? Notre purgatoire ne se trouvait-il pas, presque mot pour mot, décrit par Virgile? [...] ¹³⁷

Une grande quantité de rites passent sous le regard critique de Chiniquy et tous sont associés à des rites païens et historiquement reconnus comme tel. Or si l'abbé Alexis Mailloux est un rigoriste de la religion catholique, le

¹³⁶ Charles Chiniquy, *Chiniquy, op. cit.*, p.51.

¹³⁷ *Idem*, p.53.

Chiniquy de l'autobiographie est un rigoriste de la parole de Dieu. Sa volonté d'être prêtre romain était sincère mais ses réserves ne l'étaient pas moins. Dans l'intimité de sa conscience, Chiniquy n'était pas dupe. La tradition de l'Église romaine lui paraissait par trop un calque de la Rome antique et des rites que lui conférait la religion qu'elle pratiquait.

Je pourrais citer des centaines de ces miracles qui désolaient ma foi et me faisaient rougir en secret, par les rapprochements que j'étais obligé de faire en comparant la Rome ancienne et la Rome moderne dans leurs cultes respectifs.¹³⁸

Dans cette prise de conscience de Chiniquy, se trouve en filigrane le concept de lecture comme action éclairante. C'est par la lecture de la Bible que Chiniquy accède en tout premier lieu à la parole de Dieu, c'est aussi par les études des Anciens qu'il comprend le modèle qu'a suivi son Église. Comme de nombreux autobiographes, Chiniquy est un lecteur qui a accès à une multitude d'ouvrages. Lorsque l'abbé Leprohon lui offre la promotion de bibliothécaire, il devint un boulimique de la lecture. Et cette pratique lui apprend que derrière sa formation se cache une intention de détourner le prêtre de la parole de Dieu pour le jeter dans les bras du pape plus que faillible.

Je ne fus pas peu surpris de voir que les ouvrages les plus propres à nous instruire étaient du nombre des livres défendus sur les tablettes de l'Index.

J'éprouvai une honte inexprimable lorsque je vis que l'on ne mettait entre nos mains que les ouvrages les plus médiocres; qu'on ne nous donnait à lire que les auteurs de troisième rang, si je puis m'exprimer ainsi, et dont tout le mérite était de flatter les papes et de cacher ou d'excuser leurs crimes.¹³⁹

À un premier degré on peut voir dans la découverte des bons livres placés sur le rayon mauvais, non pas une méprise, mais une simple surprise du jeune homme qui constate qu'on ne lui enseigne pas tout ce qu'il y a à

¹³⁸ *Idem*, p.54.

¹³⁹ *Idem*.

savoir. Mais au second degré, il vante aussi la qualité des livres que côtoiera l'autobiographie subversive qu'il est en train d'écrire. Y a-t-il d'ailleurs une œuvre plus significative que celle dans laquelle la parole de Dieu se révèle au lecteur? Dans ce capharnaüm de livres interdits, Chiniquy retrouve enfin la bible de son enfance.

Parmi les livres que je trouvai à l'Index, je rencontrai une superbe Bible. Elle me parut de la même édition que celle dont la lecture m'avait fait passer des heures si délicieuses lorsque j'étais auprès de ma mère.

Je la saisis avec la joie d'un avare qui retrouve son trésor perdu depuis longtemps. Je la portai à mes lèvres et la baisai avec respect; je la pressai sur mon cœur, comme on presse un ami dont on a été longtemps séparé.¹⁴⁰

Ce trésor qu'il retrouve dans les profondeurs du gouffre de l'Index n'est pas sans laisser de traces sur la conscience et la foi du jeune novice. Comment se fait-il en effet que la parole de Dieu soit mise parmi les lectures dangereuses et illicites? Au fond c'est que la bible traite de sujets si délicats qu'il n'est pas convenable pour tous de s'approcher d'un pareil discours. Mais Chiniquy est troublé par ses découvertes et une vive tristesse s'empare alors du nouveau Louis de Gonzague. L'abbé Leprohon s'en inquiéta d'ailleurs et quoique les lectures du rayon de l'Index lui furent strictement interdites, Chiniquy confesse sa désobéissance et confronte son supérieur. La lecture de la Bible devient alors, sous les mots du collégien, une expérience personnelle qui ouvre les voies de la compréhension du monde. Et éclairé par la parole de Dieu, il saisit la qualité des lumières acquises.

Vous le dirai-je? Cette peur que vous avez de la Bible ébranle ma foi et me fait craindre que nous ne fassions fausse route dans notre Église.

[...]

Je vous l'ai déjà dit, il y avait dans la maison de mon père une Bible qui disparut quelques jours après sa mort

¹⁴⁰ *Idem*, p.55.

sans que j'aie jamais pu justement savoir ce qu'elle était devenue. Mais je peux vous assurer que la lecture de ce livre admirable m'a fait un bien qui dure encore. C'est donc parce que je sais, par ma propre expérience, qu'il n'y a aucun livre au monde aussi beau et aussi bon à lire, que je me trouve profondément affligé et même scandalisé par la peur que vous en avez.¹⁴¹

La lecture de la parole de Dieu sans l'intermédiaire de l'interprétation papale donne à Chiniquy une expérience originale des saintes écritures. Par cette activité formatrice, c'est aussi l'appropriation du monde intérieur qui s'amorce. Et s'approprier l'espace du moi, c'est surtout le retirer des mains de la puissance colonisatrice qui, jusque à ce jour, dicte l'ordre auquel l'individu appartient. Face à la tradition de l'Église de Rome, le novice se pose en défenseur de Dieu et oppose son discours à celui du supérieur, pour qui l'ordre du Vatican est inébranlable. Dans cette rhétorique, le mal, le démon n'est plus l'adversaire du divin, mais celui de la sainte Église catholique. Chiniquy veut avoir comme alliée la parole de Dieu pour combattre le serpent qui, lui, ne passe par aucun intermédiaire. Laisser l'individu s'investir de Dieu sans la médiation de quelque institution, c'est donner à l'homme les armes nécessaires pour combattre le mal. Dans ce combat que livre Chiniquy, on découvre une force centrifuge qui pousse au détachement du groupe, parce que c'est dans la solitude ou dans le solipsisme que le mal attaque. C'est pourquoi la sainte parole doit parvenir à l'homme dans toute sa plénitude, sans l'intervention humaine qui la délaie.

Chiniquy poursuit sa dithyrambe en l'honneur du saint livre :

Or, quand le diable attire nos pensées vers une chose mauvaise et criminelle, c'est toujours pour nous la faire aimer et nous perdre.

Tandis que Dieu de toute pureté nous parle sur des choses mauvaises, mais qu'il est à peu près impossible à l'homme de ne pas connaître, c'est toujours pour nous les faire détester et nous donner la force de les fuir.

¹⁴¹ *Idem*, p.56.

Eh bien! Puisque vous ne pouvez pas empêcher l'esprit mauvais de nous parler afin de nous séduire de ces choses si délicates et si dangereuses, comment osez-vous défendre à Dieu de nous parler de ces mêmes choses dans le but de nous mettre en garde contre leurs séductions?

D'ailleurs, quand mon Dieu veut me parler lui-même sur une question quelconque, où prenez-vous le droit d'empêcher sa parole, toujours sainte, de pénétrer jusqu'à moi?¹⁴²

Paradoxe, s'il en est un, la Bible qui ne veut que le bien, illustre par trop le mal, conséquemment elle se voit interdite de lecture par la censure ecclésiastique. Ainsi, l'œuvre qui justifie l'existence de la tradition papale est elle-même condamnée aux mauvaises lectures. Cette démarche philosophique et pragmatique de l'Église catholique déplaît souverainement à Chiniquy pour qui l'ordre dans le ciel romain détourne les lumières divines. Selon Chiniquy, l'Église se rend coupable d'abigéat, selon Leprohon le pape est un berger qui guide les fidèles dans les sentiers du bien. L'humilité, toujours l'humilité, qui au noviciat cherche à rompre la raison individuelle fait défaut chez Chiniquy. Impossible pour lui de s'effacer et d'épouser complètement la pensée du supérieur si souverain soit-il. Son combat vise à libérer la parole divine de la parole du pape. Quant à Leprohon, sa mission est de faire découvrir à Chiniquy toute la beauté de l'humble qui accorde sa foi au supérieur, sa confiance dans les rites et interprétations de la bible. Quoique l'argumentaire de Chiniquy trouble profondément Leprohon, celui-ci prêche par l'exemple et demande à son protégé de reprendre le rang qui lui est assigné.

Mon cher Chiniquy, ta réponse et tes raisons sont d'une force qui m'épouvante; si je n'avais que mes propres idées personnelles pour te réfuter, je ne saurais pas trop comment m'y prendre; mais j'ai quelque chose de mieux que mes faibles pensées, j'ai la pensée de l'Église et de notre saint-père le pape : ils ne veulent pas que nous mettions la bible entre les mains de nos élèves.

¹⁴² *Idem*, p.57.

Cela doit suffire pour mettre fin à ton trouble.

Obéir à ses supérieurs légitimes, en tout et partout, voilà la règle qu'un écolier chrétien comme toi doit toujours suivre! [...] ¹⁴³

Dans ce contexte où l'abnégation devient le principal paramètre identitaire du prêtre, l'esprit de l'Église se dépose sur la conscience de soi comme un voile opaque qui épouse parfaitement les mouvements de l'âme. C'est alors que l'histoire de soi s'oublie sous le linceul parasitaire. Tel un palimpseste qui redonne au jour ses premiers trésors, un cri de conscience retentit : Dieu ne doit pas s'effacer sous la chape papale.

Le combat de Chiniquy n'est pas seulement une volonté de désobéir comme un malfrat. Au contraire la démocratisation est au cœur de sa démarche. Faire en sorte que tous aient accès à la parole de Dieu, tant dans la cité que dans l'institution de Rome. Mais pour ce faire, un cri doit déchirer le voile épais qui recouvre la conscience endormie.

La raison qui cherche sa voie

Dans le ciel qui se déploie au-dessus de la tête de Chiniquy, les cumulonimbus s'accumulent et couvrent la voûte céleste. Peu importe la force du soleil planqué derrière, quand le voile opaque refuse la lumière, seul l'orage peut aider à déchirer le rideau. Si Chiniquy vécut des heures heureuses dans la prêtrise, au fil des années les jours s'assombrissent et lui deviennent pénibles. Son pouvoir au sein de l'Église et dans la population cherchera l'harmonie entre la vérité de Dieu et celle de l'Église, entre sa raison et celle de Rome. Mais sa conscience toujours bonne conseillère cherche à l'éclairer. Elle parvient à sa raison, crée des brèches, déstabilise le zèle avec lequel le prêtre professe, mais Rome, la toute puissante, lui refuse la vraie lumière divine. Toutefois, il arrive que des acteurs du champ religieux aident Chiniquy à écouter sa conscience en lutte avec sa foi. Et parfois, cette voix raisonnée lui arrive aussi par ses proches parents.

¹⁴³ *Idem*, p.58.

La famille de Chiniquy est souvent présentée comme adjuvante aux voies de son destin. Si les frères de Chiniquy sont absents de l'autobiographie, c'est peut-être pour privilégier la relation quasi sacrée qu'il entretient avec sa mère. Orphelin de père à douze ans, Chiniquy perd sa mère au moment où il est encore un jeune prêtre. C'est alors qu'il l'élève pratiquement au rang de la Vierge Marie. C'est en effet à la suite d'une apparition de sa défunte mère que Chiniquy s'engage dans les campagnes de Tempérance. Appelé auprès d'une femme qui, sous l'effet de la boisson, a accidentellement donné la mort à sa petite fille, Chiniquy tente de reconforter la malheureuse qui meurt de chagrin devant lui. C'est à la suite de cet épisode que la mère de Chiniquy lui apparaît et le charge d'une mission. Du même coup, le réseau familial et le réseau du champ sacré partagent un espace essentiel pour la construction de l'individu. Confiant ainsi à son fils une quête, la mère de Chiniquy lui donne les clés sociales pour trouver un sens à sa vie auquel s'adjoint une quête de l'identité. Un peu à la manière des aventures et questes chevaleresques étudiées par Erich Köhler, on pourrait dire que l'épreuve proposée par la mère «a pour point de départ une contrainte sociale et politique, elle est ensuite transposée dans le domaine moral et spirituel où elle contraint l'homme à penser et à trouver un sens à sa vie; son issue restant incertaine dans un monde plein de contradictions, elle devient une quête sans fin de l'identité.»¹⁴⁴

Au milieu des ténèbres et du silence de cette nuit si mémorable pour moi –étais-je éveillé, ou assoupi dans les illusions d'un songe? je n'en sais rien- je vis tout à coup la figure si calme, si belle et si chère de ma mère! Elle était tout près de moi, et tenait par la main la malheureuse jeune femme! ... Ma mère, oui, ma bien-aimée mère, me dit alors avec une force de sentiment, d'autorité et d'amour qui gravait chaque parole dans mon âme comme avec des lettres de feu, de larmes et de sang : « Va par tout le Canada dire à tous les pères de famille de ne jamais mettre une goutte de boisson enivrante sous les yeux de leurs enfants. Dis à toutes les

¹⁴⁴ Erich Köhler, *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris, Gallimard, 1974, p.96.

mères de ne jamais boire une goutte de ces détestables boissons. Dis à tout le peuple du Canada de ne jamais toucher ni regarder la coupe empoisonnée des boissons enivrantes. Et toi, l'enfant si cher à mon cœur, abandonne aussi pour toujours l'usage de ces boissons, qui sont maudites au ciel, sur la terre et en enfer.¹⁴⁵

Cette scène n'est évidemment pas sans rappeler celle où Anne et Philomène sont apparues à l'hôpital de la Marine. Par la suite, un autre membre de la famille verra à ce que Chiniquy écoute les voix de sa raison. L'abbé Ranvoizé, le prêtre responsable de la basilique de Sainte-Anne de Beaupré et cousin de Chiniquy se prêtera en effet à une confiance qu'il croit susceptible d'atteindre la conscience du prêtre miraculeusement guéri. Dans une narration métadiégétique, Ranvoizé accuse le clergé québécois d'exploiter la naïveté des croyants. Prêtre corrompu qui ne croit aucunement au pouvoir de Sainte-Anne, le cousin de Chiniquy est tout de même présenté comme un adjuvant au projet divin dans l'autobiographie.

Mon cher cousin, vous êtes le premier et le seul homme au monde à qui je parle le langage de la vérité, sur ce sujet. Jamais de ma vie, je n'ai ouvert la bouche sur cette question. Pour la première fois, je dis ce que je pense et ce que je sais être la vérité, pour deux raisons. La première est que vous êtes mon parent [...] Ma seconde raison pour vous révéler la vérité sur cette question, est que je vous ai toujours connu et respecté comme une de nos intelligences d'élite. Si vous étiez un de ces prêtres idiots et ignorants, comme la plupart de ceux dont nos évêques d'aujourd'hui aiment à s'entourer, je vous laisserais marcher dans votre fausse route [...]¹⁴⁶

Après une telle introduction flatteuse qui donne crédibilité à Chiniquy et qui renvoie en même temps une image plutôt responsable de Ranvoizé, celui-ci conclut sa diatribe par une préfiguration des discours protestants de Chiniquy.

Un des points faibles de notre Église est la ridicule crédulité avec laquelle papes, évêques, prêtres et laïques

¹⁴⁵ Charles Chiniquy, *Chiniquy, op. cit.*, p.143-144.

¹⁴⁶ *Idem*, p.167.

croient aux miracles et aux reliques. Tous ces chapelets, médailles, scapulaires, jubilés, pèlerinages, ossements de saints, lesquels sont le plus souvent des os de poulets, sortis des dîners des papes et cardinaux, ne sont autre chose que les inventions du vieux paganisme qu'on a eu l'habileté d'emprunter, de rajeunir et de baptiser d'un nom chrétien. Si j'étais pape, je jetterais toutes ces choses à la mer : je ne présenterais aux pêcheur [sic] que Jésus Christ crucifié [...]»¹⁴⁷

Si selon nous la métadiégèse est un niveau narratif hautement suspect de fiction, Chiniquy ne s'en prive aucunement. Pas plus que Gabrielle Roy d'ailleurs, dont nous analyserons l'autobiographie au quatrième chapitre. Dans une autre confidence qui indique à Chiniquy la voie de la raison, ce sera cette fois le curé Perras qui se laissera porter par les tapis perses de Schéhérazade, avec lesquels il s'envolera vers les hautes sphères de la méta-métadiégèse. Pratiquement présenté comme un héros romantique dont l'image est diamétralement opposée à celle du curé de la Malbaie, Perras raconte une confidence que lui a faite Monseigneur Plessis. Comme ce fut le cas précédemment, le nouveau narrateur Plessis prévient son confident Perras de la gravité du propos : «tu es le seul homme au monde à qui je peux confier un si affreux mystère.»¹⁴⁸ Les éléments introductifs sont mis en place pour solenniser le moment, afin que les propos de l'évêque soient pesés à leur juste valeur : «les curés! à l'exception de toi et de trois autres, les curés sont tous des incroyants et des athées! Grand Dieu! que va devenir l'Église entre les mains de tels misérables.»¹⁴⁹

Alors que prend fin la méta-métadiégèse, le curé Perras reprend la parole et propose à son hôte de lui faire visiter sa bibliothèque personnelle. Le but que cherche à atteindre Perras est fort simple : prouver à son évêque que les papes dans l'histoire de la chrétienté ont été plus corrompus que les petits curés de campagne québécois, ce qui, malgré tout, n'a jamais affaibli l'Église.

¹⁴⁷ *Idem*, p.170.

¹⁴⁸ *Idem*, p.99.

¹⁴⁹ *Idem*, p. 100.

Je lui montrai les noms des papes, [raconte Perras à Chiniquy], dont les crimes privés et publics prouvent à l'évidence qu'ils étaient des impies et des athées. Je lui lus la vie de Borgia (Alexandre VI) et d'une douzaine d'autres papes qui seraient assurément aujourd'hui condamnés à être pendus par la main du bourreau de Québec, s'ils vivaient dans cette ville, et s'ils osaient y commettre seulement la moitié des horribles forfaits et des excès de débauche, de meurtres, d'assassinats, d'adultères et de brigandage dont ils se sont rendus coupables à Rome, à Avignon, à Naples[...]¹⁵⁰

Puis glissant dans un discours indirect libre, le curé Perras fait dire à Monseigneur Plessis «que plusieurs des papes (Jean, Alexandre, Etienne, Grégoire, Léon, etc.) étaient descendus bien plus bas que ses plus méchants prêtres dans l'abîme de toutes les iniquités.»¹⁵¹ Le portrait que tirent Perras et Plessis de l'Église catholique universelle est des plus accablants. Que ce soit le nom de Jean, d'Alexandre, d'Étienne, de Grégoire ou de Léon, tous ces papes passent à l'examen et échouent à l'infailibilité récemment proclamée par Pie IX. Le constat est alarmant, par ce témoignage privé qui fait le pont entre le siège du pouvoir et la future démarche de Chiniquy, une forme de légitimité est visée. Une réforme du clergé est apparemment souhaitée des plus hauts représentants épiscopaux du Québec, et Chiniquy, grand soldat du Christ, relèvera le défi. Non sans heurts, mais il s'y appliquera jusqu'à porter le nom de Luther du Canada.

On notera aussi que dans cette poétique où s'additionnent les niveaux narratifs, Chiniquy livre des confidences qui, en plus de donner du poids à son témoignage, démontrent l'indiscrétion des hommes d'église. Ce dont reproche d'ailleurs Chiniquy à la quasi-totalité des membres du clergé. Enfin, dans cette haute voltige méta-métadiégétique, on retrouve une voix intime qui porte une voix intime qui porte une voix intime, comme si trois confessions étaient mises en abîme pour ne raconter qu'un seul discours : le pape est faillible et l'Église est corrompue.

¹⁵⁰ *Idem*, p. 101.

¹⁵¹ *Idem*.

Malgré ces confessions renversantes, Chiniquy refuse d'écouter la voix de sa raison. «Mais j'avais fait le serment de ne jamais écouter la voix de mon intelligence, j'avais promis, comme promettent tous les prêtres, d'étouffer, sous peine de damnation éternelle, les cris de ma conscience [...]»¹⁵² Et s'il faut en croire son autobiographie, Chiniquy mettra beaucoup de temps avant d'unifier sa raison personnelle à celle de Dieu, avant d'accorder à l'unisson ses voix intérieures.

Peu après un séjour chez les Oblats en banlieue de Montréal, Chiniquy se rend auprès de Monseigneur Bourget qui l'accueille comme l'un des meilleurs prêtres québécois. Lors de cette rencontre s'amorce véritablement le combat définitif de Chiniquy. Monseigneur Bourget le charge de la mission de neutraliser les efforts des protestants qui ont déjà pris dans leur filet une cinquantaine de jeunes gens dans Pointe-aux-trembles. Le prélat demande à son subalterne d'user de tous les moyens humainement possibles pour repousser cette force protestante qui anime une partie du corps catholique québécois. La mission n'est pas ici que spirituelle, elle est aussi patriotique. Chiniquy déclare en effet à l'évêque de Montréal :

C'est une guerre à mort entre ces infâmes hérétiques et notre Sainte Église. C'est un combat corps-à-corps que chacun de nous aura à livrer contre ces soldats de l'enfer si nous voulons sauver notre cher pays.¹⁵³

Pleinement conscient de la qualité de soldat romain que représente Chiniquy, Bourget sent tout de même le besoin de servir un avertissement à son Apôtre :

Nous prions la Vierge Marie et Saint Jean-Baptiste, le Saint Patron du Canada, de vous assister. Mais soyez prudent; ne vous exposez pas de manière à tomber sous le coup de la loi civile. N'oubliez pas que notre malheur, c'est d'être un peuple conquis et gouverné par la

¹⁵² *Idem*, p. 104.

¹⁵³ *Idem*, p.252.

protestante Angleterre et que nous n'avons à attendre ni impartialité ni justice de la part de ces hérétiques.¹⁵⁴

Cette fois, Chiniquy décide d'obéir à son supérieur à sa manière. À l'inverse des héros romantiques qui troquent l'épée pour la plume¹⁵⁵, Chiniquy convoque un bataillon pour éradiquer les forces protestantes qui menacent l'ordre catholique. Un peu comme le petit Charles, il devient le maître d'œuvre d'une lutte contre l'esprit du mal. Si la scène est digne d'une rixe de taverne, (quel paradoxe pour l'Apôtre de la Tempérance!), elle donne lieu en revanche à une confession publique de Chiniquy.

J'ai honte de le dire mais je pense réellement qu'il est de mon devoir de confesser que je haïssais d'une haine suprême tous les Anglais et toutes les Anglaises pour la simple raison qu'ils étaient protestants.¹⁵⁶

La haine qu'avoue Chiniquy est un élément important pour la compréhension qu'il développera de la religion catholique après sa conversion. Dans une lettre publique (1875) adressée à Monseigneur Bourget, Chiniquy oppose la philosophie de Rome à celle du protestantisme. La première commande la haine et la seconde n'est qu'amour et pardonne.¹⁵⁷ Assis à sa table d'auteur apostat, Chiniquy se livre ainsi à la confession publique et juge lui-même le poids de ses péchés. Avec un brin d'hésitation, il avoue tout de même qu'il s'était inspiré du Mal pour défendre la vérité de l'Église de Rome.

Le dirai-je? Oui. Le Diable avait réellement pris possession de mon cœur. Je ne respirais que haine, vengeance et mort contre ces humbles ministres de l'évangile sans défense. J'avais espoir de rendre le sol si

¹⁵⁴ *Idem*, p.253.

¹⁵⁵ Nous faisons référence à la thèse de doctorat de Marie-Frédérique Desbiens intitulée *La plume pour l'épée. Le premier romantisme canadien (1830-1860)*, thèse soutenue à l'Université Laval en 2005.

¹⁵⁶ Charles Chiniquy, *Chiniquy*, *op. cit.*, p.252.

¹⁵⁷ «Non Monseigneur, ne craignez pas que je vous outrage, en me servant à votre égard des armes dont vous vous servez contre moi./ Votre religion vous ordonne de me haïr : la mienne me commande de vous aimer./ Votre religion me commande de me maudire : la mienne me commande de vous bénir./ Votre religion veut que vous me méprisiez ; la mienne veut que je vous plaigne à cause de vos erreurs, mais que je vous respecte encore plus, parce que vous avez une âme à sauver.» Charles Chiniquy, *Le vrai contre-poison*, Montréal, Éditeur non mentionné, 1875, p.4.

brûlant sous leurs pieds qu'ils ne pourraient rester plus longtemps dans notre pays.¹⁵⁸

Une fois qu'il se fut réfugié dans sa chambre, sa conscience lui fit passer de terribles moments. Des voix éloignèrent le sommeil qui pourtant le cherchait. Comme Pierre, celui sur qui se construit toute une église, Chiniquy renie Dieu trois fois dans cette nuit qui affaiblira sa foi en la religion de son enfance. Des voix viennent, le pénètrent et tentent de lui tracer le chemin divin. Mais le voile toujours le couvre et limite les mouvements de l'âme qui cherche le jour. «Ne vois-tu pas que dans l'Église romaine on ne se conforme pas à la parole de Dieu mais qu'on suit les traditions menteuses des hommes.»¹⁵⁹ Trois fois dans ce chapitre la phrase revient, trois fois Chiniquy l'étouffe et refuse de la laisser prendre l'espace qu'elle revendique. Oui, à cette heure où sa conscience cherchait à atteindre sa raison, le diable semble avoir pris possession de son âme. Au chapitre 8, verset 33 de l'évangile de Marc, Jésus rejette aussi Pierre, pourtant son préféré, en l'invectivant de la sorte : «Retire-toi! Derrière moi, Satan, car tes vues ne sont pas celles de Dieu, mais celles des hommes.» Or l'Église de Rome est celle d'un homme, le pape. L'église qui appelle Chiniquy de tous ses vœux est celle de Dieu où l'homme tend à se conformer à la parole divine. Entre ces deux instances : se livre un combat qui met aux prises la raison, la foi et la conscience d'un individu qui se saisit dans les saints évangiles.

C'est toutefois lors d'un autre incident que le coup fatal sera porté et que l'édifice de Rome s'écroulera pour Chiniquy. Après un différend qui opposa l'Apôtre de la Tempérance à l'évêque Smith de Chicago, Chiniquy signe une confirmation dans laquelle il s'engage à faire rayonner la parole du Christ dans sa paroisse :

Monseigneur Smith, évêque de Dubuque et administrateur de Chicago.

¹⁵⁸ Charles Chiniquy, *Chiniquy, op. cit.*, p.254.

¹⁵⁹ *Idem*, p. 257, 258 et 258 avec une légère variante.

Les colons de Ste Anne et moi, nous désirons vivre et mourir dans le sein de l'Église catholique, apostolique et romaine, hors de laquelle il n'y a pas de salut. Et nous promettons d'obéir à l'Église et d'en suivre les saints enseignements conformément à la parole de Dieu telle qu'on la trouve dans les Saints Évangiles.¹⁶⁰

Dans un premier temps l'évêque Smith fut fort heureux de la lettre qui lui avait été transmise par le curé de Sainte-Anne. Mais après avoir communiqué avec le Grand Vicaire Alexis Mailloux, l'évêque comprit que Chiniquy cherchât à l'impliquer dans une entreprise de réforme. Une seconde lecture lui permit en effet de saisir qu'il ne s'agissait pas d'un acte de soumission à l'Église romaine mais plutôt une soumission aux saints évangiles. C'est pourquoi il fit revenir Chiniquy à l'évêché afin de l'intimer à rayer de sa lettre une partie de la dernière phrase.

Ôtez simplement de cet acte les dernières paroles : «Conformément à la parole de Dieu, telle qu'on la trouve dans l'Évangile», et j'accepterai le reste.¹⁶¹

Chiniquy refuse. Retrancher cet engagement serait trahir à la fois la confiance de tous les membres de la communauté de Sainte-Anne en plus de renier la parole du Divin. Sans peut-être qu'il ne le sache, Chiniquy faisait tout de même face à la répudiation. Cette condition de l'évêque Smith était un ultimatum, si le curé de Sainte-Anne ne se rangeait pas derrière la volonté de l'Église romaine, il tombait sous le coup de l'interdiction. Le jugement du supérieur éclata et Chiniquy, las, accepta en se soumettant à Dieu.

S'il en est ainsi, Monsieur, vous n'êtes plus prêtre de l'Église catholique, s'écria l'évêque.

Je levai les yeux et les mains vers le ciel : «Que le Bon Dieu en soit éternellement béni!»¹⁶²

¹⁶⁰ *Idem*, p.347.

¹⁶¹ *Idem*, p.354.

¹⁶² *Idem*, p.355.

De retour dans sa chambre, Chiniquy analyse sa dernière bravade et sombre dans un état de crise. Désespéré, il ne sait plus vers où se diriger. N'étant plus catholique, il n'appartenait plus à la grande famille des Québécois, et s'étant battu avec tant d'ardeur contre les protestants, il ne pouvait essayer d'entrer dans leurs rangs. Isolé, il vécut dans cette chambre des heures sombres.

À première vue, dans la citation qui suit, on pourrait croire que c'est sa conscience qui tentait de le soulager en lui confirmant que l'Église de Rome n'était pas l'Église du Christ. S'abandonnant aux paroles consolantes, il comprit que c'était la voix de Dieu qui, par la voie de sa conscience, s'adressait à lui et le reconfortait dans sa décision. Dieu et la conscience ne firent alors plus qu'un.

Ce fut là, seul, à genoux, en présence de Dieu, que je vis clairement que c'était sa voix divine qui m'avait si souvent averti de ces choses sans que j'aie jamais voulu l'entendre et la suivre.

Je m'écriai alors :

Mon Dieu! Mon Dieu! Non, l'Église de Rome n'est pas votre Église. Pour obéir à la voix de ma conscience qui est votre voix, je viens de l'abandonner. ¹⁶³

Dans cet éclatement entre le prêtre et son église s'opère une réunion tout à fait inattendue. D'abord celle de la voix divine et celle de la conscience d'un homme troublé par la foi en l'Église qu'il défendit avec force et vigueur. Mais aussi une réunion, peut-être même une fusion entre deux autres instances précieuses à celui qui doute. Le cheminement de Chiniquy amène en effet sa conscience et sa raison à se concerter afin de régénérer l'homme dans un conflit qui le perturbe profondément. Une véritable réparation s'opère et déchire le fameux voile opaque. Les mots de la raison le rejoignent enfin et, comme des faisceaux lumineux, le soleil perce les strato-cumulus et dégage le temps pour une naissance nouvelle.

¹⁶³ *Idem.*

Chose étonnante, ces paroles n'arrivèrent pas à mon intelligence comme des paroles ordinaires, elles l'atteignirent comme des jets de lumière, et me révélèrent pour la première fois, autant qu'on peut le comprendre ici-bas, la grandeur du salut par Jésus-Christ. Ma raison, d'accord avec ma conscience me faisait entendre un langage nouveau¹⁶⁴.

Puis dans un étrange discours où la conscience alliée à la raison s'adresse à l'homme comme s'il était devenu autre que lui-même, destinataire de son propre message, comme si les niveaux narratifs s'étaient rejoints dans la diégèse. Dans ce langage nouveau, c'est plus que la parole divine qui atteint Chiniquy. C'est la raison qui devient adjuvante à la foi. Ce faisant, c'est tout le système de valeurs de Mgr Bourget qui est renversé. La raison ne conduit plus à l'erreur, contrairement à ce que l'Évêque de Montréal avait déclaré aux libéraux de l'Institut canadien, la raison aide la foi à découvrir la parole de Dieu. Le déictique «donc» qui revient trois fois dans la prochaine citation démontre à quel point la découverte de l'en-soi divin s'harmonise dans le syllogisme de la raison.

Jésus-Christ t'a racheté, **donc** tu es à lui. [...] Tu n'appartiens pas au pape, à l'évêque, ni même à l'Église comme tu l'as cru jusqu'à cette heure, tu appartiens à Jésus et à Jésus seul! c'est **donc** sa parole seule qui doit être ton guide, pendant le jour, ta lumière pendant la nuit. [...] Mais si c'est le sang et la mort de Jésus qui t'ont sauvé, tu n'es **donc**¹⁶⁵ pas sauvé comme l'Église te l'a si souvent dit, par tes prières à Marie, tes confessions, tes messes, tes scapulaires, tes indulgences, tes pénitences, ni par aucune de tes œuvres, tu es sauvé par Jésus seul.

À l'instant, toutes ces honteuses superstitions et folles pratiques, dont l'Église de Rome se sert pour tromper si cruellement la confiance de ses esclaves, s'écroulèrent devant mon intelligence, comme une haute tour frappée à

¹⁶⁴ *Idem*, p.358.

¹⁶⁵ C'est nous qui soulignons.

sa base. Jésus resta devant moi comme mon seul libérateur [...]»¹⁶⁶.

Miroslav Tizik publiait un article en 2001 sur un phénomène de conversion en Slovaquie à la suite de la chute du mur de Berlin. Le rapprochement que l'on peut faire avec l'expérience de Chiniquy démontre à quel point la renaissance de l'individu est au cœur de l'expérience. En parlant de jeunes qui épousent la religion luthérienne, Tizik écrit :

Ils ont décrit ce processus comme «renaissance en Jésus Christ», «révélation», «se tourner vers la face de Dieu», «quitter le chaos pour le monde de l'ordre», passage de la vie du mal et du péché à la vie de la foi et du bonheur», [...] Par contre dans la vie nouvelle ils ont trouvé «la stabilité», «le calme», «l'amour de Dieu», [...]»¹⁶⁷.

Le titre même de cet article de Tizik, «La conversion comme sacralisation du monde», démontre déjà que dans l'expérience de la conversion s'installe un nouveau rapport de l'homme au sacré. Nous verrons d'ailleurs plus en avant à quel point cette recherche est déterminante chez les autobiographes modernes. Ce qui frappe toutefois dans le cas qui nous concerne, c'est que contrairement aux autobiographies d'aujourd'hui, celle de Chiniquy n'est pas une recherche par les mots pour ressaisir l'homme à partir de son parcours historique. Elle est plutôt un compte rendu d'une expérience spirituelle dont l'auteur tient le rôle principal.

Retour et conclusion

L'expérience de la modernité, selon les critères de Heidegger, passe par une nouvelle approche de l'art. En ce sens, la recherche artistique n'a d'autre raison que son propre domaine. Nous remarquons en effet au premier chapitre que la représentativité, telle que l'exprimait Marquis dans *Aux sources canadiennes*, ne sera plus légitimée dans quelques décennies. Avec Pellan, Riopelle et Borduas, la représentation tombera et la quête de l'art

¹⁶⁶ Charles Chiniquy, *Chiniquy, op. cit.*, p. 358.

¹⁶⁷ Miroslav Tizik, «La conversion comme sacralisation du monde» dans *Sociétés. Revue des sciences humaines et sociales*, no 74, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p.84.

s'harmonisera avec la quête du moi. L'art en processus dévoilera une part du moi à son auteur. Ce qui est vrai pour l'aventure plastique ne l'est pas moins pour l'aventure des mots, quoique de ce point de vue, il semble que les arts plastiques atteignent ce stade avant la littérature. Lorsque meurt Chiniquy, l'École littéraire de Montréal est en plein essor. Nelligan, De Bussières, Delahaye ont bien compris que l'aventure littéraire moderne était celle d'une aventure intérieure, d'un «autre soi-même, qui serait un Je» disait Jacques Blais au premier chapitre. Ricoeur dirait «soi-même comme un autre» et Rimbaud enchaînerait avec «Je est un autre». Or ce Je qui est un autre, ce Je qui émerge d'une littérature dont le but ultime serait sa propre quête n'a rien à voir avec le projet de Chiniquy. En effet, la littérature du moi, ici, est au service d'une thèse extérieure à la littérature, extérieure au monde de l'art. Autobiographie à thèse ? pourquoi pas, on dit bien roman à thèse. L'autobiographie de Chiniquy vise à convaincre le lecteur de suivre l'auteur dans la voie d'une Église qui libère le Je, qui respecte véritablement Dieu et l'individu. C'est un livre qui se place parmi les mauvais, sur les rayons de l'Index parce qu'il s'oppose à l'ordre socialement établi, un ordre dévalorisé à chaque page de l'autobiographie. On l'a vu, en abjurant Chiniquy était pleinement conscient qu'il se détachait d'une collectivité qu'il aimait, une collectivité pour laquelle il avait travaillé à construire l'identité catholique. Le pape a salué son œuvre, le parlement canadien en a fait autant et les laïcs l'ont récompensé en lui décernant le titre de «grand patriote» canadien-français. Par conséquent, son témoignage autobiographique serait recherché. La reconnaissance de l'homme public explique sans doute en effet le succès que connurent les premières éditions des *Cinquante ans dans l'Église de Rome*. Après la mort de Chiniquy, le travail éditorial exprime la volonté d'actualiser l'œuvre dans son contexte social renouvelé, afin de garder vivant le projet de Chiniquy, qui est celui de convertir son peuple à l'Église du Christ.

Si l'autobiographie de Chiniquy répond aux critères de sélection de Lejeune, si Chiniquy dans son autobiographie fait la promotion de certaines valeurs modernes comme la pensée scientifique, la raison, l'expression du moi, la

responsabilité individuelle dans son rapport avec Dieu, ce n'est pourtant pas encore un esprit moderne qui s'énonce, du moins pas au sens hégélien du terme. Disons plutôt qu'il s'agit d'un moi hybride, sensible aux valeurs traditionnelles, mais inscrit dans un processus qui avance à grands pas vers la modernité. Ce qui fait que pour lui, l'art est encore purement utilitaire, tant dans le domaine pictural que littéraire. De plus, Chiniquy ne cherche pas à désacraliser l'espace intérieur, comme le souhaite Gusdorf. Au contraire, il cherche à démocratiser le champ religieux afin que les hommes jouissent d'un meilleur rapport avec Dieu.

Troisième chapitre

De la recherche artistique à la découverte de soi

Le siècle de Chiniquy fut l'arène des grands débats sociaux sur laquelle le conservatisme remporta une éclatante victoire. Les acteurs du champ religieux écrasèrent ainsi, avec le pouvoir traditionnel reconnu par les fidèles, les défenseurs de la raison. La France du XIXe siècle débordait d'exemples à partir desquels il était simple de tracer un chemin entre la raison et l'erreur. À cet égard, le XIXe siècle français se termine avec une nouvelle histoire dont le «J'accuse» allait créer une figure toute nouvelle; celle de l'intellectuel qui se détache de la collectivité pour pointer l'erreur de jugement de ses compatriotes et de la justice qui les gouverne. Cette sortie de Zola allait faire couler beaucoup d'encre et sa détermination démontra la toute puissance de l'individu, quand il se sert de son autorité civile pour une cause civile. Loin du confessionnal et du «Mon père je m'accuse», c'est ici la souveraineté de l'homme qui s'exprime par un individualisme raisonné.

On trouve déjà chez les Papineau, Dessaulles et Chiniquy le même type de détachement social dont fit preuve l'auteur des Rougon-Macquart. À la différence toutefois que Zola n'était aucunement patenté pour s'opposer aux forces en présence. Seule son autorité littéraire, appuyée par un texte constitutionnel qui encourage l'engagement personnel et le libre examen¹⁶⁸, pouvait lui offrir une tribune, qu'il occupa d'ailleurs avec force éloquence. Or la réalité québécoise était autre. La promotion de la raison et du libre examen, nous l'avons vu, était pour le moins soupçonnée des pensées les plus impures qui soient. Selon Yvan Lamonde, l'absence relative de l'intellectuel au XIXe siècle s'explique par :

le faible état d'avancement de l'université et de la pensée
scientifique, par une culture dominante où un trop faible

¹⁶⁸ Nous pensons ici à la Déclaration des droits de l'Homme proclamée dans la foulée de la Révolution française, notamment aux articles 10 et 11 :

Article 10 : Nul ne doit être inquiété par ses opinions, mêmes religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi.

Article 11 : La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi.

coefficient de laïcité entrave l'affirmation de l'individu et de la raison [...] ¹⁶⁹

Comme le suggère la communication de Lamonde, l'intellectuel, donc cette voix de la subjectivité, naîtrait avec le XXe siècle encore nouveau. Avant de nous attarder à la littérature intime de cette première moitié de 1900, nous souhaitons mettre en lumière certaines manifestations et occurrences sociales qui eurent certainement un impact sur le développement de l'expression du moi.

L'expression publique

Hors du champ strict de la littérature intime, on remarque d'abord de nouvelles conditions d'émission de la pensée et ce, dès le début du XXe siècle. D'abord la presse est de plus en plus présente dans le quotidien des Québécois. Il s'agit d'une presse partisane fortement attachée aux forces politiques en présence. À seule fin d'exemple, notons que *le Soleil* de Québec inscrit en sous-titre, «organe du parti libéral». Preuve de l'avancement technologique, la presse se développe en effet au rythme continu de l'industrialisation. «Avec l'appui d'une technologie moderne, (des rotatives mues à l'électricité et une méthode de composition mécanique), la presse du début du siècle peut aspirer à devenir un 'média de masse' et commencer à atteindre l'ensemble de la population.»¹⁷⁰ Au-delà des quotidiens, de nouveaux hebdomadaires et mensuels font leur apparition et charment un nombre de plus en plus grand de lecteurs. On pense ici entre autres à des journaux comme *le Samedi* et *la Revue populaire* qui promeuvent considérablement la culture de la grande république états-unienne. Il faut dire que l'exode des Québécois vers les Etats-Unis d'Amérique ouvre un espace francophone qui déborde les frontières du Canada français, frontières aussi insaisissables que celles de l'Acadie. Il faut donc plaire à ce lectorat qui construit l'identité états-unienne et qui prolonge celle des Québécois. Mais un danger guette les

¹⁶⁹ Yvan Lamonde, «L'époque des francs-tireurs : les intellectuels au Québec», dans Manon Brunet et Pierre Lanthier, *L'inscription sociale de l'intellectuel*, Paris/Québec, PUL/L'Harmattan, 2000, p.189.

¹⁷⁰ *La vie littéraire au Québec 1895-1918*, volume V, sous la direction de Denis Saint-Jacques et Maurice Lemire, Québec, PUL, 2005, p.184.

lecteurs de ce type de publication : le matérialisme qu'engendrent le protestantisme et le capitalisme tel que pratiqué par les EUA risque en effet de détourner les Québécois de leur nature catholique. Ce faisant, le tissu uniforme du Canada français est déchiré et fragilise son corps identitaire. «C'est le goût américain, sans doute, qui envahit le journal, comme il envahit nos mœurs.»¹⁷¹

Il faut bien avouer qu'avec ces journaux, il n'y a pas qu'un public qui se développe et qui prend des habitudes de lecture, il y a aussi la culture de la consommation qui s'ébauche dans ce siècle encore tout jeune. D'ailleurs, c'est avec fierté que les éditeurs du *Samedi* et de *la Revue populaire* toisent le nombre de pages de publicité qui s'accumulent dans leurs publications. Face à cette accentuation de la réclame publicitaire, Camille Roy s'élève avec vigueur contre le journalisme jaune.

Le directeur d'un grand journal de Montréal osait écrire, le vingt-quatre décembre dernier à la trente-sixième page d'un numéro tout gonflé d'annonces, de reproductions, d'images et de mauvais reportages, que le tirage de ce numéro étant «deux fois plus considérable que celui de l'an dernier, le succès qui avait couronné ses efforts était sans précédent dans l'histoire du journalisme canadien.» Et il ajoutait modestement : «Nous croyons sans orgueil pouvoir dire que notre numéro d'aujourd'hui fait honneur au journalisme canadien.»¹⁷²

Acteur et témoin de cette époque, Henri Bourassa ne manque pas de souligner l'adoration au veau d'or à laquelle se prêtent les Anglophones et émet des réserves à peine voilées sur toute tentative de ramener le peuple républicain dans la voie tracée par Rome.

En attendant l'heure, si ardemment désirée par tous les catholiques, où la langue, la littérature et la mentalité anglaises seront acquises au catholicisme, ces forces morales n'en restent pas moins vouées, dans une large

¹⁷¹ Camille Roy, *Propos canadiens*, op. cit., p.287. La crainte de tomber dans le matérialisme états-unien revient chaque fois qu'une percée technologique avantage la culture de la République voisine. En 1923, Albert Lévesque écrit dans *la Revue nationale* que la radio «est actuellement une colossale *propagande anglo-américaine*.» *La revue nationale*, vol. 5, no 2, février 1923, p. 49. C'est nous qui soulignons.

¹⁷² Camille Roy, «Journalisme décadent» dans *Propos canadiens*, Québec, Action sociale, 1912, p.278.

mesure, au service du protestantisme, de l'agnosticisme et aux Etats-Unis surtout, au culte de l'or et de tous les appétits matériels.¹⁷³

Philippe Lejeune laissait entendre plus haut que l'autobiographie moderne et sa réalisation dans le champ littéraire pouvait avoir un lien avec l'expression d'une bourgeoisie consacrée. Si Gusdorf récusait l'hypothèse en démontrant que Rousseau était plus proche de la noblesse que des bourgeois, force est de constater que l'embourgeoisement agit comme une forme de processus d'individualisation. Avec la logique de consommation, de nouveaux paramètres structurent la société et l'individu. La réalisation de soi, dont l'autobiographie est bien souvent le récit, s'actualise par le pouvoir de consommation. Si au début du XXe siècle on est encore très loin des paramètres identitaires de l'avoir, cette même période connaît en revanche un nouveau jeu de tensions, autour duquel le cadre intègre peu à peu certaines valeurs bourgeoises, dont les réclames publicitaires ne sont que l'illustration.

L'apport des femmes de lettres

Cette publicité qui abonde dans les mensuels et hebdomadaires contribue largement à développer un lectorat féminin. «La publicité acquiert alors une importance significative, et c'est d'abord pour attirer le public féminin convoité par les annonceurs que les grands quotidiens introduisent une page dédiée aux intérêts féminins.»¹⁷⁴ Si la presse commence alors à accueillir des plumes féminines, nous sommes encore loin de l'égalité des sexes. Les hommes s'intéressent au destin de la terre, les femmes à la fatalité des cœurs. Du moins est-ce vrai en grande partie pour la rubrique qui leur est accordée dans les pages des magazines et journaux qui ne sont pas typiquement féminins. Mais à la suite de cette percée, certaines femmes tentent avec succès l'expérience du magazine féminin. Plusieurs des noms marquants du journalisme féminin de cette époque ont également contribué, chacun à sa façon, à l'émergence d'une voix intime. Pensons à Fadette,

¹⁷³ Henri Bourassa dans *Hommage à Henri Bourassa*, Montréal, le Devoir, 1952, p.119.

¹⁷⁴ Denis Saint-Jacques et Maurice Lemire [Dir.], *La vie littéraire au Québec 1895-1918*, tome V, *op. cit.*, p. 188.

pseudonyme d'Henriette Dessaulles, dont le journal intime de jeunesse démontre une subjectivité d'une rare lucidité. Laure Conan qui signe un des romans du XIXe siècle les plus subjectifs et dont la parole, toute respectueuse du sacré soit-elle, livre néanmoins le témoignage d'une crise intime. Et plus tard, on souligne aussi le nom de Michèle LeNormand, dont le livre de souvenirs *Autour de la maison* connaîtra plusieurs éditions. La reconnaissance d'une prise de parole féminine n'allait certainement pas de soi dans cette société nouvelle qui cherchait à s'adapter aux nouveaux impératifs, d'ailleurs le fait que ces trois femmes aient publié sous des pseudonymes n'est qu'une démonstration de la difficulté d'imposer l'affirmation d'une parole nouvelle. Mais la société changeait et américanisation ou pas, l'urbanisation de la population québécoise enclenchait de nouvelles possibilités.

Certes l'américanisation des mœurs se propage par les périodiques, mais la proximité de cette grande puissance voisine ne pouvait faire autrement que d'influencer à sa faveur les modes de vie canadiens-français. D'ailleurs avec la Grande guerre, le pôle britannique quitte peu à peu l'économie québécoise. Seule Rome, comme force européenne, continuera d'exercer une influence véritable sur la population québécoise. Et la Seconde guerre confirmera et accentuera l'américanisation des mœurs. Le faste des années d'après-guerre créera en effet une bourgeoisie qui s'éloignera du clocher et de la croix. Mais dès avant les années cinquante, la grande république voisine achetait à petit prix les ressources qu'offrait le pays de Menaud et négociait ainsi le passage du Québec traditionnel au Québec urbain et industriel.

Alors qu'en 1900 les Britanniques possédaient 85 pour cent des investissements étrangers au Canada et les Américains seulement 14 pour 100, en 1930 la proportion s'inverse à l'avantage des Américains qui contrôlent 61 p. 100 comparativement à 36 p. 100 pour les Britanniques.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Denis Monière, *Le développement des idéologies au Québec, op. cit.*, p.228.

Camille Roy voyait juste, l'américanisation s'opérait mais comme en témoignent les chiffres de Monière, ce n'était pas dans les journaux qu'elle se faisait la plus menaçante. En effet, ce que révèlent ces données, c'est que l'industrialisation crée au Québec l'américanisation de l'économie. Et la bourgeoisie qui découlera de ce nouveau Québec urbain et industriel épousera des mœurs bien étrangères à celles conservées par l'esprit paysan. De son côté, la main d'œuvre féminine provoquera une véritable révolution des mœurs. Quant aux types d'emploi qui lui seront proposés, ils seront plus diversifiés que jamais. Dorénavant la domesticité ne sera plus pour les femmes, le principal emploi. Yvan Lamonde explique :

La composition de cette main-d'œuvre féminine change : les domestiques, qui constituent 40% de celle-ci en 1891, n'en forment plus que 18% en 1921. Le tertiaire, le secteur des services, qui s'est développé en milieu urbain embauche ; les compagnies d'assurances, de téléphonie, les commerces de détail et les grands magasins incitent ainsi les femmes à sortir du foyer et leur donnent en échange de leur travail un numéraire, qui rend possible la consommation des biens et services et une certaine liberté.¹⁷⁶

Cette liberté à laquelle fait allusion Lamonde est essentielle à la prise de parole subjective, au Je qui tente de se séparer du Nous. En plus des collaboratrices au milieu culturel déjà citées, on doit ajouter les noms de Gaétane de Montreuil, Eva Circé-Côté, Marie Gérin-Lajoie et Anne-Marie Huguenin, fidèle collaboratrice de Jean Bruchési à la *Revue moderne*. Ces femmes seront parmi les premières à assurer une voix féminine dans les périodiques canadiens-français. Elle restera longtemps dans les tiroirs et dans les boîtes des archives familiales, mais une autre époque allait découvrir plus tard ces voix porteuses d'intimité.

Une écriture féminine privée qui a pris la forme de la correspondance ou du journal personnel débouche un siècle plus tard sur le public. Ces pratiques d'écriture maintenant connues et publiées — la correspondance de Julie Papineau, de Rosalie Papineau-Dessaulles et de

¹⁷⁶ Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec 1896-1929*, Montréal, Fides, 2004. p.92.

Laure Conan, les journaux intimes d'Henriette Dessaulles et de Joséphine Marchand-Dandurand— se parachèveront dans des formes différentes et publiques.¹⁷⁷

La société canadienne-française est en pleine mutation, et Norbert Elias montre bien comment le passage d'un mode d'existence à une réalité nouvelle provoque des difficultés d'intégration, à partir desquelles naissent «des conflits d'engagement moral et des conflits de conscience qui sont en même temps des conflits de l'identité personnelle.»¹⁷⁸ L'hypothèse de Charles Taylor s'inscrit en droite ligne de la pensée d'Elias, les sources du moi se trouvent dans un engagement moral.¹⁷⁹ Quitter la petite ville de campagne ou le petit village pour rejoindre la masse urbaine où évoluent des anonymes sans visage, déstabilise les valeurs propres de l'individu. Et tout porte à croire que ce sentiment de déperdition sera partagé par encore plusieurs générations de migrants urbains. En serait-il autrement des paysans qui quittent leur village pour coloniser de nouvelles régions ? Les textes de Félix-Antoine Savard portent à croire le contraire.¹⁸⁰ Les difficultés à intégrer un nouveau milieu, et ce, quel qu'il soit, déstabilisent autant le paysan colon que le paysan devenu urbain. Isolé et loin des siens, l'émigrant s'en remet à sa plume. L'équipe de Philippe Ariès a souligné que l'exode des campagnes françaises a favorisé l'émergence d'une correspondance entre les membres d'un même clan, souvent restés unis dans l'esprit, quoique séparés dans l'espace. Certaines manifestations littéraires de l'époque tendent à vérifier l'hypothèse d'Ariès.

La voix d'un témoignage

Les magazines ne permettent pas seulement l'expression féminine par la chronique d'une journaliste vedette. Les hebdomadaires et mensuels conviennent aussi les lecteurs et lectrices à participer à des concours littéraires. On l'a

¹⁷⁷ *Idem*, p.93.

¹⁷⁸ Norbert Elias, *La société des individus*, op. cit., p. 235.

¹⁷⁹ Voir à cet égard Charles Taylor, *Les sources du moi*, Montréal, Boréal, 1998.

¹⁸⁰ Pensons ici à Hector, un des personnages de *L'abatis* qui sent son Charlevoix natal le rappeler, comme un cri intérieur. On retrouve le même sentiment d'exil dans certains personnages du *Déserteur* de Grignon. Félix-Antoine Savard, *L'abatis*, Montréal/Paris, Fides, coll. Nénuphar, 1971, p.86. Claude-Henri Grignon, *Le Déserteur et autres récits de la terre*, Montréal, Stanké, 1978.

vu déjà, c'est un peu par ce mode que naît le courant des Vieilles choses. C'est aussi une occasion de découvrir de nouveaux talents. Marie-Rose Turcot fut l'une de ces découvertes. En 1919, elle obtient le troisième prix du concours littéraire organisé par *La revue nationale* avec une nouvelle intitulée «Nestor et Piccolo». Il s'agit d'une nouvelle apparemment hétérodiégétique, mais doucement, dans ce monde raconté à la troisième personne, Turcot glisse un Je, fin observateur de la société qu'il vient de décrire. C'est aussi en tant qu'observatrice de cette modernité qui s'empare de la collectivité et de l'individu que nous retenons une de ses nouvelles comme pertinente à notre propos.

En 1920, Turcot publie un recueil de nouvelles dans lequel on retrouve une expression moderne somme toute inusitée alors. La présence d'un narrateur hétérodiégétique encadre une histoire dans laquelle une conscience toute autodiégétique se développe en porte à faux d'une société trop conservatrice pour les ambitions qu'elle formule. Émancipation de la femme, modernisation de la société, voix de l'intime et constat du frein que représente la société traditionnelle dans la recherche de réalisation de l'individu. Voilà à peu près le programme de cette courte nouvelle.

Le personnage de Marie-Rose Turcot s'inscrit dans cette problématique où le monde traditionnel s'évanouit doucement dans le passé, pendant que l'urbanisation et l'industrialisation proposent de nouvelles perspectives d'avenir. Appartenant à la fois au monde moderne et à l'univers traditionnel qui se croisent sur l'axe historique, le personnage intériorise alors le débat qui lui devient tout personnel.

Isola est une jeune fille issue d'un milieu modeste où rien ne valorisait les plaisirs littéraires. Pourtant, sa mère avait hérité des siens

un goût prononcé pour la lecture. Sans en parler à Jacques [le père d'Isola], elle allait souvent chez le notaire Riendeau, qui conservait à son intention les feuillets de *la Presse* et du *Samedi*, qu'elle dévorait sans

distinction du genre ou de style. Les plus sensationnels avaient pour elle l'attrait des aventures extraordinaires sur les imaginations prosaïques. Isola, de même, avait ressenti bien jeune la passion de la lecture.¹⁸¹

La famille d'Isola se lance ensuite dans la foulée du grand courant d'émigration vers les États-Unis d'Amérique, où le travail, dit-on, est abondant. Tous les membres de la famille Julien mettent l'épaule à la roue pour pourvoir à la fortune familiale. Isola travailla ainsi dans le domaine tertiaire, mais forte de son instruction et de son goût pour la lecture, elle se sentit vite différente de ses consoeurs de travail, qui, elles, se réalisaient dans cet environnement.

La nostalgie du petit coin de terre où elle avait grandi l'eut vite gagnée et le soir, sa journée finie, ne pouvant supporter le mutisme de son père et de sa mère, qui s'ennuyaient sans se le dire, elle s'enfermait dans sa chambre pour y écrire ses souvenirs, ses tristesses et ses ennuis.¹⁸²

Il s'agit bien du type d'écriture féminine auquel se référait Yvan Lamonde plus haut. Ses souvenirs et ses états d'âme couchés sur les feuilles n'attendent pas toutefois qu'on les découvre dans un tiroir quelques décennies plus tard. Isola propose plutôt son manuscrit à un éditeur qui accepte de le publier. De fil en aiguille, Isola devint responsable d'une colonne de la page féminine de *la Lanterne*, journal local, dont le nom rappelle celui du journal d'Arthur Buies.

Si le succès vint à Isola, il se fit plus discret pour les membres de sa famille. La vie leur devenant pénible aux EUA, les parents d'Isola décident de rentrer au pays. La famille Julien s'installe dans un village du nord de la Saskatchewan. Sans suivre le pas des siens, Isola revient tout de même au Canada pour vivre à Winnipeg. Elle se mêle là-bas au milieu bourgeois en cherchant le bonheur au fil des rencontres. Puis s'établit une correspondance entre la mère et la fille. Par le biais d'une lettre de la mère,

¹⁸¹ Marie-Rose Turcot, *L'homme du jour*, Montréal, Beauchemin, 1920, p.95.

¹⁸² *Idem*, p.100-101.

Isola apprend que sa jeune sœur prendra bientôt mari. Mais la lettre contient, en plus de cette nouvelle, une prière maternelle pour qu'Isola revienne vivre auprès des siens. Isola, dont les réalisations personnelles ont donné une forme de liberté étrangère au monde traditionnel, vit une profonde remise en question du bien et du mal, des valeurs qui l'habitent et qui habitent les siens.

Mais j'oublie que j'ai une lettre de chez moi. Je n'ose l'ouvrir. Les lettres de ces pauvres chers sont si troublantes. Elles semblent me reprocher ma personnalité, mon succès où ils ne sont pour rien, mon espoir en l'avenir, indépendamment du leur. Pourtant, que fut ma vie, sinon un sacrifice continu, un martyre filial !

[...]

Une fois encore, elle se trouvait seule, impuissante devant l'énorme sacrifice de sa liberté, au moment où elle commençait à peine à s'affranchir, à oublier ses luttes pour la vie, ses souffrances intimes refoulées en elle-même, sa jeunesse étioyée, incomprise et si profondément malheureuse.¹⁸³

Le combat qui se joue en Isola corrobore les allégations de Montminy et Hamelin qui affirmaient que ce n'est pas parce que l'on habite la ville que l'on devient citoyen. La tradition est plus forte que tout. On ne passe pas du monde traditionnel au monde moderne sans transition et sans souffrance. On doit souligner la mise en abyme de ce passage où une femme qui a pris la parole littéraire s'est engagée dans le processus d'individuation. Le message, il ne faut pas oublier les leçons de Saussure, est doublement articulé. Isola Julien est aux prises avec des conflits d'engagements moraux qui sont à la fois des conflits de personnalité, comme le disait Elias. La réalisation de l'auteure Marie-Rose Turcot passe par l'expression intime du malheur de son personnage qui sonde pour une des premières fois publiquement les résonances de l'intime, au sens moderne du terme. Plutôt que de s'en remettre à son confesseur qui

¹⁸³ *Idem*, p.91-92.

éclairerait pour elle la voie à suivre, Isola Julien préfère s'affranchir d'elle-même par l'exercice d'un journal intime. Quant à Turcot, c'est en offrant un espace à la réflexion autodiégétique de son personnage qu'elle contribue à l'expression du moi. Quoique ce moi soit, ne l'oublions pas, un moi de fiction, il se rapproche tout de même du ton que prendra l'autobiographie moderne.

Si le conflit entre les deux univers d'Isola ne jette pas Dieu dans la fausse aux lions, l'absence des hommes d'église dans ce récit n'est pas moins signifiante. Comme si le sacré avait cédé du terrain au temporel. L'être humain devenait maître de sa destinée, et connaissait enfin la responsabilité.

La responsabilité laïque à la défense du sacré

Dans la première moitié du XXe siècle, l'impérialisme anglais devient pour certains intellectuels le cheval de bataille. L'affirmation du Canada en tant que patrie souveraine, par conséquent détachée de l'Empire britannique, soulève des passions, trouble les relations politiques et départage deux visions de la destinée canadienne. Le plus grand promoteur de cette autonomie était sans nul doute Henri Bourassa. Il sera suivi plus tard par Lionel Groulx, un autre grand défenseur de l'autonomie, mais cette fois il s'agira de l'autonomie du Québec au sein de la fédération canadienne. Par le passage de l'un à l'autre, c'est aussi le territoire identitaire qui se précise et qui, au fil des décennies, évoluera vers le discours de la souveraineté québécoise.

Henri Bourassa était libéral jusqu'à ce que le libéralisme de Laurier plie devant la volonté de l'Empire britannique. Les Canadiens, pour le maître de la Petite-Nation, n'ont pas de compte à rendre à Londres. Au contraire, si l'on suit la pensée de Bourassa, le Canada devrait agir comme un pays souverain, et non comme une province anglaise. Ce faisant, l'empire victorien est ici reconnu comme une couche vétuste qui recouvre l'identité canadienne. Bourassa s'en débarrasse, en même temps qu'il se retire du

parti libéral. S'il abandonne son alma mater, ce n'est pas pour changer de camp et siéger chez le parti adverse. Il est homme de conviction, il ne s'agit pas de trahir sa parole ou ses principes, mais plutôt de les confirmer en développant une critique contre les obligations canadiennes à l'égard du parlement britannique. À sa façon, Bourassa agit comme l'un des maîtres de la souveraineté canadienne.

Hors des lignes de parti, desquelles il dérogeait de toute façon¹⁸⁴, Bourassa se lance à l'assaut des mécanismes disponibles dans la société civile et fonde *le Devoir* en 1910. Dans le programme liminaire de son journal, il note d'ailleurs l'indépendance d'esprit à laquelle devra s'attendre son public lecteur. *Le Devoir* sera «un journal sain, rédigé dans une bonne langue, indépendant de toutes les coteries politiques et financières, propre à répandre des idées justes et élevées sur toutes les questions religieuses, nationales, économiques et littéraires [...]»¹⁸⁵. De ces quatre questions, Bourassa s'illustrera principalement avec les deux premières.

Mais la force de Bourassa n'est pas l'écrit. Petit-fils de Papineau, il a hérité de son grand-père le pouvoir de l'éloquence. Il reconnaît d'ailleurs dans ses mémoires cette force qui lui vient de son aïeul : «je ne tiens de mon grand-père que le tempérament oratoire et une invincible indépendance de caractère, une incapacité congénitale de dire ce que je ne pense pas et de ne pas dire ce que je pense.»¹⁸⁶ À l'instar de son grand-père, quand Bourassa prend la parole, le peuple fait apparemment corps et âme avec l'orateur. C'est aussi une expression nationale originale qui est livrée à la face d'autrui. Nul besoin de pérorer longuement sur l'expérience étrangère quand les siens sont attaqués. Trois siècles d'histoire et de traditions autochtones (au sens propre du terme) suffisent au tribun pour construire à

¹⁸⁴ Dans ses mémoires, Bourassa recrée le moment où il jongle avec la proposition qui lui est faite de se présenter candidat pour l'équipe de Laurier. Il prévient ses supporters que s'il accepte l'offre ce sera à deux conditions : «je me réserve le droit de voter pour ou contre mon parti selon mes convictions, et afin de pouvoir le faire je ne veux pas qu'il entre dans mon comté un sou du fonds électoral. J'ai le moyen de payer les dépenses électorales légales. [...] Ils ont accepté et ils ont tenu parole.» Henri Bourassa, «Qui était cet homme ? L'autobiographie de Henri Bourassa» dans *Hommage à Henri Bourassa*, *op. cit.*, p.40.

¹⁸⁵ Denis Saint-Jacques et Maurice Lemire, *La vie littéraire 1895-1918*, tome V, *op. cit.*, p.195.

¹⁸⁶ Henri Bourassa, dans *Hommage à Henri Bourassa*, *op. cit.*, p.32.

chaud un argument inébranlable. C'est du moins ce que l'on peut retenir de son «discours à Notre-Dame» de septembre 1910, alors que l'évêché de Montréal est l'hôte du Congrès eucharistique international.

À l'époque où le pape ne se déplace que très rarement du Vatican, Montréal reçoit les plus grands prélats du monde catholique. Le battage médiatique de cet important événement fut un succès; par milliers, des gens se sont déplacés pour voir et entendre les conférenciers invités. Parmi ceux-ci, l'Archevêque de Westminster, Monseigneur Francis Bourne, allait créer un choc, dont le contrecoup donnait à la parole civile un poids qu'elle n'avait jamais connu, en plus d'offrir à l'orateur une lumière qui n'éclaira jamais autant un laïc dans le temple romain.

L'archevêque résume ainsi son propos : «Tant que la langue anglaise, les façons de parler anglais, la littérature anglaise —en un mot la mentalité anglaise tout entière —n'aura pas été amenée à servir l'Église catholique, l'œuvre rédemptrice de l'Église sera empêchée et retardée.»¹⁸⁷

Le grand thème de l'autobiographie de Charles Chiniquy est la contestation de l'autorité de la tradition et l'infailibilité du pape dans l'Église romaine. Ces deux paradigmes s'avèrent en effet de plus grande influence sur les prêtres catholiques que la parole de Dieu elle-même. Le pape, on le sait depuis Pie IX (1870), est infailible et ses mandataires reçoivent sa parole comme un ordre. Aussi, quand l'archevêque Bourne annonce ses couleurs, c'est tout le clergé canadien-français qui est bâillonné.

Henri Bourassa est dans l'assistance, assis à côté de Monseigneur Adélard Langevin, l'évêque blessé de Saint-Boniface. Lionel Groulx est également témoin de cette scène. L'évêque de Westminster parle anglais et sa voix porte mal. Le futur chanoine ne comprend pas très bien ce que raconte Bourne, mais remarque «dans le chœur, l'émoi causé par le discours de l'archevêque Bourne. On se parle à l'oreille, on gesticule, on s'agite dans le

¹⁸⁷ Yvan Lamonde, *op. cit.*, 2004, p. 57.

coin autour de Bourassa. Monseigneur Langevin se contient malaisément.¹⁸⁸ Thomas Chapais parle à la suite de Bourne pendant que Monseigneur Langevin prie le fondateur du *Devoir* d'intervenir : —«Vous n'allez pas laisser cela là, Bourassa ?» —«Non, monseigneur, cela ne restera pas là.»¹⁸⁹ L'impérialisme britannique avait irrité Bourassa dans le champ temporel, il n'allait pas s'imposer dans le champ spirituel. Le clergé québécois, par la bouche de son plus illustre représentant, donne enfin le pouvoir à la parole laïque.¹⁹⁰ C'est un véritable aveu d'impuissance de la part du plus haut prélat québécois, comme si le sacré remettait son propre destin entre les mains du temporel. Un relais s'effectue, le maître de cérémonie passe le feu sacré à un acteur laïc.

Enfin Mgr Bruchési se lève et prononce cette simple phrase :

—Vous allez maintenant entendre un grand orateur.

La foule a compris. Elle éclate. Bourassa s'avance vers la tribune. D'un mouvement incompréhensible, les assistants se lèvent. On veut voir, entendre. Donc rupture du cordon de police ; poussée générale dans la nef, dans les galeries. On quitte son banc, on vient se masser le plus près possible du chœur. Ceux qui sont restés à leur place n'ont plus qu'un choix : monter sur leur siège. Je me hisse sur le mien. [...] Bourassa tient le sujet qu'il cherchait. Son discours prend tout de suite de l'ampleur, de la solennité. L'auditoire haletant se ramasse davantage. Et l'on sent qu'un rien peut déchaîner les suprêmes passions. L'orateur se montre pourtant correct, respectueux. Avec sa merveilleuse faculté d'improvisateur, les phrases jaillissent, drues, étincelantes, d'une frappe d'acier. Et le discours se développe dans un ordre étonnant. Pourtant l'orateur n'est pas tout à fait celui que j'ai entendu en 1905. Le tribun émerge, dirait-on, de l'orateur. [...]

Du haut de mon banc, presque à l'arrière de la foule, je puis observer à mon aise, embrasser du regard le parvis et les jubés. Et que vois-je ? Une foule qui fait corps et âme avec l'homme qui lui parle, qui la soulève, la manie comme un magicien. [...]

¹⁸⁸ Lionel Groulx, *Mes mémoires* 2, Montréal, Fides, 1971, p.198.

¹⁸⁹ Jacques Lacoursière, *Histoire populaire du Québec IV*, Québec, 1997, p.77.

¹⁹⁰ Celui qui voudrait consulter le verbatim du Discours à Notre Dame peut consulter l'ouvrage d'Yvan Lamonde intitulé *Le rouge et le bleu*, Montréal, PUM, 1999, p.315-320.

Ce soir-là dans bien des presbytères, dans bien des hôtels, dans bien des salons, dans bien des chambres, l'on oubliera de dormir. Il faudra se raconter l'un à l'autre la soirée, y ajouter chacun son observation, son incident. Les grandes émotions comme les grandes vagues ne s'apaisent qu'avec lenteur.¹⁹¹

Dans cet extrait des *Mémoires* de Groulx, lorsque Bourassa parle ce n'est plus un orateur qui s'adresse à la foule mais un peuple qui investit l'orateur. La parole laïque se porte à la défense du divin, dans l'arène même de la parole sacrée.

N'arrachez à personne, ô prêtres du Christ ! ce qui est le plus cher à l'homme après le Dieu qu'il adore (applaudissements frénétiques, longues acclamations).¹⁹²

L'impérialisme linguistique ne doit pas servir la cause catholique et inversement. Au contraire, Bourassa prend exemple de la grande sagesse infallible des papes pour renverser la volonté assimilatrice de l'évêque Bourne :

Après la mort du Christ, saint Pierre voulut un jour marquer la supériorité des Hébreux sur les Gentils. Saint Paul, l'apôtre des nations, lui rappela qu'il devait être le père de toutes les races, de toutes les langues. Le pape le comprit ; il n'y a pas eu de pape hébreux, de pape romain, de pape italien, de pape français, mais le Pape, père de toute la grande famille catholique (longues acclamations).¹⁹³

À l'instar de leur saint père, qui fut détourné de l'erreur par l'apôtre des nations, les catholiques doivent se dépouiller de toute forme de déterminisme qui pourrait les détourner de la principale œuvre dont ils ont la responsabilité.

À la thèse que l'avenir du catholicisme au Canada dépend principalement de la diffusion de la langue anglaise, j'oppose la thèse que dans l'avenir comme dans

¹⁹¹ Lionel Groulx, *Mes mémoires* 2, *op. cit.*, p.199-200.

¹⁹² Henri Bourassa, «Le discours de Notre-Dame au Congrès Eucharistique de 1910» dans *Hommage à Henri Bourassa*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁹³ *Idem*, p.114.

le passé, le catholicisme ne peut, ne doit être ni anglais ni français, mais essentiellement catholique.

À l'opinion que l'Église doit s'appuyer sur une race et tantôt sur une autre, propager aujourd'hui une langue et demain une autre, je réplique humblement qu'elle doit s'appuyer sur toutes les races et les évangéliser toutes dans leurs langues respectives.¹⁹⁴

Celui qui s'attarde un tant soit peu à ce débat entre le temporel et le spirituel remarquera qu'une fracture vient d'abîmer la règle qui unissait en un seul corps langue et foi. À la suite de cet épisode, le pouvoir sacré continua d'exercer avec puissance tout le pouvoir qu'il détenait jusqu'à ce jour. Mais le couple traditionnel de la langue et de la foi apparaissait soudainement dissociable. En effet, si pour les uns la langue demeurait encore la grande gardienne de la foi, l'inverse n'était plus défendable.

On peut également retenir de cet épisode que le clergé québécois n'est pas infallible et surtout que la parole laïque dispose dorénavant d'un pouvoir de négociation dont elle ne rêvait plus depuis longtemps. À l'intérieur d'un cadre strict, elle pouvait maintenant espérer s'emparer de son destin. Elle pouvait dire mot et contribuer au rayonnement de Dieu dans la cité. Le clergé québécois se saisissait très certainement d'ailleurs de l'espace séculier qui s'offrait à lui. Par conséquent, il lui serait plus aisé dans les prochaines années d'emboîter le pas des nouveaux thomistes qui dégageraient un espace où la responsabilité laïque aurait un impact sur la confiance en soi, sur l'expression du moi. N'est-ce pas d'ailleurs ce que donne à lire Bourassa ? Quand il prend la parole, il affirme haut et fort à la première personne : «j'oppose, je réplique.» Paroles d'autant plus étonnantes qu'elles proviennent d'un personnage ultramontain et qu'elles s'adressent à un représentant du pape.

Enfin, si Bourassa inspirait une génération montante, il ne s'inspirait pas moins d'elle et de la réalité sociale à partir de laquelle il pouvait construire

¹⁹⁴ Henri Bourassa, «Bourassa dégage le sens de l'événement» dans *Hommage à Henri Bourassa, op. cit.*, p.119.

un argumentaire qui rejoignait cette même collectivité. Depuis quelques années, la langue française était malmenée en Amérique. L'épiscopat irlandais se positionnait de plus en plus contre l'épiscopat français ; les lois linguistiques anti-françaises dans les nouvelles et anciennes provinces canadiennes marquaient au fer rouge la potentielle intolérance du Canada envers les francophones ; l'affaire Louis Riel avait aussi semé la consternation dans le clan Papineau ; enfin, l'industrialisation marginalisait l'espace français au travail et accordait à la langue anglaise un statut de supériorité en milieu urbain. Lorsque Bourassa prend la parole en septembre 1910, il est aussi sensible à ce bouillonnement. Depuis 1759, l'Église avait été le refuge de l'identité française en Amérique, en septembre 1910 elle la répudiait. Le clergé québécois réclama de l'aide et la trouva chez Bourassa. Les mots lui vinrent aisément, son obédience ultramontaine lui dicta certainement son argumentaire en tout respect de son adversaire. Et si Groulx et Bourassa partageaient certaines valeurs, c'était bien dans l'ordre inébranlable des composantes de l'identité collective : catholique d'abord, française ensuite et canadienne enfin.

Vers un individualisme chrétien

Lionel Groulx laisse derrière lui une œuvre intime colossale. En plus d'avoir publié ses mémoires en 4 tomes, son journal intime et plusieurs tomes de correspondances, il a également offert ses *Rapailages*, texte intégré au mouvement des Vieilles choses, qui place un narrateur Je dans une situation de remembrance. Comme on le sait, les Vieilles choses ne sont pas des autobiographies, toutefois, elles peuvent préparer le terrain à l'émission plus autodiégétique de son pronom bien personnel. Toujours dans cette voix mitoyenne, ni autobiographie, ni roman, Groulx propose aussi *Une croisade d'adolescents*, chronique d'un temps passé.

Lorsque le jour se lève sur un siècle nouveau, une nouvelle conscience inspirée par le *Rerum novarum* de Léon XIII point apparemment à l'horizon. La jeunesse cherche alors à marquer son époque par le changement. Elle vise une révolution qui bouleversera considérablement l'ordre des choses

devenu asphyxiant. Le mot d'ordre sera l'action car l'individu épris de Dieu ne saurait être passif.

La jeunesse des environs de 1900 [...] porte en l'âme un autre idéalisme. Elle est en réaction décisive avec ses aînés. À notre entrée dans la vie, je me le rappelle que trop, l'atmosphère nous a paru asphyxiante.¹⁹⁵

C'est alors qu'une jeunesse surgit à qui, avec fracas parfois, on ouvre des fenêtres. Une atmosphère nouvelle gonfle les poitrines. Des formes d'action s'offrent où faire de sa vie un réconfortant emploi. Rien d'étonnant qu'on s'y précipite avec entrain, avec enthousiasme, heureux de secouer les vieilles servitudes, grisé de ce vent de liberté.
196

C'est ainsi que Groulx se rappelle de cette époque où il écrivit sa *Croisade d'adolescents*. Ce livre que l'on hésite à appeler roman et que l'on serait tenté de situer dans un contexte autobiographique révèle une génération marquée par la volonté d'agir dans la société. Grisée de liberté, elle n'est toutefois pas mue par des prétentions anarchistes. Il n'est aucunement question ici de déchirer le tissu social auquel appartient cette jeunesse, au contraire, elle désire plutôt le prendre en charge, de manière à ranimer chez l'individu ses forces vives qui peuvent alimenter une dynamique au service du divin.

Issue d'une nation de baptisés, fille aimante de l'Église, la jeunesse d'aujourd'hui connaît et accepte toutes les transcendances de la foi et de la charité. Elle est une jeunesse apôtre. Au dessus du destin de sa nation, elle place donc sans difficulté le destin spirituel de l'homme et du monde, l'avènement éternel du Christ. À ses tâches, suprême honneur, vocation individuelle de tous chrétiens, elle accepte de travailler avec joie. D'autre part, proclamer la primauté du spirituel n'entraîne, à son avis, à l'égard du temporel, ni négligence ni mépris. Le temporel existe : le devoir n'est pas de le supprimer, mais de le spiritualiser. Chaque peuple vit sa vie sur un carré du globe. Rien ne commande d'ignorer la patrie. La

¹⁹⁵ Lionel Groulx, *Mes mémoires*, Tome I, Montréal, Fides, 1970, p.192.

¹⁹⁶ *Idem*, p.193.

tâche est de la sanctifier, de l'adapter aux fins de l'homme.¹⁹⁷

Groulx devient un véritable guide spirituel pour plusieurs générations. Des auteurs aussi autorisés que Jean Éthier-Blais n'hésitent pas à parler du XXe siècle comme étant celui du chanoine. Et Groulx se pose lui-même comme un phare, un éveilleur de conscience dans une civilisation en décrépitude. Avec cette jeunesse qui s'engage, c'est le début d'une nouvelle histoire du Québec qui s'entame. «Nous sommes la génération des vivants. Vous êtes la dernière génération des morts.»¹⁹⁸ Cette voix du chanoine est celle d'un homme qui prend le relais et qui se positionne comme un iconoclaste, prêt à assumer sa liberté d'homme dans un cadre encore régi par le divin. Ce n'est pas la structure sociale que l'on doit faire exploser, mais la passivité de l'individu qui doit être transmuée en activité. La liberté est engagement et surtout responsabilisation, mais seule une liberté d'action à l'intérieur du cadre religieux peut trouver son salut. «Dieu ne meut pas les peuples comme des planètes. Ce sont des êtres doués de liberté qui se meuvent eux-mêmes dans l'influx des énergies divines.»¹⁹⁹ Et encore, la «souveraineté de l'action divine n'enchaîne ni n'entame aucunement néanmoins les prérogatives de la liberté humaine.» L'homme est donc libre et sa liberté il doit la mettre au service du divin.

La conscience groulxienne vise un cheminement personnel ; Groulx n'hésite d'ailleurs pas lui-même à utiliser les termes de «vocation individuelle». Ce faisant, il souhaite engager la jeunesse dans un profond mouvement de réflexion individuelle, dans lequel on pourra mesurer, ou évaluer, les succès de chacun face à lui-même. Comme s'il s'agissait d'un examen de conscience, enfin retiré du confessionnal, Groulx propose à ses étudiants de tenir un journal intime.

À peine plus âgé que ses étudiants, [Lionel Groulx] développe chez ceux-ci le sens de la réflexion, du

¹⁹⁷ Lionel Groulx, *Une croisade d'adolescent*, op. cit., p.12.

¹⁹⁸ Lionel Groulx, *Directives*, Montréal, Zodiaque, 1937, p.242 ; mais puisé dans Gérard Bouchard, *Les deux chanoines*, Montréal, Boréal, 2003, p. 52-53.

¹⁹⁹ Gérard Bouchard, *Les deux chanoines*, op. cit., p.66

cheminement. Lui qui tient un journal invite certains étudiants à faire de même. La formation du cœur est au centre de cette action catholique à laquelle il pense ; et après ceux qui avaient lancé le mot d'ordre «Emparons-nous du sol», mais avant ceux qui entameront «Emparons-nous de l'industrie» ou «Emparons-nous du sport», le diariste prescrit à ses étudiants : «Emparez-vous de vous-même.»²⁰⁰

La route vers l'affranchissement de soi croise presque de façon inévitable l'appropriation du pronom Je. Dans une société, parfois s'exprime une conscience, on l'a vu avec Bourassa, dont les mots semblent à la fois inspirer le peuple et s'inspirer de lui. Lorsque les valeurs d'une collectivité sont mises en péril, une voix se lève, une voix autorisée comme celle de Bourassa, comme celle de Zola s'engage personnellement à défendre les intérêts communs. «Mon père je m'accuse» devient alors pour le laïc «J'accuse», formule intransitive, laïcisée où le moi n'est plus l'élément complémentaire du verbe. D'ailleurs, le combat des intellectuels ressemble bien souvent à celui de la volonté autobiographique. Dans un article où il est abondamment question de Groulx, Yvan Lamonde confirme que sous l'ère d'influence de Groulx, des «progrès en direction de l'émergence de l'individu, qui rend possible l'intellectuel, permettent à quelques francs-tireurs de se comporter en intellectuel [...]».²⁰¹ Or selon Lamonde, Groulx n'est pas un intellectuel véritable puisqu'il ne possède pas,

cette liberté intellectuelle complète qui paraît formellement requise à l'intellectuel à un moment ou l'autre de sa vie. Comme prêtre, Groulx est sceptique sur le pouvoir et l'usage de la raison de «l'hypercritique» et doit penser à l'intérieur d'une doctrine religieuse qu'il a certes choisie à un moment de sa vie, dans laquelle il s'est engagé, mais qui limite sa liberté intellectuelle.²⁰²

Nous défendons l'hypothèse depuis les débuts de cette recherche que la parole autobiographique dépend d'une désacralisation de l'espace intérieur. L'émergence de la figure de l'intellectuel dans la société serait tributaire des

²⁰⁰ Yvan Lamonde, 2004, *op. cit.*, p.67-68.

²⁰¹ Yvan Lamonde, «L'époque des francs-tireurs : les intellectuels au Québec, 1900-1930», *op. cit.*, p.207.

²⁰² *Idem*, p.208-209.

mouvements de libération du moi, comparables à ceux qui libèrent le moi du champ sacré. S'il ne prend jamais la parole autobiographique, strictu sensu, Groulx crée toutefois des conditions qui assouplissent les règles et qui favoriseront son émergence. Même chose pour l'avenir de l'intellectuel. Quoique Groulx conspue l'individualisme, il encourage ce que nous pourrions appeler l'individualiste chrétien, un individualisme respectueux de l'ordre.

Figure ambivalente, Groulx est tout à fait conscient que le récit historique est l'entreprise d'un individu qui engage ses semblables dans une logique d'interaction. Il sait aussi que, contrairement au dogme catholique, le présent de l'écriture de l'historien n'est pas une finalité, mais un moment d'arrêt dans le processus du devenir collectif. Cette perspective crée une brèche considérable dans le cadre d'une société catholique. En ce sens que la modernité, en responsabilisant l'homme dans son devenir, fait de la contingence une pierre d'assise de la nouvelle société qu'elle engendre. Or contingence et société régie par le divin sont antithétiques. Analyser l'homme et son passé, c'est en effet lui accorder une certaine autonomie dont le danger serait de créer le culte de l'homme libre.

L'intellectuel, tel que nous l'entendons, procède de cette évolution ou de cette démarche vers le culte de l'homme, dont l'expression conduit vers un individualisme. Si de prime abord, on conçoit l'individualisme comme une menace à l'ordre collectif, force est de constater que certains sociologues ramènent au contraire le concept au service de la collectivité.

En définitive, l'individualisme [...] c'est la glorification, non du moi, mais de l'individu en général. Il a pour ressort, non l'égoïsme, mais la sympathie pour tout ce qui est homme, une pitié plus large pour toutes les douleurs, pour toutes les misères humaines, un plus ardent besoin de les combattre et de les adoucir, une plus grande soif de justice.²⁰³

²⁰³ Émile Durkheim, *L'individualisme et les intellectuels*, Paris, Mille et une nuits, 2002, p.16.

Il ne faut toutefois pas être dupe. Si l'on accepte cette définition de l'individualisme, on se range derrière le culte de l'homme, car avec Durkheim, «c'est l'humanité qui est respectable et sacrée»²⁰⁴. Et plus dangereux que tout pour un homme d'église, le «culte de l'homme a pour premier dogme l'autonomie de la raison et pour premier rite le libre examen.»²⁰⁵ On comprend donc le danger qui guette le chanoine dont les procédés portent au libre examen. Ainsi, orientera-t-il son histoire de manière à ce qu'elle serve l'ordre auquel il a juré obéissance. Un passé qui s'inscrit dans une logique messianique. Il faudra attendre, croyons-nous, que de jeunes intellectuels de l'Université Laval se saisissent du subterfuge de Groulx pour véritablement créer une histoire qui favorise l'interaction et la responsabilité humaine. Il en sera plus longuement question au prochain chapitre.

L'histoire est un paramètre de la modernité et si Groulx n'est pas le porte-parole par excellence de la voix moderne, on se doit de le considérer tout de même comme un initiateur. Dans une étude récente consacrée à Lionel Groulx, Gérard Bouchard révèle plusieurs contradictions dans les écrits du chanoine. Or certaines occurrences peuvent peut-être trouver cohérence lorsqu'on les restitue dans un projet de modernité chrétienne.

Avec Groulx, l'homme dispose d'une liberté assouvie par la mission dont il est responsable, celle de répandre la parole de Dieu, laquelle contribue à assurer une cohésion sociale, la seule qui tisse un lien indéfectible entre les individus. C'est une responsabilité qui incombe à chacun d'user de ses forces personnelles pour construire une collectivité cohérente et forte.

Hommes de pensée, hommes de lettres, faites que la patrie, la nationalité apparaissent, non plus comme des êtres artificiels, fantomatiques, mais comme des entités vivantes, souveraines en leur ordre, et chacun sera moins tenté de leur opposer son moi indépendant.²⁰⁶

²⁰⁴ *Idem.*

²⁰⁵ *Idem.*, p.17.

²⁰⁶ Lionel Groulx, *Orientations*, Montréal, Zodiaque, 1935, p.18.

Cette responsabilité de chacun se rapproche étrangement de l'individualisme à la Durkheim. Chez l'un, la liberté de l'individu est mise au service de l'humanité ; chez l'autre, la liberté de l'individu est mise au service de la patrie et de la nationalité, dans ce cas précis, mais de façon générale, elle est plutôt mise au service du sacré. Quoiqu'ils ne servent pas les mêmes causes, les deux penseurs souhaitent une liberté tournée vers autrui. De plus, tous deux soulignent que la liberté engendre la responsabilité. Même s'il refuse toute forme d'individualisme, Groulx ne charge pas moins individuellement les intellectuels de construire un Nous, dont l'objectif serait de contenir une émancipation d'un moi incontrôlée. Si le moi, avec Groulx n'est plus haïssable, il a par ailleurs le devoir de se construire dans une perspective altruiste, dans une relation d'interdépendance.

On assiste ainsi à une nouvelle forme de négociation entre l'individu et lui-même. Il doit s'assurer qu'il se projette dans le bien de l'autre, et c'est la réflexion intime qui évaluera son cheminement personnel. Sous le signe de la responsabilisation et de la liberté de l'individu laïc, en misant sur les œuvres de la jeunesse, Groulx ouvrait de nouvelles perspectives à l'émission d'une pensée plus subjective, plus moderne où le Je allait être mis à contribution. D'ailleurs nous ne sommes pas très loin de certaines valeurs personnalistes qui feraient la promotion d'une modernité toute catholique. Avec elle, le moi pourrait enfin se dégager, dans la mesure où il serait invité à participer à la promotion d'un nouveau Nous.

Du Dieu féroce au Dieu bon

Si Lionel Groulx fait la promotion de nouvelles avenues pour l'espace intime, tout ne se fait pas dans l'allégresse et sans résistance des croyances et pratiques anciennes. Le Québec ultramontain de Mgr Bourget couvre encore, croyons-nous, les premières décennies du siècle nouveau. À preuve on publie toujours dans les premières années du siècle nouveau le *Manuel*

*des parents chrétiens*²⁰⁷ d'Alexis Mailloux²⁰⁸. Selon Fernand Ouellet, ce livre «a exercé une influence profonde à l'époque. Il s'inscrit à la fois dans une tradition et dans l'effort de la renaissance religieuse du temps. Il pose cependant avec acuité le problème de l'autonomie et de la liberté de conscience individuelle.»²⁰⁹ Le programme de Mailloux est simple : Dieu, maître de l'univers, a vu à ce que toute chose soit dans l'ordre et chaque élément de sa création est appelé à respecter l'ordre originel. Sous la plume de l'auteur, Dieu est la réponse à toute question. Dynamique qui freine par conséquent quelque ambition d'un esprit scientifique.

Qui a fait cette terre que nous habitons ? Ce magnifique soleil qui nous éclaire, qui réchauffe la terre, qui mûrit les récoltes ? Qui l'a suspendu si haut à la voûte du ciel ? Qui a fait cette lune dont la lumière douce et tranquille tempère les ténèbres de la nuit ? Qui a formé cette multitude innombrable d'étoiles si variées, si brillantes, si belles ? Qui les a placées à la voûte des cieux ? Qui soutient la terre au milieu des airs, roulant avec une rapidité toujours uniforme depuis près de six mille ans ? Qui a fixé les bornes à la mer, qui n'ose franchir un grain de sable contre lequel elle vient briser ses vagues, soulevées et poussées par la tempête ? Qui fait qu'un grain de blé pourrit, pousse en herbe, et se change de nouveau en grains de blé ? [...]²¹⁰

Dans cet assemblage holistique où Dieu est le Grand créateur de tout, il voit aussi à ce que personne ne dévie de sa volonté dominante. En ce sens, son amour est infini, mais sa colère n'est pas moins puissante. Et dans cette logique d'action, la socialisation du petit catholique québécois ne s'accomplit pas tant dans le respect des œuvres infiniment bonnes de Dieu

²⁰⁷ Abbé Alexis Mailloux, *Manuel des parents chrétiens ou devoirs des pères et des mères dans l'éducation religieuse de leurs enfants*, Québec, Augustin Côté, 1851. Cet ouvrage fut réédité à maintes reprises jusqu'en 1909, époque à laquelle il servait de manuel scolaire. En 1977, VLB publie à nouveau le *Manuel* de Mailloux accompagné en quatrième de couverture d'une note «catholicide» : *En lisant cet ouvrage, on est mieux en mesure de comprendre ce que, pour beaucoup d'entre nous, a été le passé. Mais, en même temps, la lecture du Manuel de parents chrétiens, revisité après tant d'années, nous apparaît comme une authentique œuvre d'humour, digne de Stephen Leacock et de Mark Twain. Et comme ce n'est pas tous les jours qu'on peut rire follement tout en faisant connaissance avec l'histoire et la religion, voilà qui est suffisant pour justifier la publication d'un ouvrage aussi démentiel.*

²⁰⁸ C'est ce même Mailloux qui avait persuadé l'Évêque de Chicago de refuser la lettre de soumission de Chiniquy.

²⁰⁹ Fernand Ouellet, «Nationalisme et laïcisme au XIXe siècle» dans Jean-Paul Bernard, *Les idéologies québécoises au XIXe siècle*, Montréal, Boréal express, 1973, p.56.

²¹⁰ Alexis Mailloux, *op. cit.*, p.99.

ou dans l'amour du divin, que dans la crainte du jugement dernier. Aimer Dieu parce qu'on le craint, respecter Dieu parce qu'on le redoute, Lui donner sa confiance parce qu'on s'en méfie ; autant d'antithèses qui confirment toutefois la puissance du mystère.

Heureux donc celui qui craint Dieu ! Heureux, mille fois heureux, votre enfant, si, comme le jeune Tobie, il apprend à craindre Dieu et à s'abstenir, par cette crainte, de commettre aucun péché. [...] Qu'est-ce que craindre Dieu ? C'est être pénétré d'une haute idée de sa puissance, de sa sainteté, de sa justice et de sa présence. Expliquez donc à votre enfant quelle est cette puissance, cette justice, cette sainteté et cette présence redoutable du maître de l'univers.²¹¹

Or ce Dieu que l'on redoute semble disparaître peu à peu avec le XXe siècle naissant. D'ailleurs, le *Manuel* de Mailloux, en quelque sorte complémentaire au *Petit catéchisme*, cesse de paraître en 1909. Signe probable que les temps changent et que le clergé québécois est lui-même appelé à promouvoir sa mission en abordant le sacré d'une manière différente. C'est aussi, nous semble-t-il, un type de discours qui s'estompe dans les voix du passé. En effet, le renouveau catholique tel que conçu par les personnalistes n'encourage aucunement une semblable vision du sacré. Avec cette philosophie, on ne craint plus Dieu, on l'aime tout simplement et c'est dans les voies de sa sagesse qu'il importe de tracer son chemin.

Certes les rééditions du *Manuel* cessent à peu de chose près à l'époque où naissent les jeunes qui formeront la génération de *la Relève*, mais l'influence du livre est encore sensible bien après sa dernière publication officielle. C'est dans un espace de négociation entre le Dieu d'hier et celui des Personnalistes que les jeunes des années 1920-1930 s'éveilleront à une conscience nouvelle. Si pour certains, la transition se fait apparemment avec aisance, pour d'autres, comme Saint-Denys Garneau, la voix d'une conscience de soi est viscéralement problématique. Dans son roman à clé qui raconte les années de *la Relève*, Robert Charbonneau met en scène

²¹¹ *Idem*, p.98.

deux antagonistes qui ne conçoivent pas le divin à partir des mêmes prémices. L'un situe Dieu dans une perspective proche de celle de Mailloux, proche de celle de *l'Imitation de Jésus-Christ*, l'autre valorise davantage le Dieu de Maritain et de Mounier.

-Tes difficultés découlent de ta conception d'un Dieu justicier, rigoureux, attaché aux formes et qui pèse même les pensées dont nous ne sommes pas conscients.

-Il ne s'agit pas de pensées.

-D'actions, si tu veux. Mais c'est ta conception que je conteste. Cette image terrifiante d'un Dieu vengeur qui fouille impitoyablement les consciences pour nous prendre en défaut ne tient pas compte du plus beau titre de Dieu, de celui par lequel il veut qu'on s'adresse à Lui : notre Père.²¹²

Et cette querelle amicale ne s'arrête pas à la seule conception du divin. Au contraire, cet espace de négociation projette l'introspection de l'individu comme nouvelle valeur relationnelle qui peut à la fois accommoder «le jeu de Dieu ou du Diable».²¹³ Dans la citation qui suit, tout empreinte de personnalisme, les personnages soulèvent le danger de l'appropriation de l'espace intérieur par l'individu.

-L'introspection pour détenir une valeur humaine doit être ordonnée à notre perfectionnement.

-Se connaître doit avoir pour corollaire de se perfectionner. La connaissance spéculative de soi met l'âme en péril.

-Quand on dépasse certaines limites, quand on ouvre certaines portes, il semble qu'on porte atteinte à la divinité elle-même.²¹⁴

Cette interaction inscrite dans l'univers de fiction joute tout de même les propos que tiendra Saint-Denys Garneau dans son journal. Et c'est dans cette perspective que nous avons abordé ses écrits intimes.

²¹² Robert Charbonneau, *Chronique de l'âge amer*, Montréal, Éditions du Sablier, 1967, p. 107.

²¹³ Hector de Saint-Denys Garneau, *Journal*, Montréal, Beauchemin, 1967, p.142.

²¹⁴ Robert Charbonneau, *op. cit.*, p.108.

Une voix intime signée Garneau

Saint-Denys Garneau n'avait pas besoin d'épancher son âme dans une poésie originale, de construire un moi éclaté, authentiquement moderne dans un journal intime pour se mettre en rupture avec la société culturelle des années 1930. Déjà, sa conception universaliste de la littérature opérait une fracture avec la mentalité des générations précédentes, pour qui la littérature canadienne-française devait être nationalisée à partir d'une exploitation thématique des valeurs purement catholiques. Comme Henri Bourassa rappelle à l'évêque de Westminster que la religion catholique n'a pas à être française, italienne, anglaise mais simplement universelle, Saint-Denys Garneau proclame de son côté que la culture est simplement et pleinement humaniste. «Faire des hommes avec des Canadiens français, dira-t-il, et non pas des Canadiens français avec des hommes».²¹⁵ Comme s'il fallait trouver en soi le plus petit dénominateur commun pour exprimer l'humain. Avant que d'être nationalisés, nous sommes déterminés par notre nature d'homme et c'est en exploitant cette veine commune à tout individu que la littérature canadienne-française connaîtra sa valeur universelle.²¹⁶

Faire des Canadiens français est une notion qui a peut-être cours mais qui n'a aucun sens. Elle est même à contre sens et à contre nature. On peut prendre conscience de soi pour se donner, se parfaire mais non pour se parfaire soi, mais bien pour se parfaire homme. D'ailleurs, on devient soi non pas tant en se cherchant qu'en agissant. Tout mouvement vers soi est stérile. Et surtout, je crois, pour un peuple.²¹⁷

Dans cet extrait où le collectif est pris à parti, toute la complexité du journal se dessine déjà. Comment une telle déclaration ne peut-elle pas déboucher sur une crise? D'abord le moi semble inaccessible, ou pire, interdit à l'homme, comme si le moi était du ressort du divin. Selon Garneau, c'est l'action dans l'espace extérieur qui donne son entière satisfaction à l'espace

²¹⁵ Hector de Saint-Denys Garneau, *Journal, op. cit.*, p.206.

²¹⁶ Certains critiques ont d'ailleurs souligné la valeur universaliste du journal intime de Garneau. On pense entre autres à Guy Sylvestre, Wilfrid Lemoine et à Guy Boulizon dont Pierre Hébert relève les occurrences dans *Le journal intime au Québec*, Montréal, Fides, 1985, p.40.

²¹⁷ Hector de Saint-Denys Garneau, *Journal, op. cit.*, p.205.

intérieur. Une démarche qui conduirait le sujet en son centre serait infructueuse. Or l'écriture du journal va à l'encontre de ce qui est proposé par le diariste, car il s'agit d'une action doublement articulée. Elle est action parmi le monde tout en étant recherche de soi. Par conséquent, le mouvement vers soi ne peut plus être stérile, quoiqu'il puisse favoriser quelque plaisir orgueilleux. Et c'est bien là ce qui effraie Garneau. Les pages les plus profondes de son *Journal* révéleront une âme traquée, une prise de conscience dévastatrice, coupable de s'être regardée dans son miroir d'encre, pour employer la belle expression de Michel Beaujour. La recherche du moi garnélien développé dans le *Journal* correspondrait selon Pierre Hébert au second stade de sa typologie du genre, celui du moi recouvert. Garneau innove par le mouvement centripète de ce Je à la recherche de son complément moi.

Garneau inaugure un cycle par son journal, par sa correspondance, et, bien sûr, par sa poésie. L'histoire du soi, du sujet québécois trouve un aboutissement et un recommencement dans la crise spirituelle que connaît Garneau en 1935. Cette crise mène le diariste et l'épistolier à une réflexion sur lui-même qui culmine en avril 1938 dans un texte fondamental intitulé «Le mauvais pauvre».²¹⁸

Superbe métaphore du sujet garnélien, «Le mauvais pauvre» est une âme perdue dans les pas de l'horizontalité, un être au regard fuyant qui en définitive se tourne vers la nudité la plus absolue, tel un arbre élagué, inéluctablement tourné vers la verticalité, seule issue possible. Plutôt que de parler d'une crise spirituelle, il serait plus juste, croyons-nous, d'inscrire le recouvrement du moi garnélien dans un contexte de crise mystique. Certes ses amis de *la Relève* s'inspirent largement du renouveau spirituel préconisé par Mounier et de Maritain. Mais Garneau pousse la valorisation de l'individu par le don, bien au-delà des préceptes personalistes, en se laissant imprégner entre autres par la lecture et la relecture de *l'Imitation de Jésus-Christ*. Dans ses «Notes de relecture de Saint-Denys Garneau», Robert Melançon souligne à juste titre qu'il «est indispensable de lire *l'Imitation de*

²¹⁸ Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées*, tome II, *op. cit.*, p.33.

Jésus Christ pour comprendre l'aventure intérieure»²¹⁹ de ce grand poète. Or à plusieurs reprises on retrouve dans le journal et dans ses correspondances des indications de lecture qui font référence à *l'Imitation* et chaque fois c'est pour noter la beauté et la profondeur du texte.²²⁰ Ainsi ce serait par la rectitude du vecteur de la dépossession, du dénuement que la crise garnélienne connaîtrait son drame. C'est par ces éléments de tension interne à la fois subjective et mystique que la crise revêtirait son caractère typiquement moderne.

Dans ce Québec si marqué par l'emprise historique d'un cléricalisme auquel on tend à rapporter tout phénomène religieux, l'on conçoit aisément la modernité comme ce qui met en crise la religion, mais l'on oublie, me paraît-il, de considérer la part profondément religieuse [...] de cette crise moderne du religieux, celle-là même que met pourtant en scène Saint-Denys Garneau, l'une des «figures», l'un des «emblèmes», l'une des «icônes» privilégiées de notre modernité.²²¹

La modernité québécoise implique donc que l'individu réévalue son rapport avec le sacré. À cet égard, Saint-Denys Garneau est loin de faire exception. On notera toutefois que le regard neuf qu'il souhaite entretenir avec le sacré se prolonge sans l'intermédiaire des rites de sa religion. Le nouveau rapport au sacré est plutôt envisagé dans une relation directe entre l'homme et Dieu. Comme si le laïc détenait maintenant une autorisation de s'adresser au divin. Par ailleurs, d'autres chercheurs avant Frédérique Bernier avaient aussi considéré la modernité québécoise comme un mouvement vers le renouvellement du religieux, comme si à cette époque où les villes prennent le dessus sur les campagnes, où l'industrialisation marque une redéfinition des rôles sociaux, l'individu, de pair avec sa collectivité, sent une insuffisance, une fissure dans le cadre religieux. Son réflexe ne sera donc

²¹⁹ Robert Melançon, «Notes de relecture de Saint-Denys Garneau» dans Paul Bélanger et David Cantin, *Saint-Denys Garneau, la clef de la lumière*, Montréal, Éditions du Noroît, 2004, p.57.

²²⁰ Garneau n'est pas le seul acteur de la modernité qui se réfère à *l'Imitation*. Dans une nouvelle tirée d'*Avant le chaos*, Alain Grandbois confirme en quelque sorte le rigorisme encore présent en faisant dire à un de ses personnages : «Le plus beau livre que je connaisse ne porte point de nom d'auteur. Il s'intitule : *L'Imitation de Jésus-Christ*...» Alain Grandbois, *Avant le chaos*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1994, p.42.

²²¹ Frédérique Bernier, «Figures d'une absence. Poétique de l'icône chez Saint-Denys Garneau» dans Ginette Michaud et Élisabeth Nardout-Lafarge, *Constructions de la modernité au Québec*, Montréal, Lanctôt, 2004, p.107.

pas de profiter de la fissure mais plutôt celui de colmater le cadre afin que ce dernier puisse davantage régir l'ordre des jours et des mondes.

la génération militante de l'après-guerre aurait accompli la Révolution tranquille, non parce que les hommes de ce temps n'étaient plus religieux, mais à l'inverse, parce qu'ils ne l'étaient pas assez à ses yeux.²²²

Du pluriel au singulier, le mouvement demeurerait le même. L'élan de Garneau préfigurerait ainsi un mouvement à venir dans les années subséquentes. Pierre Nepveu ne voit-il pas d'ailleurs dans la crise garnélienne une mise en abyme de l'esprit qui anime les agents de la Révolution tranquille?

Garneau, individualiste sans recours, angoissé, désespéré, représente curieusement l'autre vérité de la Révolution tranquille, vérité refoulée tant bien que mal sous les grands projets collectifs. Il incarne la subjectivité moderne dans son déchirement entre l'acceptation de la vie et le dégoût de la vie, entre le désir de pureté et la culpabilité, entre l'aspiration à l'absolu et la conscience critique.²²³

Dans le contexte économique et social spécifique aux années 1930, époque dite de la crise, la pauvreté devient un thème à partir duquel tout un imaginaire peut s'élaborer. Parmi ceux qui ont exploité ce thème, nommons les plus connus : Jean Narrache, Claude-Henri Grignon qui met en scène un avaré dont le besoin de posséder est tel qu'il plonge sans vergogne ses compatriotes dans l'indigence la plus totale, Félix-Antoine Savard qui note que l'Étranger est venu et qu'il prit possession de tout autour de nous, et Anne Hébert, quelques années plus tard, qui lance dans un incipit bouleversant : «J'étais un enfant dépossédé du monde»²²⁴. À la suite de cette expérience collective de l'humilité, où la ville a du mal à remplir ses promesses, de nouvelles réponses sont exigées. Comme tout autour est en détresse et crie les besoins de survivance, le don n'apparaît-il pas comme une nouvelle forme de pacte social? Au centre de la philosophie

²²² E.-Martin Meunier et Jean-Philippe Warren, *Sortir de la «Grande noirceur», op. cit.*, p. 32.

²²³ Pierre Nepveu, *L'écologie du réel*, Montréal, Boréal compact, 1999, p.68-69.

²²⁴ Anne Hébert, *Le torrent*, Montréal, L'arbre/HMH, 1976, p.9.

personnaliste et des valeurs mystiques à la façon de *l'Imitation*, le don de soi dans toute sa pureté est aussi au cœur du projet artistique de Garneau, élément phare qui dirige la personnalité de l'homme moderne garnélien. Une personnalité qui se construit par le don est aussi une personnalité qui ne craint pas l'indigence; l'abnégation, vertu suprême, faisant figure positive pour celui qui cherche réparation. Dans le récit de ses origines, l'individu construit en effet bien souvent une narration qui l'aide à s'unifier. À partir de ce discours qu'il crée de toute pièce, il trouve dans son histoire sa propre cohérence. Tel n'est pas le cas chez le sujet garnélien. Au contraire plusieurs pages de son journal mettent en scène une importante crise dont la responsabilité incombe peut-être, en tout ou en partie, à la pratique diaristique elle-même. Cette production littéraire, parallèle à son œuvre maîtresse, n'est pas étrangère à la conception de sa poésie. Au contraire dans son journal, le poète ne fait pas que regarder l'espace; il l'intériorise, l'analyse et s'y perd. En ce sens, le regard chez Garneau est autant intérieur qu'extérieur. Comme la danse est une paraphrase de la vision, le journal paraphrase le poète.

Il faut penser que Saint-Denys Garneau devient écrivain, l'écrivain que nous aimons, qui nous touche peut-être aujourd'hui plus que jamais, non seulement *dans* la «crise» de 1935, mais *par* elle.²²⁵

Dans ces quelques pages consacrées au poète de *Regards et jeux dans l'espace*, nous analyserons la recherche garnélienne comme une volonté de construire un moi original, une recherche qui tend à amener l'homme dans une quête originelle au bout de laquelle une crise de conscience vient assombrir l'envol de ce moi nouveau et plonge l'auteur dans une chute icarienne. Même si Jacques Blais n'est pas abondamment cité dans les prochaines pages, il faut souligner que *Saint-Denys Garneau et le mythe d'Icare*²²⁶ a considérablement nourri notre réflexion.

²²⁵ Gilles Marcotte, «Pauvreté d'Hector de Saint-Denys Garneau» dans Gilles Routhier et Jean-Philippe Warren, *Les visages de la foi*, Montréal, Fides, 2003, p.113.

²²⁶ Jacques Blais, *Saint-Denys Garneau et le mythe d'Icare*, Sherbrooke, Éditions Cosmos, 1973.

Journal d'un candide

En analysant le corpus des journaux intimes québécois de 1840 à 1980, Pierre Hébert remarque une évolution à trois temps.²²⁷ La première étape de la typologie d'Hébert est à peu de chose près ce que nous avons remarqué par rapport aux mémoires et aux souvenirs, à savoir que le sujet est un témoin qui ne divulgue pas ses impressions intimes. Ce serait ainsi la démarche d'un homme qui consigne sa vie extérieure. Le narrateur en ce sens est peu enclin à livrer ses impressions intimes, son regard est fuyant, le commentaire est centrifuge. Pour Hébert, cette première étape dans l'émission de la voix intime serait celle du moi masqué, un moi qui répond à l'impératif du nous. Une seconde étape apparaît au tournant des années 1930 et se poursuit jusque dans les années 1950, ce serait le stade du moi recouvert. Espace de transition pendant lequel les sujets écrivains mettent en scène leurs valeurs personnelles. Enfin, un dernier stade, celui du moi affirmé, serait l'étape décisive où le moi devient le centre même de ses valeurs.

Saint-Denys Garneau appartient au deuxième palier de cette typologie ébauchée très sommairement. Avec lui, une toute nouvelle forme d'émission du moi voit le jour et s'élabore dans les pages de son journal. À notre avis, un pareil changement de modalité narrative ne peut survenir que par un véritable agent littéraire ou si l'on préfère par un agent littéraire véritablement engagé dans une nouvelle recherche littéraire. Avec André Brochu, nous sommes aussi d'avis que les Robert Élie, Robert Charbonneau, Jean Lemoyne et Saint-Denys Garneau, ou les écrivains de *la Relève*, «sont les promoteurs d'une problématique nouvelle au Québec, celle de l'intériorité, qui est aussi une problématique de la vérité individuelle, du *moi* profond.»²²⁸ C'est par cette promotion de l'intériorité, par la volonté du narrateur de retourner en son centre que l'expression nouvelle s'émet. Le mouvement centripète du commentaire qui amène constamment le regard à revenir à la source même de sa prunelle.

²²⁷ Pierre Hébert, *Le journal intime au Québec, op. cit.*, 1988.

²²⁸ André Brochu, «Saint-Denys Garneau : de l'homme d'ici à l'homme total» dans Benoît Melançon et Pierre Popović, *Saint-Denys Garneau et La Relève*, Montréal, Fides-CETUQ, 1995, p.25.

Paradoxalement, si cet homme total, comme le surnomme Brochu, peut opérer «des alchimies», «des transfusions de sang», des «déménagements d'atomes par des jeux d'équilibre»²²⁹, c'est surtout parce qu'il est l'enfant nietzschéen, le grand créateur «qui nous arrange les mots comme si c'étaient de simples chansons»²³⁰. De tous ces artisans de la plume, Saint-Denys Garneau est peut-être le premier de sa génération à ne vivre que pour et par l'écriture. Chez lui, il n'est pas question de s'établir dans la fonction publique et de faire en parallèle une carrière littéraire ou artistique. Le projet de sa vie est celui de créer. Et quelle que soit l'occasion (correspondances, journal ou poésies), l'auteur est chaque fois conscient que sa plume n'est pas celle du vulgaire. Il ne se fait pas d'illusion. Il prétend connaître ses limites et la valeur toute modeste de sa poésie, mais il mesure mal en revanche la force de l'écriture dans l'expérience intime. Le journal qu'il entreprend en janvier 1935, prévient-il en liminaire, ne sera pas une littérature de «radotage et de complaisance en soi»²³¹, au contraire

J'écris ce journal afin de faire le point tous les jours, de constater mon état spirituel surtout; et pour m'astreindre à une certaine régularité qui me fait éminemment défaut, régularité de réflexion, d'analyse, régularité de style.²³²

Autour de ce programme, rien ne semble mettre en danger la personnalité de l'individu. Le projet est simple, la régularité de l'écriture diaristique imposera à l'auteur une discipline intellectuelle et spirituelle. Par cette même discipline, il souhaite aussi améliorer la qualité de ses réflexions et la qualité de son style. Il s'agit donc d'un exercice qui ne poussera pas l'homme à mieux se connaître, mais l'auteur à mieux canaliser son énergie créatrice. D'ailleurs l'impact que peut avoir le journal sur la formation de soi est limité à une triste dynamique. Dans une lettre adressée à André Laurendeau, Garneau livre à l'autel du sacrifice le journal intime.

²²⁹ Hector de Saint-Denys Garneau, *Poésies complètes, op. cit.*, p.101.

²³⁰ *Idem.*, p. 37.

²³¹ Hector de Saint-Denys Garneau, *Journal, op. cit.*, p. 43.

²³² *Idem.*

C'est ainsi que, n'étant pas romantique, je ne me leurre pas comme toi avec l'inutilité de la correspondance. N'y cherchant pas à être penseur d'occasion, mais l'occasion de penser, je n'y affecte aucune pudeur de moi-même, mais la construit un peu comme un journal; ce qui encore une fois ne prouve pas son inutilité. Car le journal a bien des chances d'être une chose morte, tandis que dans la correspondance, chacun donnant son tour de roue, la machine renaît et garde son mouvement.²³³

Un peu comme Bôrduas, nous le verrons plus loin, Garneau est apparemment plus à l'aise dans un contexte de communication où le pôle de la réception est franchement défini. À la différence du peintre automatiste toutefois, Garneau, dans son journal intime, amène la construction d'un véritable sujet qui se saisit en tant qu'expérience singulière.

Un narrataire dynamique

À l'évidence, Saint-Denys Garneau ne connaissait pas en 1932 les dédales de la littérature intime. Nul doute que la dynamique en échange épistolaire est en constante interaction avec le destinataire. Comme dans une conversation, le récepteur d'une lettre est très présent à l'intérieur même du message. De là l'impression d'une dynamique accentuée qui donne l'apparence d'une joute verbale entre deux ou plusieurs individus qui habituellement sont des familiers. Dans la pratique diaristique, il en va généralement autrement. Le sujet du journal intime est davantage porté à se dire, à se chercher, à se trouver. Nul besoin de faire appel à un destinataire, sauf dans le cas où par un jeu de dédoublement de soi, le journal devient lui-même le pôle de la réception du message intime. En ce sens, le diariste s'abandonnera au jeu de la communication. Quoique son propos puisse être sérieux, la littérature garde un caractère ludique. Elle est exercice de style, volonté de travailler le langage et besoin de s'exprimer.

²³³ Hector de Saint-Denys Garneau, «À André Laurendeau, Sainte-Catherine, 8 juillet 1932» dans *Lettres à ses amis*, Montréal, HMH, 1970, p.46.

Comme l'enfant qui n'a toujours pas compris qu'il était une individualité, parle de lui à la troisième personne, «Pierre il veut le jouet», l'adulte qui se parle s'adresse bien souvent à lui-même en passant par la seconde personne. Le message intime, comme tout message, doit comporter aussi un Tu, un Vous afin de compléter le schéma communicationnel et celui qui reçoit le message tracé d'encre (le journal), sera bien souvent le narrataire élu. D'ailleurs cette dépolarisation de l'individu se rapproche du projet de l'autobiographie moderne et post-moderne.

Loin d'être statique, la dynamique du journal force l'auteur à constamment se mesurer à lui-même et celui qui sait en profiter peut par là y voir surgir la vie. Mais la mort et l'échec obsèdent Garneau. Si les correspondances sont en effet d'un ton plus dynamique que son journal, rien n'empêche toutefois le diariste de vivre les moments de quiétude où la nature s'évanouit dans la nuit, comme une angoisse intérieure révélée, le mariage d'une âme aux beautés complexes d'un soleil qui ensanglante le ciel.

J'ai vu l'autre soir, le plus merveilleux coucher de soleil, et j'en ai souffert horriblement. J'aurais voulu, je ne pouvais m'empêcher de vouloir en fixer chaque phase. Et voilà pourquoi aussi je fais de la peinture et de la poésie (?). Je cherche à fixer ces bribes de ma vie qui passe.²³⁴

La vérité de la nature

Les couchers de soleil rythment les journées de l'homme qui choisit la campagne comme mode de vie. Saint-Denys Garneau n'aime pas la ville, il y est né, mais il préfère au brouhaha urbain, le paisible de la nature. Il est vrai encore aujourd'hui qu'en comparaison avec le chant des arbres et la symphonie du torrent éternel, la ville, (avec ses voitures, ses klaxons, ses tramways, ses sirènes ou ses marteaux piqueurs), n'a pas les conditions apaisantes que la nature offre généreusement et gratuitement à qui s'y attarde. Marie Victorin s'y ressource et les terroiristes en font tout autant. À cet égard, Saint-Denys Garneau effectue néanmoins un glissement. Ce n'est pas tant la campagne et les sillons de la terre labourée qui l'attirent,

²³⁴ Saint-Denys Garneau, «À André Laurendeau, samedi, 11 juillet 1931» dans *Lettres à ses amis, op. cit.*, p.18.

mais plutôt la nature virginale. C'est chez elle qu'il trouve l'espoir, c'est dans sa vérité dépourvue de logique humaine qu'il cherche son inspiration. Il faut dire à sa décharge que la ville est un phénomène humain, elle est elle-même la preuve que l'homme détient le pouvoir de construire le monde, tel un rival de dieu. Rien dans la ville n'est laissé au hasard. Même la part accordée à la nature dans un centre urbain répond d'une volonté humaine. Dans cette perspective où de nouvelles générations naîtraient dans l'artificiel, un conflit de perception était imminent. À cheval entre deux générations, Saint-Denys Garneau comprend la dimension construite de la ville et préfère retrouver l'homme nu dans la nature, où tout touche à la vérité.

Ah! Avec la nature, on touche à la vérité des choses.
 Tout artifice tombe et l'on est comme forcé de se regarder
 soi-même dans sa nudité. Il n'y a pas de place ici pour le
 mensonge, tandis qu'avec les hommes au sein des villes,
 on dirait qu'il n'y ait pas de place pour la vérité.²³⁵

Comme un romantique anglais, retiré dans son château, Saint-Denys Garneau s'isole dans le manoir familial et explore son moi. Il lit passionnément des classiques dans le but de se donner une culture plus universelle. Parmi les œuvres qui influencent sa pensée artistique on peut nommer *Art et scholastique* de Maritain à partir duquel il se sensibilise à l'ordre des choses et à la beauté de chaque chose en son ordre.

Beauté et vérité se croisent dans l'art comme dans la nature, et Garneau se laisse prendre par l'un et par l'autre. Arbre parmi les arbres, Garneau devient partie intégrante de la nature, roseau dans le vent.²³⁶

Je m'arrêtai et je sentis mes pieds s'enfoncer dans la
 terre, comme si je poussais des racines, comme si la sève
 de la terre se mettait à circuler en moi comme dans les

²³⁵ Idem, p. 66, «À Jean LeMoine, Sainte-Catherine, 30 décembre 1932».

²³⁶ L'expérience n'est d'ailleurs pas sans rappeler le Roquentin de Sartre qui découvre la contingence en prenant racine et vie avec l'arbre sur lequel il est assis. Comme Garneau devient l'arbre, Roquentin devient la racine. Là où Garneau découvre la puissance de Dieu dans la nature virginale, Roquentin découvre la contingence dans l'absurdité de la gratuité du monde objectif. «Combien de temps dura cette fascination? *J'étais* la racine de marronnier. » L'expérience de l'arbre dans *La nausée* couvre une dizaine de pages. Jean-Paul Sartre, *la Nausée*, Paris, Gallimard, coll. Folio, (1938), 1985, p.185.

autres arbres aussi; et je me dis : «Si j'étais un arbre! Je suis un arbre, le frère de ces arbres. Tous ces arbres ont une parole. Chacun dit : «Je suis un arbre, je suis cet arbre.» Chacun parle en peu de mots, comme une évidence au soleil, son existence, une parole d'arbre. Il y a des dialogues, des dialogues concertants, de tous ces arbres qui disent : «Je suis un arbre.» Et ainsi de toutes choses, de l'herbe, des cailloux et de l'eau, et la lumière sur tout cela et le vent.²³⁷

À la recherche du mot nu

Les paroles d'arbres sont vides de l'intention humaine et appellent au retour primitif de l'expérience. La langue humaine traîne avec elle un passé lourd, une expérience collective aux croyances désuètes mais encore présentes dans notre quotidien. Les hommes ainsi habillent de leur expérience la langue qui les exprime. Or pour créer une poésie vraie, une poésie pure dirait Gaudreault, il faut décharger la langue de son expérience humaine, redonner aux mots leur nudité première. Dans ces circonstances, on ne peut s'étonner que la figure de l'enfant, grand découvreur et inventeur de premier ordre, prenne une importance aussi capitale dans la poésie garnélienne.

Mais ces mots-là sont vidés à force qu'on passe dessus. Mais ces mots-là, si l'on pouvait leur rendre leur sens, les rendre à leur réalité à laquelle ils sont dus! Il faudrait trouver un petit nombre de mots simples, de mots racinés, saturés de l'être des choses, des mots premiers comme à peine sortis des choses; trouver ces mots et les vivre, vivre toute leur plénitude. Avec cela faire un poème : ce poème serait vrai.²³⁸

Cette approche de Garneau devance d'ailleurs les propos de Roland Barthes qui écrira en 1964 que «c'est avec ce premier langage, ce nommé, de trop-nommé, que la littérature doit se débattre : la matière première de la littérature n'est pas l'innommable, mais bien au contraire le nommé : celui qui veut écrire doit savoir qu'il commence un long concubinage avec un

²³⁷ Saint-Denys Garneau, «À Robert Élie, Sainte-Catherine, septembre 1936» dans *Lettres à ses amis, op. cit.*, p.227.

²³⁸ *Ibidem.*

langage qui est toujours antérieur.»²³⁹ La vérité est au centre de la littérature intime en général et au cœur de la littérature intime garnélienne en particulier. Dans son ordre, la vérité est belle mais tout tend à glisser dans un nouvel ordre réinventé par l'homme qui tient la plume. Couché sur l'horizon du journal intime, le pronom Je s'énonce comme une brisure, une rupture orgueilleuse qui cherche à élever une conscience humaine. Garneau comprend bien le danger et se lance à lui-même un sévère avertissement :

L'homme n'a pas le droit de s'attribuer une responsabilité absolue. Il n'a pas le droit de prononcer sur lui-même un jugement absolu : je suis ou ne suis pas. Dieu seul peut dire : Je suis.²⁴⁰

L'abnégation comme vérité

Pourtant Anne Hébert n'affirme-t-elle pas que «l'artiste n'est pas le rival de Dieu»²⁴¹? Qu'à cela ne tienne, si le projet artistique détourne l'homme de la vérité divine, il l'entraîne par définition vers le mensonge, l'anti-vérité. Pourtant le diariste ne faisait que chercher le contraire. Avec Mounier et avec *l'Imitation de Jésus-Christ*, Garneau s'engage dans l'aventure de l'abnégation. Pour se réaliser pleinement, l'homme doit s'abandonner dans le pas d'autrui. Il doit vivre dans et par le don de soi.

On pourrait presque dire que je n'existe que dans la mesure où j'existe pour autrui, et, à la limite : être, c'est aimer.

Ces vérités sont le personnalisme même, au point qu'il y a pléonasmе à désigner la civilisation qu'il poursuit comme *personnaliste et communautaire*.²⁴²

De son côté *l'Imitation* enseigne que «l'amour de soi est le plus grand obstacle qui empêche l'homme de parvenir au souverain bien»,²⁴³ et que l'on

²³⁹ Roland Barthes, *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964, p.14.

²⁴⁰ Hector de Saint-Denys Garneau, *Journal, op. cit.*, p.125.

²⁴¹ Anne Hébert, *Poèmes*, «Poésie, solitude rompue», Paris, Seuil, 1960, p.69.

²⁴² Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, Paris, PUF, coll. Que sais-je?, 1967, p.39.

²⁴³ Traduction de Lamennais, *L'imitation de Jésus-Christ*, Paris, Seuil, 1979, p.139.

ne peut «jouir d'une liberté parfaite»²⁴⁴ si on ne se renonce entièrement. De la même manière, Garneau souhaite-t-il mettre les mots à nu, de la même manière *l'Imitation* dirige l'homme vers l'éradication du superflu, de tout ce qui peut nuire à l'appel vertical du divin. La mortification de ses propres désirs devient alors la grande vertu de l'être, la seule voie possible pour rencontrer le Christ dans la charité et l'humilité. Dans la traduction de Lamennais, l'amour du pauvre s'exprime ainsi :

Le superbe et l'avare n'ont jamais de repos, mais le pauvre et l'humble d'esprit vivent dans l'abondance de la paix.

L'homme qui n'est pas encore parfaitement mort à lui-même est bien vite tenté, et il succombe dans les plus petites choses.²⁴⁵

Être pauvre de soi, tendre à l'effacement de soi, trouver son salut dans l'altruisme qui se radicalise par l'abnégation, tels sont les enseignements de *l'Imitation*. Positions difficilement conciliables avec la tenue d'un journal intime de second type, dont le besoin de se fixer et d'aller à la découverte de soi active des mécanismes psychiques diamétralement opposés à une volonté de mortification de soi.

La crise

Le journal de Garneau est donc marqué par une volonté de discipliner l'écriture. Tel est du moins l'impact souhaité par l'auteur au début de ses carnets. Quelques années plus tard, la régularité visée semble atteinte et le programme est modifié.

Ce journal pourra m'être un moyen de tranquille développement de mes pensées (il ne faut pas que je leur accorde d'importance et que je m'y attarde) et aider mes intentions à se redresser, à avoir de la constance.²⁴⁶

²⁴⁴ *Idem*, p. 149.

²⁴⁵ *Idem*, p. 19.

²⁴⁶ Hector de Saint-Denys Garneau, *Journal, op. cit.*, p. 150.

Liées à l'exercice du journal intime, la constance et la régularité ne porteront pas en elles l'apaisement de l'ascète. Sur cette mer calme où le ciel se mire bleu, un orage se profile. Dans la main de l'auteur, «les bouts cassés de tous les chemins» proclameront l'échec de l'équilibre souhaité. Avec cette perte d'équilibre, l'homme vacille entre le bien et le mal, comme le pendule qui chante la fin du jour. Au douzième coup pourtant, c'est dans un état de pureté qu'il doit réclamer le sommeil. «Dans toutes vos actions, dans toutes vos pensées, vous devriez être tel que vous seriez s'il vous fallait mourir aujourd'hui. Si vous aviez une bonne conscience, vous craindriez peu la mort.»²⁴⁷

L'Imitation de Jésus-Christ est clair dans son enseignement. Pour rejoindre le divin, l'homme est appelé à mortifier son amour propre et tous ses désirs. Vecteur d'ambition et de richesse, le désir est aussi projeté dans le regard du mauvais pauvre. C'est pourquoi la seule force créatrice arraisonnée au souverain bien demeure l'effacement de soi au profit du bonheur d'autrui. Et le mauvais pauvre s'effacera, s'élaguera jusqu'à ce que seul l'axe vertical de son échine rappelle sa présence. Enraciné dans la terre de ses ancêtres, fixé au milieu de lui-même, l'imitateur du Christ doit savoir être mouvement dans l'inanimé, comme l'arbre qui caresse les nuages.

Une raison assassine

Dans la voûte céleste, Icare plane porté par le chant des arbres. Il ignore encore qu'en bas, Narcisse l'attend pour la terrible chute. La mortification de soi devrait marquer chez Garneau la fin des analyses de soi, mais la dynamique de la mort dans l'écriture n'a pas encore livré tout son sens. Son vol orgueilleux l'inscrira en faux à l'égard de *l'Imitation*. «Enflamme-toi de zèle contre toi-même, et ne souffre pas que le moindre orgueil vive en toi; mais fais-toi si petit, et mets-toi si bas, que tout le monde puisse marcher sur toi et te fouler aux pieds comme la boue des places publiques.»²⁴⁸ L'humilité telle que conspuée par Chiniquy chez les Oblats, la raison telle

²⁴⁷ *L'imitation de Jésus-Christ, op. cit., p.47.*

²⁴⁸ *Idem, p.116.*

que vilipendée par Bourget contre Dessaulles refont toutes deux surface dans *l'Imitation* et rejoignent Garneau le moderne. L'erreur si grave et si grossière des libéraux, qui cherchent la liberté par la raison, est ici ramenée sous les traits du mensonge.

Donc, mon intelligence, ma raison plutôt, à force de combinaisons, a élevé le mensonge de mon orgueil aux dépens de mon être (donné) véritable. Elle a épuisé cet être initial pour en nourrir le monstre.²⁴⁹

L'être est irraisonné, pour ainsi dire il est une donnée pure. Raisonner l'être, le construire par l'auto-analyse conduit l'homme à l'erreur, au mensonge et à la destruction de l'être tel que voulu par le divin. «Surestimation par orgueil, surexigence naturelle par orgueil = destruction.»²⁵⁰ Dans cette crise mystique où la raison est orgueil, dans ce système de valeurs où le soi se réalise pleinement dans le don et l'abnégation, le confessionnal prend l'allure d'un mécanisme mieux approprié que le journal intime pour le développement de la personne. À d'autres égards, cette hantise d'agir sous le coup de l'orgueil attaque aussi la part intentionnelle dans la production artistique de l'auteur.

Le mensonge artistique

Dans sa recherche de la pureté où il doit se dénuder de lui-même pour offrir tout son potentiel à autrui, l'homme garnélien se détruit dans le mensonge aux visages multiples. À force de combinaisons, disait-il un peu plus haut, «par toutes sortes d'alchimie», les mots commencent à créer un univers parallèle auquel l'artiste s'identifie. Mais ce monde est mensonge et ne révèle finalement que les intentions illusoire de l'auteur. Non pas celles de créer une œuvre, mais celles de créer un artiste. Écrire pour devenir autre que soi. L'œuvre se détache, comme une joie qui marche à côté de soi, mais qui revient marcher dans les pas d'un étranger semblable à soi, mirage narcissique encore une fois contraire à l'idée du don. Et le diariste, par orgueil, cherche complaisance dans les journaux : que pensent les

²⁴⁹ Hector de Saint-Denys Garneau, *Journal, op. cit.*, p.118.

²⁵⁰ *Idem*, p. 119.

critiques de ce moi mensonger livré au public? Que penseront-ils de cette œuvre tournée vers moi?

Au début je voulais me faire croire par hâte de connaître l'accueil qu'on y faisait. Mais je soupçonnais bien, et dernièrement j'ai admis, que c'était par angoisse d'être «découvert». Sous un dehors de retenue, de demi-indifférence et de curiosité détachée, je lisais les articles avec une grande inquiétude, une grande appréhension et tout à l'heure avec fébrilité. J'étais content quand on ne me comprenait pas, quand on me refusait sans me comprendre, ou qu'on m'acceptait sous mon déguisement (est-ce que je suis excessif?) qu'on acceptait ce que j'avais tâché d'évoquer, de provoquer, de faire surgir en moi, les appels que je m'étaient lancés à travers mes poèmes et qui n'avaient reçu que cette réponse frissonnante, ce frisson à l'épiderme de mon âme sans profondeur. Je craignais qu'une seule chose : non d'être méconnu, non d'être refusé, mais d'être découvert. C'est donc qu'il doit y avoir dans mon livre quelque chose de faux, quelque chose de malhonnête et de mensonger, une fourberie, une duperie, une imposture.²⁵¹

L'intention humaine est mensonge et imposture, c'est pourquoi les mots doivent être libérés de leur expérience humaine. La grandeur de l'arbre tient au fait qu'il est existence pure, présence qui ne s'oppose pas à Dieu, qui lui obéit en toutes circonstances, en toute humilité.²⁵² Encore rival de Dieu, le poète en cherchant sa voie de démiurge s'est lui-même projeté dans le néant, royaume du mal, antonyme du divin. Aspiré par la volonté de se dire, par des ambitions de hautes voltiges, celui qui n'a même pas l'autorisation de dire *Je suis* constate l'énormité de sa faute : il est devenu autonome. Un tel constat lui donne le vertige et la chute le plonge dans les limbes du non-être.

²⁵¹ *Idem*, p. 123.

²⁵² Notons par ailleurs qu'au courant des années 1920-1930-1940, il semble y avoir une forme de mystique de l'arbre dans le discours québécois. Évidemment les forêts québécoises sont riches et, croit-on, inépuisables. On a vu au premier chapitre la relation presque sexuelle entre un arbre et un personnage des *Croquis laurentiens* de Marie-Victorin. De son côté Félix-Antoine Savard dans *l'Abatis* n'hésite pas à rendre les arbres semblables à des géants contre lesquels les hommes se battent, combats mythiques qui rappellent des temps héroïques chantés par «Héraclès, Méléagre, les Dioscures et le divin Orphée». La scène de l'arbre avec Garneau qui rappelle une scène de *la Nausée* de Sartre est un autre exemple du discours ambiant de l'époque. Enfin, c'est peut-être à partir de la même sphère doxologique que naissent les éditions de *l'Arbre* en automne 1940 et dont les fondateurs sont des amis intimes de Saint-Denis Garneau.

C'est ainsi que mon livre ne peut exister puisque je n'existe pas. Il ne peut sans mentir avoir de grandeur ou d'originalité. Ou bien il a l'apparence d'exister, d'avoir une réalité poétique et humaine, et alors il procède de la même illusion, du même mensonge qui font que j'ai paru exister, aimer, etc. il donne le change sur le néant. Il m'impose une attitude, et même que je ne puis supporter plus longtemps; l'attitude d'un être qui existe par soi-même, qui a de la distinction, de la clarté, de la grâce, de l'amabilité, de la vision.²⁵³

L'écriture chez Garneau impose à son auteur une attitude qu'il n'a plus la force de supporter. Alors que la dynamique du journal au départ est mortifiée, elle devient refuge puisque la réception est absente. L'écriture destinée à un lectorat devient mensonge et imposture parce que l'art l'a détournée des voies sacrées. Garneau cherchait la beauté et la vérité dans leur ordre respectif, le voilà plutôt lancé dans le monde, tel un être souverain, fort de sa pleine liberté existentielle, «être qui existe par soi-même». L'expression pure n'existe plus, il s'accuse maintenant de s'être cherché lui-même à travers son œuvre.

Garneau craint que le lecteur découvre l'impureté de son œuvre. Il se sent traqué par le regard d'autrui, lui qui se réfugie au manoir, qui évolue parmi les arbres et au dessus du torrent, loin du commerce des hommes. Refuge étonnant pour celui qui veut se définir par le don. Il «me faut réaliser le don» dira-t-il au moment où il évalue l'échec même de son projet littéraire. Certes il se sent traqué par la réception de son recueil, mais celui qui est dédoublé dans son œuvre, afin d'être défini par elle, se sent étouffé par cet acte d'écriture onanistique. L'écriture devient ainsi la propre dynamique de la crise. Le Je moderne qui cherche à se comprendre, qui fait de lui-même sa propre matière artistique, jette d'emblée l'artiste dans la crise et le mensonge.

C'est cela qui ne va pas : faire ma vie avec mon art, mon esprit. C'est me condamner à crever d'inanition, vivre de moi-même.

²⁵³ Hector de Saint-Denys Garneau, *Journal, op. cit.* p. 124.

Faire de moi-même l'objet de ma connaissance.
 Faire de ma connaissance le but de ma vie.
 Tout cela est parfaitement ridicule.²⁵⁴

Garneau devient l'arbre de sa propre connaissance et l'on peut prolonger son raisonnement en couvrant du même regard les jeux littéraires de son espace intime. L'écriture est orgueil et la conscience qui se crée dans la lettre ne peut être que vanité. La conscience du journal est celle qui se saisit en crise par le processus même qui crée la crise. L'auteur ainsi en vient à se questionner sur la part maudite qui anime l'entreprise du journal.

Quand je fais ces dissections psychologiques, ces analyses, je ne sais jamais au juste si je fais le jeu de Dieu ou du Diable. Sans doute de l'un ou de l'autre selon que je suis guidé par une intention vers la vérité, pure, ou par l'impureté d'une vaine et orgueilleuse complaisance.²⁵⁵

Le moi raisonné garnélien est un moi d'orgueil aux antipodes du projet de *l'Imitation* qui, lui, vise la mortification par le don de soi. L'écriture pour Garneau était peut-être au départ ce projet de don de soi, mais il est plutôt ressorti de cet exercice, un moi raisonné et intime, un moi moderne, loin de ce que prônait le XIXe siècle ultramontain. Or la raison, telle que perçue par Garneau, n'est apparemment pas si loin du jugement qu'en faisait Mgr Bourget. Dans la prochaine citation, la raison se trouve en effet du côté de la part maudite de l'être, une raison qui retrouve l'orgueil en tout appui.

Le Diable n'est pas bête. Il sait jusqu'à quel point j'aime à raisonner, analyser, avoir l'illusion de comprendre. Il sait quel danger il y a pour moi de me complaire au lieu d'agir. Il sait quelle amorce perfide est pour mon amour-propre cette impression de mouvement intérieur, l'élaboration de ces jugements sur moi-même, que dès que je vois quelque chose, je m'aime de le voir. [...] Est-ce donc qu'il ne m'encourage pas à ces analyses, à ces

²⁵⁴ *Idem*, p. 202.

²⁵⁵ *Idem*, p. 142.

dissertations (pas toujours, mais parfois) où ma vanité me pousse à éclaircir le sens de ma vie?²⁵⁶

Comme un jeu de miroir qui crée une distance entre la personne regardant et la personne vue, le journal et l'écriture deviennent à leur tour un exercice de focalisation à distance. Je me projette dans ces phrases que je construis moi-même et le résultat, si tendancieux soit-il, reflète ce que je suis. Je m'aime m'analysant et j'aime le produit de l'analyse : l'analysé. Confrontation presque post-moderne d'un diariste avec lui-même. Sur le terrain du journal intime, champ de bataille de l'écriture qui cherche à définir l'homme dans toute sa conscience d'homme, le diariste étend des phrases comme un prolongement de lui-même. Le journal devient l'espace où il se perd où il ratiocine en toute liberté, avec tout le danger que cela comporte.

Cette page de journal, écrit-il à Jean LeMoynes, te montre assez l'état par où j'ai passé, et l'espèce d'itinéraire que je me voyais tracé, qui consiste uniquement à changer de plan, à quitter l'horizontale et aborder la verticale.²⁵⁷

Le don créateur coupable

La conscience est un terrain fertile autant pour Dieu que pour le Diable, forces de vie que forces de mort. Et c'est entre ces deux puissances que le combat s'amorce en soi. D'un côté l'amour du don sauve, de l'autre côté l'amour de soi représenté par l'orgueil crée un homme nouveau, un homme libre du destin tracé par Dieu. Saint-Denys Garneau n'est pas dupe, le XIXe siècle fut celui de l'éloge du cœur chrétien; la conscience de l'homme étant réduite au maximum. À l'inverse, le XXe siècle amène avec lui un changement de valeurs, un changement d'ordre, l'individu commence à se construire lui-même à partir de sa propre conscience. «La justification par le cœur fut le fait du siècle dernier. Les forces passionnelles étant usées, le danger est maintenant centralisé dans la conscience.»²⁵⁸ Nous verrons

²⁵⁶ *Idem*, p.146-147.

²⁵⁷ Hector de Saint-Denys Garneau, «Lettre à Jean LeMoynes, Sainte-Catherine, 24 août 1938» dans *Lettres à ses amis*, *op. cit.*, p.370.

²⁵⁸ *Idem*, p.372.

pourtant avec Borduas, à quel point l'appel aux passions sera au cœur du projet automatiste.

Au moment de sa conversion, Chiniquy indique que la voix de son cœur et celle de sa conscience ne parlent que d'une seule voix. Saint-Denys Garneau témoigne du danger qui guette l'homme du XXe siècle attiré par l'autonomie de la conscience. Une conscience qui évolue dans la dissociation des deux voix et le moi autobiographique naît dans cette brèche. L'homme doit maintenant par sa conscience choisir entre son destin guidé par l'un ou l'autre des deux pôles de la dialectique chrétienne. L'un tue, l'autre donne la vie, l'un enfante l'erreur, l'autre propose la vérité. Les pages du journal recentrent l'individu dans une réalité nouvelle, un centre autour duquel la narration ratiocine dans des pas qui n'épousent jamais ceux du narrateur. Quoique la conscience soit autant le terrain de la découverte de soi que la découverte de Dieu, l'inextricable danger qui guette le diariste est l'amour de soi. Or l'amour de soi, tel que présent dans les pages intimes de Garneau, est aussi une tentative d'appropriation de soi. L'éclatement du sujet est prévisible dans la mesure où le vœu de pauvreté si clairement souhaité par l'auteur est par le fait même entravé. Je ne m'appartiens pas totalement, j'appartiens à Dieu et c'est pour le rejoindre que je dois explorer les abysses de ma conscience. Onanisme et veau d'or, idolâtrie de soi reviennent hanter les pages du journal et des correspondances, comme des péchés de l'horizontalité. On prend plaisir à se chercher dans le but de se posséder, on prend plaisir à se chercher dans le but de démocratiser la Création. De la majuscule divine à la minuscule humaine, la création glisse entre les mains de l'artiste, tout aussi responsable de son destin que le Créateur lui-même. Jamais péché d'orgueil n'aura été à tel point auto-dénoncé.

C'est le plaisir du jugement; plaisir illusoire puisque, comme tu dis, on ne se connaît jamais tout entier. Mais il y a ce méchant plaisir de se juger, de boucler la boucle, d'être identique à soi-même par la connaissance : une sorte de cercle fermé qui est comme une libre disposition de soi, une idolâtrie haineuse, une sorte de conformation

de soi-même à l'idée qu'on en a par une appropriation du don créateur.²⁵⁹

Autour de ces plaisirs coupables l'homme réalise la gravité de la faute qui est celle de se mesurer au divin. Et soulignons qu'ici, la crise de conscience chez Garneau sublime totalement la religion catholique. Les propos des écrits intimes effleurent à peine certains rites catholiques. Évidemment le diariste se rapporte régulièrement aux écrivains catholiques, mais le Je de Garneau ne se situe pas en rupture avec sa religion. C'est un Je qui transcende déjà l'institution catholique et québécoise, en ce sens qu'elles sont absentes du discours. Le sujet garnélien convoque plutôt la prière et le recueillement dans la solitude, là où, selon Chiniquy entre autres, Dieu entre directement en relation avec l'individu. La découverte de la conscience, immense jardin des tentations, replace une fois de plus l'homme dans l'Éden originel. Seul, nu, sans les rituels usés comme des vieux mots, il s'élève à hauteur d'homme, cage d'os, colonne vertébrale émaciée, pointant le divin comme seule solution possible à la crise qui lui a rongé les branches du corps. Dans cette pauvreté volontaire et monastique, le sujet garnélien trouve dans l'horizontalité un rapport à soi orgueilleux et mensonger. Au cœur de la verticalité, il espérait une nouvelle relation avec le divin. Mais l'appropriation du don créateur l'a fait chavirer dans l'orgueil d'une conscience littéraire, miroir de soi aux reflets mensongers.

²⁵⁹ *Idem.*

De la raison aux passions : Borduas

Du processus

Parmi les éléments auxquels nous nous sommes attardé pour définir la modernité, figure celui du processus comme emblème dynamique. Ce fleuron de la nouvelle compréhension du monde est primordial pour Arendt qui ne minimise pas l'impact d'un tel avènement. En effet, découvrir que l'humanité est engagée dans un processus évolutif entraîne la chute de l'homme au destin prédéterminé. Au terme de sa réflexion, l'homme issu du processus observe son quotidien comme un livre qui s'écrit au jour le jour. L'univers est ouvert et sa participation à la compréhension du monde lui donne une responsabilité qu'il n'avait encore jamais saisie. L'histoire comme discipline responsabilisante structure aussi une pensée moderne où l'homme prend en charge son destin et ouvre un espace laïc de discussion à partir duquel les acteurs vivent le résultat de leurs propres actions, sans l'intervention divine. D'un point de vue collectif, l'histoire n'est pas qu'une discipline scientifique, elle est surtout le récit par lequel un peuple construit son identité. À une autre échelle, l'arrivée de la psychanalyse et des découvertes de Freud allaient à leur tour éclairer le processus comme dynamique déterminante d'une histoire, mais cette fois ramenée à l'essence même de la personne. L'exploration du monde intérieur, le retour sur les souvenirs dormants mettaient en lumière le long processus accompli par l'homme au fil des âges. Nous ne sommes plus que ce que le présent révèle de nous, nous sommes aussi ce que nous avons été. Au fond, tout au long de ces années de jeunesse, c'étaient les années de vieillesse qui jetaient leur base et c'est à partir des choix et stratégies propres à l'individu que chacun devint ce qu'il est, et deviendra ce qu'il sera. Jean E. Racine dira à cet égard qu'il «est peut-être vrai que l'enfant est le père de l'homme.»²⁶⁰

²⁶⁰ Jean E. Racine, *Souvenirs en lignes brisées*, Montréal, Leméac, 1969, p. 168.

Dans le discours freudien, l'enfant n'est plus perçu comme une simple propriété familiale, une simple unité de production, il est plutôt envisagé comme un être social en pleine évolution répondant aux impératifs du moment, exactement comme le ferait un adulte. Or l'autobiographie est bien souvent le récit de cette histoire de l'être humain qui se saisit en cours de processus. D'ailleurs tous les autobiographes savent que lorsque le récit s'arrête la vie continue. Au-delà du livre, une vie se vit hors du récit qu'on en fait. C'est pourquoi aussi plusieurs auteurs ne croient pas en l'entreprise autobiographique.

Peu de titres dans le corpus autobiographique québécois place autant une œuvre dans une logique processuelle que les *Projections libérantes* de Paul-Émile Borduas. On n'a qu'à jeter un œil sur les composantes lexicales du titre pour se convaincre que l'œuvre est inscrite dans un désir de continuum. Besoin d'ouverture, projet à venir, les projections cherchent à dépasser le monde fermé du livre et tentent d'implanter son nouvel ordre hors du livre.

Dans le même registre d'intitulés, on notera *Souvenirs pour demain* de Paul Toupin, dont la vision proleptique du titre semble avoir créé un malaise lors de sa parution. Voici ce que l'auteur écrit en avant-propos dans la version remaniée, publiée au Nénuphar.

Quand parut, il y a quinze ans, *Souvenirs pour demain*, on m'en reprocha le titre. Son Excellence Georges Vanier qui me remit le prix du Gouverneur me trouvait trop jeune pour écrire des souvenirs; un logicien m'objecta que des souvenirs ne pouvaient pas être pour demain puisqu'ils étaient d'hier; enfin un puriste contesta l'emploi syntaxique du pour. Il y a deux ans, Jean-Louis Barrault publiait, lui aussi, ses *Souvenirs pour demain*. L'on fut unanime à le complimenter d'avoir trouvé un si bon titre.²⁶¹

²⁶¹ Paul Toupin, *Au commencement était le souvenir*, Montréal, Fides, coll. Nénuphar, 1973, p.13.

Si le titre est mieux accepté dans les années 1970 qu'à la fin des années 1950, Paul Toupin préfère tout de même renverser la dynamique dans cette version remoulée et propose un titre au Nénuphar à tendance analeptique, un titre qui pointe le centre de la personne, où souvenirs et genèse se fusionnent en une dynamique constituante : *Au commencement était le souvenir*. Non moins problématique, ce second intitulé place le discours sur le passé au centre même de la constitution du moi. Ce n'est pas le passé qui est invoqué ici comme commencement, mais le souvenir, or le souvenir s'inscrit dans une logique de compréhension rattachée au discours. Comme le spécifie Alain Eraly :

La remémoration et l'imagination, par exemple, sont des capacités exclusivement humaines parce que foncièrement linguistiques; elles marquent en profondeur la vie sociale et font de l'être humain ce qu'il est : un être de narration, de religion, de morale, de rationalité, de politique, toutes facultés qui supposent l'extension du champ des projets humains au-delà de l'expérience perspective.²⁶²

Le passé est un être absent, contrairement au souvenir qui est une expérience linguistique a posteriori, comme le futur d'ailleurs répond d'une construction discursive placée en modalité anticipatrice. Or ramener le souvenir au point de départ de l'être, ce n'est pas inscrire le passé comme origine mais bien de faire communion avec la matière linguistique pour constituer, aujourd'hui, le locuteur projeté dans son passé. Dans cette perspective, le souvenir devient une intention pour celui qui se souvient. Et Toupin le comprend bien quand il insiste sur le double rôle de ses réminiscences.

Le souvenir a donc joué dans ma vie un double rôle : celui d'ordonnateur et d'ordinateur : il la commence et l'oriente, moins chronologiquement qu'organiquement, au point que ses divers visages reflètent celui de la fatalité.²⁶³

²⁶² Alain Eraly, *L'expression et la représentation*, Paris, L'Harmattan, 2000, p.129.

²⁶³ Paul Toupin, *op. cit.*, p.14.

Le raisonnement de Toupin place davantage le souvenir dans une modalité ordinatrice qu'ordonnatrice, la chronologie chez lui est moins importante que la perspective organique où l'homme fait corps avec le souvenir. D'ailleurs, les textes de Toupin sont nettement portés vers ce que Lejeune et Beaujour ont défini comme un autoportrait. L'absence de chronologie étant un facteur discriminant des deux genres.

Comme Toupin, Borduas comprend qu'il écrit pour demain. À cet égard, ne souligne-t-il pas à Claude Gauvreau qu'il est né trop tôt dans un pays trop jeune?²⁶⁴ Encore une fois, Borduas constate ici le processus dans lequel il s'intègre et souligne la lenteur de la dynamique évolutive qui anime le mouvement collectif. Mais au-delà du titre, on retrouve dans les *Projections libérantes* l'idée du processus comme mécanisme fondamental à l'ordre nouveau. Et les traces qu'elle laisse dans l'autobiographie du Maître des Automatistes sont plus que révélatrices d'une modernité engagée. Ce mouvement vers l'avenir s'exprime déjà dans sa méthode d'aborder la peinture, l'enseignement et enfin dans la perception qu'il a de l'enfant. Dans les prochaines pages nous analyserons l'impact de cette trilogie comme facteur d'ouverture à l'écrit intime. Mais d'abord, quelques observations d'usage s'imposent sur ce texte original que Françoise Van Roey-Roux écarte de son corpus, mais qu'Yvan Lamonde range parmi les autobiographies.

Une apologie

Dans l'introduction à la quatrième partie des *Écrits I* de Borduas, Gilles Lapointe analyse les sables mouvants de la critique aux prises avec cette étrange petite plaquette dont on ne sait alors encore déterminer la nature. La réception qui ne connaît pas encore l'autobiographie comme genre institutionnalisé ne parvient pas à se concerter et à nommer à l'unisson le genre auquel les *Projections libérantes* appartiennent.

²⁶⁴ Paul-Émile Borduas, *Écrits II*, Montréal, PUM, BNM, 1997, p.32.

Qualifié tour à tour de «second manifeste», de «pamphlet autobiographique», de «plaidoyer», de «relation autobiographique», le texte semble échapper à toute détermination précise. Pour Philippe Haeck par exemple, *Projections libérantes*, qu'il classe parmi les «essais», est un «texte complexe qui tient de l'autobiographie, du commentaire, de la lettre, du pamphlet, de la leçon, du témoignage.»²⁶⁵

Comme une mauvaise conscience qui hante la littérature, l'autobiographie rôde sans s'affirmer et ce, depuis Louis Fréchette qui saisissait tout de même une distinction entre les genres de l'intime. Dès le tournant du XXe siècle, on comprend que certaines modalités d'expression opèrent une distinction générique dans le monde de la littérature intime. L'inspection du monde intérieur faisant défaut, on se défend d'avoir écrit une autobiographie. Mais en réalité, n'est-ce pas la conception de l'intimité qui de génération en génération use sa pierre et ramène avec le temps l'individu intime au centre même de son existence?

D'ailleurs, j'oublie que je n'ai ici à analyser ni mon état d'âme ni mes sensations. Je n'ai même pas à écrire une autobiographie. Il s'agit seulement, dans ces pages, de faire revivre un peu, à l'aide de mes réminiscences personnelles, quelques lueurs d'un passé vieux de plus d'un demi-siècle, dans ce qu'elles peuvent avoir d'intéressant pour d'autres yeux que les miens.²⁶⁶

Les réminiscences ne suffisent donc pas au XXe siècle naissant pour situer une œuvre dans le monde spécifique de l'autobiographie. Lorsque arrivent les *Projections libérantes*, au milieu de ce même siècle, la réception n'est toutefois pas très à l'aise avec l'idée de lire une autobiographie; la production générale ne l'ayant d'ailleurs pas particulièrement choyée. Encore aujourd'hui le malaise persiste et ces quelques pages ont jusqu'à maintenant relevé un certain nombre de désaccords sur la nature des textes. Il faut dire qu'une définition trop rigide exclut trop de textes et trop de nuances singularisent à excès des œuvres qui auraient pu appartenir à

²⁶⁵ Paul-Émile Borduas, *Écrits I*, Montréal, PUM, BNM, 1987, p.386-387.

²⁶⁶ Louis Fréchette, *Mémoires intimes*, *op. cit.*, note 1, p 173; cette note est tirée du *Monde illustré*, vol. XVII, no 851, 25 août 1900, p. 258.

une famille plus grande. Philippe Haeck a très certainement raison d'hésiter à parler d'autobiographie dans le *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, mais est-ce un simple oubli de la part de Françoise Van Roey-Roux de ne pas intégrer le «second manifeste» de Borduas dans son étude sur les écrits intimes au Québec? Se basant sur les distinctions que Van Roey-Roux crée entre les différents types de mémoires, Gilles Lapointe tranche en faveur de l'apologie pour déterminer la nature des *Projections*. C'est d'ailleurs en ces termes qu'il justifie ses positions :

Dans son ouvrage, Borduas ne nous livre pas, sur un mode introspectif, son cheminement intérieur, pas plus qu'il ne cherche à faire l'histoire de sa personnalité; évitant l'anecdote, le commentaire, le témoignage, il choisit plutôt de donner les principaux jalons qui ont marqué l'évolution de sa carrière. Voilà pourquoi les *Projections libérantes* appartiennent à ce genre de mémoires politiques appelé «apologies».²⁶⁷

Quoique les propos de Lapointe sont tout à fait vérifiables, le verdict d'Yvan Lamonde nous semble plus juste. Les *Projections libérantes* peuvent être classées dans la catégorie des autobiographies et à l'instar de François-Marc Gagnon, nous n'hésitons pas à placer le texte de Borduas sous l'appellation de «pamphlet autobiographique». Près des *Projections*, il nous faudrait aussi mettre les œuvres de combat que sont *Sous le soleil de la pitié* de Jean-Paul Desbiens et les *Nègres blancs d'Amérique* de Pierre Vallières. Tous ces textes ont en commun la volonté de libérer l'auteur d'une charge collective qui lui pèse lourd comme une expérience violente intériorisée. Nous en revenons d'ailleurs aux propos de Köhler, selon lesquels un individu qui s'investirait d'une mission sociale partirait inévitablement, et du même coup, en quête d'identité.²⁶⁸

Par ailleurs, de la même manière que Dorit Cohn souhaitait qu'interviennent d'autres paradigmes que ceux proposés par Lejeune pour séparer le champ autobiographique du champ fictionnel, de la même

²⁶⁷ Gilles Lapointe dans Paul-Émile Boduas, *Écrits I*, op. cit., p.387.

²⁶⁸ Erich Köhler, *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, op. cit., p.96.

manière, nous semble-t-il, certains registres d'élocution nous rapprochent de l'autobiographie et nous éloignent des mémoires. Or l'apologie, telle qu'étudiée par Van Roey-Roux appartient au corpus des mémoires. On se souviendra que cette thèse prend position en faveur d'un rapprochement du discours diaristique de celui de l'autobiographie.²⁶⁹ C'est pourquoi nous ne pouvons adhérer à la position de Lapointe, toute légitime soit-elle. Plusieurs citations à venir démontreront d'ailleurs l'aspect centripète des propos tenus.

La qualité de la réflexion et de la réflexivité du moi est également une qualité sociale. De fait, nous croyons que l'expression du moi et la constitution de ce même moi reflètent aussi la conception du nous. Avec Alain Eraly et plusieurs penseurs dont Charles Taylor, Georges Herbert Mead, Nietzsche ou Wittgenstein, nous croyons que la construction du moi est une construction sociale. On ne se saisit pas spontanément, on se saisit en saisissant d'abord autrui et on le construit à son image. D'ailleurs plusieurs autobiographes rappellent comme Simenon²⁷⁰, Sartre²⁷¹, Lockquell²⁷², Monet-Chartrand²⁷³, Desbiens²⁷⁴, Vallières²⁷⁵, Dumont²⁷⁶ qu'ils sont également faits des autres. Écrire son vécu, c'est aussi peindre

²⁶⁹ Pour être conséquent, il nous faudrait toutefois nuancer et ouvrir à la correspondance les portes qui donnent accès à l'écriture centripète de l'autobiographie. En effet, chez Borduas, le discours diaristique se résume à des notes quotidiennes du type «29 mardi. Rien d'extraordinaire. Vu Hébert-Stevens, me permet de briser ses verres blancs. Aux Arts sacrés travaillé toute l'après midi. Dans la soirée lu l'histoire de la Grande Guerre. Couché à 12.30. Retiré chèque de 100 francs. Prêté à Savard 50 F.» Cette entrée du journal est typique de ses écrits diaristiques au moi centrifuge. C'est plutôt dans la riche correspondance de Borduas que l'on trouvera une véritable expression intime et personnelle. Tel que l'ont bien vu André G. Bourassa et Gilles Lapointe dans leur introduction aux *Écrits II*, Borduas livrait davantage son univers intérieur dans ses lettres que dans son journal, dont la seule fonction se résumait à la consigne des événements du jour, un peu à la manière d'un agenda.

Ainsi, le pôle de la réception aurait chez Borduas un rapport beaucoup plus important qu'il ne le laissait croire. La composition du moi dans les yeux de l'autre encourageait aussi le type d'écriture plus affirmé, plus confessionnel de la correspondance, au détriment du journal dont l'univers fermé limitait à outrance le regard de l'autre dans l'expression du moi. Enfin, le lecteur trouvera la correspondance et l'extrait du journal intime dans le second tome des écrits de Borduas. Paul-Émile Borduas, *Écrits II*, Montréal, PUM, BNM, 1997. P.59, pour l'extrait cité dans cette note.

²⁷⁰ Georges Simenon, *Je me souviens*, Paris, Presses de la cité, 1961.

²⁷¹ Jean-Paul Sartre, *Les mots*, Paris, Gallimard, 1964.

²⁷² Clément Lockquell, *Ces élus que vous êtes*, op. cit.

²⁷³ Simonne Monet-Chartrand, *Ma vie comme rivière*, Montréal, Éd. du remue-ménage, 1993.

²⁷⁴ Jean-Paul Desbiens, *Sous le soleil de la pitié*, op. cit.

²⁷⁵ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, Paris, François Maspero, 1969.

²⁷⁶ Fernand Dumont, *Récit d'une émigration*, Montréal, Boréal, 1997.

une société, c'est inclure le lecteur éventuel dans son univers comme partie constituante de la communication, comme partie constituante de la trame du récit. Le lecteur est en effet invité dans le corps du texte parce que ce texte lui renvoie l'image de son monde réel. Un monde dans lequel il reconnaît et partage les balises et les défauts. Tout en étant la clé de la connaissance du moi, l'automatisme chez Borduas est une solution aux maux sociaux et culturels. Plusieurs critiques ont signalé la valeur pédagogique des *Projections*. Or quoiqu'elles soient effectivement un document important et un témoignage engagé sur le monde de l'éducation qui précède le rapport Parent, nous croyons que les valeurs sociales émises dans cette œuvre n'éclairent pas qu'un projet de société, mais aussi les valeurs fondamentales et les ambitions d'un moi qui s'énonce. En d'autres mots, l'individu Borduas fait corps et âme avec son propos et parfois avec le moyen qu'il emploie pour l'émettre. Les *Projections libérantes* pointent les obstacles qui briment la liberté d'expression de l'intime dans la société québécoise au milieu du XXe siècle, elles jugent *la main du bourreau* et constatent l'évolution du panaris sur cette main qui étouffe et contrôle les modalités d'expression. Elles sont aussi discours autobiographique parce qu'elles témoignent de l'expérience d'un homme pour qui l'expression ranime les ombres de la caverne. Le long des parois intérieures, elles remontent à la surface et expriment par leur propre langage qui elles sont.

Ordre et paradoxe

Comme l'a vu Jean Fisette, Paul-Émile Borduas est un personnage qui agit dans une logique de paradoxe existentiel. Tel que défini par Watzlawick, le paradoxe existentiel serait «le produit d'une contradiction entre deux niveaux logiques différents, soit l'analogique (ici l'art, la peinture comme produit du geste spontané) et le digital (ici, les lois, les conditions régissant cette forme expressive dite spontanée) : enfin ce paradoxe trouve (ou non) sa solution à un troisième niveau logique, celui de la méta-communication (ici, le discours tenu sur la peinture).»²⁷⁷ Ramené à notre propos, le

²⁷⁷ Jean Fisette dans Paul-Émile Borduas, *Écrits I, op. cit.*, note 21, p.250.

paradoxe existentiel de Borduas se trouverait d'abord dans le système automatiste, dans le conflit Je-Nous, et ensuite dans l'autobiographie du Maître qui adopte les propos d'un analyste et ceux d'un créateur.

L'automatisme de Borduas fonctionne comme une valse : en trois temps, on fait le tour. On apprend d'abord à se délester de la raison et du cadre rigide auquel elle appartient. Au deuxième pas, on libère les passions sans intervention aucune de la raison. Il s'agit d'un geste spontané qui libère les mouvements de l'âme, aurait-on dit dans un autre âge. Au troisième temps de la valse, l'expression est analysée, et ici la raison peut chercher à comprendre ce moi hier emprisonné dans sa cage d'os, aujourd'hui libéré. Peut-être pourrions-nous interpréter le titre de Borduas d'ailleurs en opposant les deux forces antagonistes que sont la raison et la passion. La première ayant une fonction libératrice et la seconde une fonction libérante. Le moi exhumé de l'être est une libération encore à saisir par la raison dont la qualité d'analyse et de synthèse unifie l'être comme une construction libératrice. Les projections sont un geste gratuit qui cherche encore préhension, elles n'ont qu'une valeur libérante pour ceux qui s'en saisissent. Ici, dans ce que Watzlawick appelle le métadiscours, nous pouvons aisément inscrire *Refus global* et *Projections libérantes*, deux œuvres qui obéissent à un cadre structurant de la pensée, celui du pamphlet. En ce sens, on libère les passions par la raison.

La présente recherche n'ayant pas comme visée de mener le lecteur vers une quête des origines de l'écriture, nous n'étairons pas d'un discours génétique l'hypothèse que nous soumettons. Mais certains indices livrés dans le texte et le paratexte supposent que la partie automatiste des *Projections libérantes*, la première dans l'ordre de présentation, serait en réalité un texte écrit à la suite du témoignage livré par l'auteur.

On ne se dégage pas du poids social en un tournemain. Une grande partie de l'autobiographie de Borduas consiste d'ailleurs à mettre en lumière le dur travail des étudiants qui apprennent jour après jour à retourner vers

un moi originel refoulé en eux, sous le poids des années de socialisation et d'expériences morales. Nous croyons que les événements qui ont suivi le *Refus global* ont placé leur auteur dans une position telle qu'il dût recourir à l'écriture raisonnée avant que d'avoir accès à nouveau à cet état d'esprit qui lui permet l'automatisme.

Comme on le sait, *Refus global* paraît en 1948 et le scandale qui en découle place Borduas dans la tourmente. Certes, il connaissait les risques de la publication du manifeste, mais le renvoi de l'École du meuble, la rupture avec certains amis, (notamment ceux de la Contemporary Art Society), le sentiment d'injustice qu'il ressent et la vision de plonger sa famille dans l'indigence le privent de toute forme d'inspiration créatrice. «Incapable de peindre avant d'avoir dénoncé à leur tour les responsables de cette sanction, Borduas recourt alors à l'écriture pour se libérer».²⁷⁸ Ici le titre prend déjà le sens d'une expérience personnelle. Pour se libérer du poids de l'événement historique intériorisé, il doit se jeter dans une «troisième tentative d'écriture». À notre avis, c'est à ce moment qu'il conçoit l'entreprise dite apologétique. Il relate simplement, presque sèchement, en entrecoupant toutefois le récit de passages automatistes, les faits historiques qui expliquent la mésentente. De l'étudiant qu'il était, de sa rencontre déterminante avec Ozias Leduc, de ses débuts comme professeur, des éléments déclencheurs de la pensée automatiste, des mauvaises approches des pédagogies de soutane; tout y passe. Borduas justifie son acte de création littéraire dans le contexte social auquel, du reste, cet acte appartient. La libération de l'intime et la libération collective sont ainsi inextricablement liées dans la trame du texte. Comme en témoigne d'ailleurs l'incipit du pamphlet autobiographique, dont les phrases initiales illustrent bien le jeu du je singulier et du nous pluriel.

Un sursis est accordé à la misère noire prochaine.
Un sursis de six mois, d'un an peut-être, si nous sommes
bien sages!

²⁷⁸ Gilles Lapointe, dans Paul-Émile Borduas, *Écrits I, op. cit.*, p.371.

Ce congé tentateur me hante. Il répond à un vieil écho :
ENFIN LIBRE DE PEINDRE.

[...]

Une exigence plus ancienne, profonde, familière et tyrannique, me laisse entrevoir pour plus tard, (toujours plus tard), à la condition de la pire sévérité, dans l'acceptation du sacrifice de tout ce que je juge secondaire, les joies indéfinies d'un accord parfait du social et du particulier.²⁷⁹

Le ton déjà engagé des premières phrases n'est pas celui d'un mémorialiste mais bien celui d'un homme blessé par une expérience profonde et qui cherche quelque réparation par une écriture autobiographique. Dans *Projections libérantes*, le destin singulier est lié au destin collectif de l'art. Et les passions qu'entraîne sa défense offrent au narrateur l'opportunité de s'exprimer à partir d'un mode d'élocution autodiégétique. Ce faisant, il rompt avec le narrateur type des mémoires; la voix des mémoires étant bien souvent associée à celle du témoin homodiégétique. Et comme un chanson dont on ne peut arrêter le refrain, l'œuvre de Borduas se glisse dans l'inconscient de la mémoire collective, flirte avec le nouveau et l'ancien, porte le message d'une libération prochaine encore actuelle parce que jamais réalisée. «Enfin libre de peindre» affirme-t-il, son œuvre ouverte rappelle à ses détracteurs qu'un homme bâillonné n'est pas un peintre muet. À cet égard, rien de plus subjectif que cette expérience d'un homme, victime d'un cadenas social, dont les écrits, sans références autres que ses propres réflexions, montrent la voie de la modernité, et dont les toiles ont ouvert les fenêtres qui permirent à ses contemporains comme à ses successeurs d'exprimer leur volonté d'atteindre l'horizon qui s'y présentait. Bien conscient du processus dans lequel il s'est lui-même intégré, Borduas peut prendre sa revanche personnelle dans des projections qui au fil du temps s'avèreront justes. Le narrataire est directement interpellé, l'âge de la parole est arrivé. Le ton revient en final à la manière d'un *Refus global*. Comme une lettre qui livre son message, un locuteur s'exprime directement à un locutaire, et la fin de l'autobiographie n'en sera pas une.

²⁷⁹ Paul-Émile Borduas, «Projections libérantes» dans *Refus global et autres écrits*, Montréal, L'Hexagone, coll. TYPO, 1997, p.81.

Messieurs, vous touchez quand même au terme de votre puissance. Je sens que d'ici peu des centaines d'hommes venant des bas-fonds vous crieront à la face leur dégoût, leur haine mortelle. [...]

Vous y avez mis fin, [à mon implication] soit! Mais je défie aucun pouvoir d'en effacer le souvenir et l'exemple.²⁸⁰

Loin de la correction politique, Borduas emploie un langage polémique pour se défendre et laisse intervenir librement les passions. Liberté et passion. Voilà deux mots qui plaisent d'entrée de jeu à la jeunesse. Comme des enfants dans un fauteuil inconfortable, les automatistes en herbe sont invités au paradoxe garnélien de trouver le confort dans le «sans appui».

Nous avons démontré que l'évolution collective du moi passe d'abord par une étape plurielle du Nous. Dans la droite ligne de ce modèle, Borduas entame son discours par un pluriel conditionnel, «si nous sommes bien sages!» De ce pluriel qui nous rassemble tous, une projection, comme une flèche qui fend l'air, arrive par l'objet tentateur qu'est la singularisation du débat. «Ce congé tentateur me hante» et tout au loin, une exigence «ancienne, profonde, familière et tyrannique» autobiographique pourrions-nous ajouter, s'affirme, se dévoile au grand jour singulier : «ENFIN LIBRE DE PEINDRE». Du Nous au Je, la passion du moi plus forte que la raison d'un Nous commun s'exprime.

Rappelons que la fin du XIXe siècle opposait la vision conservatrice qui défendait l'ordre de la religion à l'ordre cartésien et rousseauiste de la raison. Dans le processus de la modernisation collective, il semble y avoir eu un glissement des valeurs. Les deux factions demeurent les mêmes mais la religion, par son discours historiciste, scientifique, personnaliste devient le défenseur de la raison. Aux autres, Borduas propose l'abandon complet du modèle cartésien. Au règne de la raison, il souhaite que succède celui de la passion. Grand admirateur d'Isidore Ducasse, Borduas

²⁸⁰ *Idem*, p. 127.

ne peut comprendre que la raison condamne et censure les passions humaines. Et à la manière d'un Chamfort, Borduas aurait pu écrire cette maxime :

L'homme, dans l'état actuel de la société, me paraît plus corrompu par sa raison que par ses passions. Ses passions (j'entends ici celles qui appartiennent à l'homme primitif) ont conservé, dans l'ordre social, le peu de nature qu'on y retrouve encore.²⁸¹

Dans ce débat entre les passions et la raison, il y a déplacement des valeurs et marque de modernité. Pour Borduas, la raison n'est plus le mal qui génère la conscience de soi. Au contraire, pour le peintre, la raison est castratrice du moi, elle est un cadre à l'intérieur duquel l'individu échappe à sa liberté. Nous sommes à mille lieues de la chute de l'homme par le don créateur. Et là où Garneau s'accuse d'avoir confronté le divin, Borduas tire la jouissance de découvrir une parcelle du moi. Par le don créateur, l'artiste retourne à une expérience originelle, dans le champ illimité des expressions spontanées. Si naguère le divin se lovait dans les limbes intérieures, chez Borduas la présence de Dieu est catégoriquement exclue, et la contingence sartrienne revient sous la métaphore de l'arbre, qui cette fois propose la spontanéité comme vertu libératrice, comme dynamique positive.

L'enfant, un des fruits du désir de l'amour, n'est uni au désir qui lui permet d'être que par magie surrationnelle. Dans l'amour fou, le désir délirant est la possession totale de l'objet aimé, possession qui exige un don équivalent de soi. Le bonheur désiré est sans limites, indéfini. Chaque plaisir, si violent soit-il, n'est qu'un moyen. L'enfant naît d'un de ces moyens. Le pommier fait lui-même ses fleurs. Elles seront cependant impuissantes à produire leur fruit sans les hasards heureux de la pollinisation. Les pommes sont des grâces surrationnelles pour le pommier.

²⁸¹ Chamfort, *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*, Paris, Gallimard, 1970, p. 23.

Voilà des objets non préconçus, généreux, spontanés.²⁸²

L'amour, le désir et le plaisir sont des manifestations de la vie auxquelles les Automatistes entendent obéir et à partir desquelles ils entendent créer. Comme l'art est une «source intarissable qui coule sans entrave de l'homme»²⁸³, le désir suit à peu près le même chemin. Si tant est que l'obéissance aux désirs devient à la fois consécration de l'art et délivrance du moi. En d'autres mots, plonger dans l'automatisme c'est se révéler à soi son potentiel artistique dans une fusion où les passions épousent les forces du moi. Un moi jamais définitif, un moi en constant devenir. En saisissant l'évolution des toiles de Renoir, Borduas croit saisir l'évolution de l'espace intérieur et les désirs de Renoir.

J'imagine volontiers que, si Renoir eut vécu cent ans et plus, ses dernières toiles eurent été peintes d'un seul pétale de rose d'une infinie variété de tons, d'un clitoris remplissant le tableau d'une multitude de petites touches de chair rose et bleue.²⁸⁴

L'espace intérieur n'appartient plus au sacré, d'ailleurs l'homme est entièrement projeté dans la liberté et la responsabilité. Borduas écrira en ce sens, «L'humain n'appartient qu'à l'homme. Chaque individu est responsable de la foule de ses frères.»²⁸⁵ Très proche en cela des propos de Durkheim que nous évoquions en début de chapitre. Et l'engagement de la responsabilité éclaire aussi cette phrase quelque peu opaque du *Refus global*, «Au refus global nous opposons la responsabilité entière.»²⁸⁶

La triade que nous exposons à partir de la pensée de Fisette et de Watzlawick démontre une circularité dans l'approche automatiste. Se libérer de la raison pour libérer les passions et ramener la raison pour saisir le moi exprimé. Popovic de son côté démontre la volonté d'un retour

²⁸² Paul-Émile Borduas, «La transformation continue» dans *Écrits I, op. cit.*, p. 280. Nous sommes reconnaissant à Pierre Popovic d'avoir lui-même utilisé cette citation dans *La contradiction du poème : poésie et discours social au Québec de 1948 à 1953*, Montréal, Éditions Balzac, 1992, p.165.

²⁸³ Paul-Émile Borduas, «Projections libérantes», dans *Refus global et autres écrits, op. cit.* p.92.

²⁸⁴ *Idem*, p.104.

²⁸⁵ *Idem*, p.125.

²⁸⁶ Paul-Émile Borduas, «Refus global» dans *Refus global et autres écrits, op. cit.*, p.73.

en arrière par la saisie d'un langage des origines, un retour aux racines du sujet pour créer des perspectives nouvelles.²⁸⁷ À notre avis, la pensée automatiste répond de tout cela, en plus d'intégrer la pragmatique de l'art dans une dynamique circulaire. Et par cette approche pragmatique la «transformation continue» s'explique. La relation entre l'artiste et la matière chez Borduas semble tournée vers les sens de l'artiste, lequel est convoqué à donner à la matière sa part intime et personnelle. L'union se fait sur la toile, où la matière livre le résultat singulier de l'expérience. L'objet-passion est proposé ensuite aux sens du spectateur qui à son tour entretient une relation intime, chaque fois vu, chaque fois renouvelé, et l'objet-passion se réalise ainsi pleinement dans l'acte spectateur.

Or le *Refus global* répond aussi, selon nous, de cette circularité de la perception créatrice des sens. On a bien souvent lu le manifeste automatiste comme s'il était un mur qui s'érigeait contre une société sclérosée. On n'a pas suffisamment souligné qu'il en était tout de même le produit. «Au refus global nous opposons la responsabilité entière.» Cette phrase est un cri d'opposition contre un milieu fermé qui se veut lui-même un refus global de toute expression originale. Dans ses *Demi-civilisés*, Jean-Charles Harvey a d'ailleurs peint le paysage de la société qui refusait toute forme de création libératrice.

Défense d'être poète! [...]
 Défense de troubler la paix des âmes par la musique! [...]
 Défense aux magiciens de la couleur et des formes de
 peindre l'homme et la femme tels que Dieu les a faits.
 [...] ²⁸⁸

²⁸⁷ Dans son essai *La contradiction du poème*, *op. cit.*, Popovic illustre bien le besoin qu'éprouve Gauvreau de retourner à l'expérience originelle de la langue. Dans son enseignement, le professeur Popovic démontre que cette expérience du retour à l'origine traverse également l'œuvre de Garneau et de Miron. Retour à l'expérience ancienne pour créer du neuf.

²⁸⁸ Jean-Charles Harvey, *Les demi-civilisés*, *op. cit.*, p. 132.

À cette société qui pose tout acte créateur comme un affront à l'ordre, Borduas répond en majuscule:

PLACE À LA MAGIE ¹²⁸⁹

Vers l'enfant créateur

Lorsque l'on pense à la littérature des années 1960, plusieurs personnages viennent à l'esprit : Bérénice, Mille Mille, Jimmy, Emmanuel et ses frères, autant de protagonistes enfants qui renvoyaient sur la société un regard à la fois lucide, neuf et puéril. Depuis Saint-Denys Garneau²⁹⁰, l'enfant peut être abordé en littérature comme un créateur nietzschéen, un personnage qui crée dans l'amoralité, par delà le bien et le mal. L'amoralité est un élément clé de la philosophie nietzschéenne. Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, le philosophe prussien élabore le concept de liberté comme un processus de métamorphose où l'homme en interaction sociale affine graduellement son esprit en trois étapes. D'abord chameau, il s'agenouille devant le maître pour accepter le poids des valeurs communes. Il les porte et les adore jusqu'à ce qu'un élément déclencheur lui fasse connaître sa nature lionne. C'est alors qu'il rugit, s'objecte face aux valeurs soudainement devenues désuètes ou inaptées au développement de la personne. Dans le désert, l'esprit du chameau connaît ainsi le spectre de l'individuation, il se singularise comme le maître de son destin. Il devient le lion à la couronne de poil. Mais derrière ce halo, l'esprit cherche encore plus de liberté. Il ne suffit pas de rugir pour changer ce qui déplaît souverainement. Une dernière métamorphose s'impose comme un effort ultime pour toucher la plénitude de la liberté. Au vent, il laisse aller sa crinière qui ne lui donnait finalement qu'une impression de puissance, il revient plutôt à l'innocence de l'enfant, seul être capable de créer dans la liberté, sans entrave morale. Dans cette perspective, l'enfant est vu comme

²⁸⁹ Paul-Émile Borduas, «Refus global» dans *Refus global et autres écrits*, op. cit., p.73.

²⁹⁰ Et peut-être même depuis Nelligan. Voir à ce sujet le texte de Jean-François Hamel, «Tombeaux de l'enfance. Pour une prosopopée de la mémoire chez Émile Nelligan, Réjean Ducharme, et Gaétan Soucy», *Globe*, vol. 4, no 1, 2001.

le créateur de nouvelles valeurs et bâtisseur d'un nouveau monde dans lequel il devient facile de glisser une montagne sous les arbres.

Un coup d'œil rapide sur l'enfance comme paradigme de l'évolution sociale s'impose quand il s'agit de l'autobiographie. Rappelons que pour Lejeune, la part accordée à l'enfance dans un texte est un indicateur autobiographique. Est-ce encore de la faute à Rousseau? Peut-être. Ses *Confessions* jettent en effet une lumière fort éclairante sur ses jeunes années. Mais bien avant les *Confessions*, Rousseau s'était intéressé à l'enfance et à l'éducation comme mécanisme de socialisation. Dans son *Émile*, Rousseau déclare que l'on «ne connaît point l'enfance : sur les fausses idées qu'on en a, plus on va, plus on s'égaré.»²⁹¹ Il ajoute ensuite que l'on tend à chercher «l'homme dans l'enfant, sans penser à ce qu'il est avant que d'être homme.»²⁹² Si on ne trouve pas dans l'*Émile* de traces de l'enfance de Rousseau, ou plutôt, si tel n'est pas le but de l'exercice, ce traité de l'éducation prépare sans doute en revanche sa réflexion aux *Confessions* dans la narration desquelles abondent les remembrances de l'enfance.

Telle que comprise par l'abbé Alexis Mailloux, dans son *Manuel des parents chrétiens*, l'enfance est un moment dangereux dans l'évolution de la personne. À cet égard, il rejoint un peu Rousseau qui affirme d'entrée de jeu que tout «est bien dans les mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme.»²⁹³ C'est certainement sur ce seul point que l'on puisse comparer Rousseau à Mailloux, mais tous deux justifient la prise en charge très tôt de l'enfance, dans le but de l'inscrire à l'intérieur d'un code moral qui fera comprendre à l'enfant pour le reste de ses jours ce qu'est le bien, ce qu'est le mal.

²⁹¹ Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Classiques Garnier, 1957, p.2.

²⁹² *Idem*.

²⁹³ *Idem*, p.5.

Pendant de longues années la conception de l'enfance de Mailloux tint le haut du pavé. Les témoignages d'Amédée Papineau²⁹⁴, de Claire Martin²⁹⁵, de Jean-Guy Labrosse²⁹⁶, de Thérèse Renaud²⁹⁷, de Jean-Paul Fillion²⁹⁸ et de Pierre Vallières²⁹⁹ contrastent à tout point de vue avec celui de Michèle LeNormand³⁰⁰ qui projette une enfance idéalisée, une enfance bucolique pour le moins étrangère à celle de l'Emmanuel de Marie-Claire Blais. Évidemment, Michèle LeNormand écrit dans les années 1920, tandis que les autres publient à peu de choses près cinquante ans plus tard. Entre ces deux époques, il semble y avoir un renversement des valeurs. L'enfant ne sera plus perçu comme un danger à mâter. Au contraire, on dénoncera souvent les mauvais traitements qu'il a subis et les abus dont il fut victime. Pour employer l'expression de Rousseau, on ne cherche plus l'homme dans l'enfant, mais l'enfant dans l'homme. Et la découverte fait souvent mal comme une blessure encore ouverte. C'est pourquoi à travers elle on cherche réparation, et c'est aussi pourquoi plusieurs préfèrent n'en pas parler.

On peut toutefois s'étonner du silence qui enveloppe toute la période de l'enfance dans les *Projections libérantes*. En effet, contrairement à quelques aventures intimes antérieures à celle de Borduas, on ne peut faire appel chez lui à l'humilité chrétienne pour expliquer ce trou laissé béant. Une pudeur séculière liée à une époque où le mot intime avait d'autres connotations pourrait davantage expliquer le secret. L'indécence de mettre au jour la patrie intime pourrait avoir en effet un impact sur le choix des thèmes à raconter et ceux à taire. En ce sens, la saga de l'enfance serait peut-être associée à une intimité qui frôle l'indélicatesse. Raconter ses premières années, c'est aussi placer en récit l'expérience commune d'un

²⁹⁴ Amédée Papineau, *Souvenirs de jeunesse*, op. cit.

²⁹⁵ Claire Martin, *Dans un gant de fer*, Montréal, CLF, 1965.

²⁹⁶ Jean-Guy Labrosse, *Ma chienne de vie*, Montréal, Éditions du jour, 1964.

²⁹⁷ Thérèse Renaud, *Une mémoire déchirée*, Montréal, L'arbre HMH, 1978.

²⁹⁸ Jean-Paul Fillion, *Le premier côté du monde*, Montréal, Leméac, 1986.

²⁹⁹ Pierre Vallières, *Nègres blancs d'Amérique*, op. cit.

³⁰⁰ Michèle LeNormand, *Autour de la maison*, Montréal, Éd. du Devoir, 1930, (1918).

noyau qui nous est proche. Et lever le voile sur la famille comporte le risque d'abîmer un espace sacré.

Il est évident que la migration des individus provoquée par l'urbanisation eut un impact sur la valeur sacrée de la famille. Des études comme celle d'Andrée Fortin³⁰¹ sont à cet égard très riches en informations. Selon elle, l'importance du lien de sang dans le devenir de l'individu diminuerait à mesure que la modernité et l'urbanisation s'affirmeraient. Il semble en effet que la famille comme monade et unité de production se réduit comme peau de chagrin, plus on avance dans le XXe siècle. Ce mouvement incite progressivement l'individu à se définir par lui-même. On remarque alors deux moyens d'affronter cette nouvelle conception de la famille. Soit on la glorifie à la façon de Robert de Roquebrune, dont le *Testament de mon enfance* est contemporain aux *Projections libérantes*, soit on laisse la porte close et l'on protège les siens des regards indiscrets. On choisit alors la société comme pierre d'assise du processus d'individuation. Et l'on verra que celui qui cherche la révolution de la pensée hésite encore à prendre la parole par le Je. Par pudeur raisonnée, Borduas prend la distance nécessaire afin de se révéler sans trop se mettre à nu, et dans un jeu de narration il focalise sa jeunesse comme il regarde un tableau peint il y a longtemps, dans lequel il reconnaît pourtant un coup de pinceau oublié.

Remontons à la fin de septembre 1927.

Le jeune homme que je suis alors se rend à l'École des beaux-arts, qu'il connaît depuis le jour de son ouverture par Emmanuel Fougerat en novembre 1923, pour y saluer camarades et professeurs qu'il n'a pas revus des vacances, et s'inscrire aux épreuves du premier diplôme promis pour l'année scolaire qui s'avance.³⁰²

Près de l'escalier de l'école, il se fait interpeller et accepte un poste d'enseignant. Poste privilégié pour celui qui veut observer l'enfance des autres. Par ce chemin détourné, c'est tout le potentiel de l'enfance de

³⁰¹ Andrée Fortin, *Histoires de familles et de réseaux. La sociabilité au Québec d'hier à demain*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1987.

³⁰² Paul-Émile Borduas, *Refus global et autres écrits*, op. cit., p.84-85.

l'auteur qui lui sera révélé. Le potentiel créateur des enfants qu'il côtoie lui ouvre en fait toutes grandes les portes de l'automatisme. Au début des années 1930, Borduas n'est pas encore à l'École du meuble. Il travaille plutôt à l'externat d'un collège classique, au collège André Grasset et à la commission scolaire de Montréal. En plus des tendances européennes (fauvisme, cubisme et surréalisme), Borduas observe aussi les dessins de ses écoliers qu'il perçoit comme des œuvres originales. La liberté d'expression qui émane des dessins d'enfants lui confirme «que la route poursuivie mènera un jour à la victoire [...]».³⁰³ D'ailleurs un long paragraphe expose toute l'importance des enfants dans la découverte de l'automatisme. Au contact des croquis de ses petits élèves, Borduas désamorce les structures mentales qui ont construit son enfance, aux impératifs desquels il répondait jusqu'alors. L'art comme un vaisseau sombré dans l'abyme du rêve émerge, porté par le babil d'un langage nouveau, avec l'assurance d'une foi en un nouvel ordre.

Les enfants que je ne quitte plus de vue m'ouvrent toute large la porte du surréalisme, de l'écriture automatique. La plus parfaite condition de l'acte de peindre m'était enfin dévoilée. J'avais fait l'accord avec mon premier sentiment de l'art que j'exprimais alors à peu près comme ceci : «L'art source intarissable qui coule sans entrave de l'homme.» La confusion de cette définition d'enfant que je rappelle tout de même pour son opposition à toute idée d'entrave associée au travail créateur, exprime sentimentalement le besoin d'une extériorisation abondante. Dans le noble espoir de faire de moi comme de tout autre un esclave, avec la permission de ma confiance, on avait sabordé ça. Après un long naufrage, ce besoin primordial remontait à la surface. Mon comportement en fut modifié : il permit un nouveau contact plein de foi en la société d'hommes et de femmes à demi libérés.³⁰⁴

Nous sommes très proche ici de la thématique des *Demi-civilisés* de Jean-Charles Harvey. La résonance est encore puissante quinze ans après la publication du roman. Ce ne sera d'ailleurs pas dans ce seul espace que se

³⁰³ *Idem*, p.91.

³⁰⁴ *Idem*, p.92.

rejoindront Harvey et Borduas. Très sensible à la cause de l'éducation au Québec, Harvey fonde *le Jour* dans le but de promouvoir une réforme scolaire. Acteur du champ de l'éducation, Borduas découvre l'automatisme et se frappe à un système qui ne favorise aucunement l'expression du moi. Aussi ses *Projections libérantes* dénoncent les limites trop rapidement atteintes du développement de l'enfant. Il faut dire que depuis les années 1920, la conception légale de l'enfant connaît aussi une évolution. La loi d'assistance publique de 1921 donne à l'État un rôle nouveau par rapport à la protection des jeunes. Il est vrai que de régime libéral en régime unioniste, la route est longue avant que l'enfant n'atteigne un véritable statut juridique de «sujet de droit»,³⁰⁵ mais d'un régime à l'autre, c'est la progression de l'idée que l'enfant a droit à une protection, et qui affirme que la famille n'est pas obligatoirement le milieu le plus favorable à son épanouissement. Ce faisant on démocratise la société jusqu'à sa pierre d'assise qu'est l'enfance, et cette détermination illustre un pas supplémentaire vers la modernité, tout en favorisant l'émergence d'un espace imaginaire où l'enfant aura le droit d'expression.

Une pédagogie pour l'épanouissement de la personne

L'idée de réforme scolaire est dans l'air depuis de longues années avant que Borduas découvre l'automatisme. Aussi écrit-il qu'en octobre 1928, une «loi spéciale vient d'être votée. Elle transforme, de fond en comble, l'administration de nos écoles en la centralisant.»³⁰⁶ Pendant que Valdombre rugit contre toute réforme de l'éducation obligeant les cultivateurs à apprendre quelque science inutile à la culture de la terre, Jean-Charles Harvey propose la mise en application de la société de droit, dans laquelle l'enfant n'évoluerait plus que sous la seule responsabilité familiale. Ainsi, dans une perspective où le destin des hommes est intimement lié à celui des enfants, l'État aurait un devoir envers ses enfants.

³⁰⁵ Seule la loi 24 du 17 juin 1977 accordera ce statut aux enfants du Québec. Pour plus de détails, on pourra consulter Ginette Durant-Brault, *La protection de la jeunesse au Québec*, Montréal, Boréal express, 1999.

³⁰⁶ Paul-Émile Borduas, *Refus global et autres écrits*, op. cit., p.88.

Il est inutile de parler de réforme démocratique si l'on ne s'emploie d'abord et avant tout à l'éducation, c'est-à-dire, au perfectionnement de l'homme. Cela pour trois raisons :

1^e. La démocratie étant le gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple, il s'ensuit que chaque citoyen peut et doit être appelé à porter jugement sur les questions politiques, économiques et sociales, fonction incompatible avec une population d'illettrés;

2^e. En vertu du principe d'égalité de droit, qui est d'essence démocratique, l'instruction de l'enfant ne doit pas dépendre du compte de banque d'un chef de famille : elle appartient à tous comme la lumière du jour, et l'État doit la distribuer à tous les membres de la société, afin que tous entreprennent à chances égales le long voyage de la vie;

3^e. La première richesse, je dirais la seule vraie richesse de tout groupement humain, c'est l'homme, en sorte que l'État a pour devoir premier de le cultiver jusqu'à la limite du possible.³⁰⁷

Tout au long de la lente progression de la modernité québécoise, l'éducation marche en sourdine. Et l'exemple de Jean-Charles Harvey illustre bien le vœu de changement qui intègre un processus lent, mais certain. À travers son expérience personnelle, à partir des yeux des enfants, Borduas participe activement à une réforme de la pensée de l'homme sur l'homme. En concevant un modèle didactique qui cherche à faire exprimer le moi silencieux de l'être humain. Cette entreprise pédagogique qui allie automatisme et discours psychanalytique reflète en tout point la volonté d'un homme à mettre l'épaule à la roue pour un changement social profond.

Dans *L'entrée de la modernité*, Marcel Fournier³⁰⁸ souligne l'intérêt grandissant dans les années 1940 pour un renouveau de la pensée scolaire

³⁰⁷ Jean-Charles Harvey, *Les grenouilles demandent un roi*, Montréal, Éditions du Jour, 1943, p.113.

³⁰⁸ Marcel Fournier, *L'entrée dans la modernité*,

http://www.uqac.ca/zone30/classique_des_sciences_sociales/contemporains/fournier_marcel/entree_modernite.html

et de la conception de l'enfant. Comme le souligne Pierre Popovic³⁰⁹, en 1942 naît l'Institut de psychologie de l'Université de Montréal, où l'on a enfin accès aux travaux de Freud. En 1946, le père Noël Mailloux fonde, quant à lui, le Montreal Psychanalytic Club (MPC) où freudisme et thomisme se croisent en toute complémentarité. Il y eut à cette époque un débat ouvert entre le révérend père Marcotte et le fondateur du MPC. Chacun campant ses positions sur des lignes diamétralement opposées. Le premier gardait la vision conservatrice de l'enfant, proche de celle qu'avait élaborée le *Manuel des parents chrétiens* : l'enfant est un monstre à dompter, et l'école doit servir de levier pour l'endoctrinement. Le second optait pour une vision proche des personalistes et de la psychanalyse, et favorisait plutôt le développement de la personnalité, l'émancipation du moi.

Ce «renouveau pédagogique», auquel participent activement les nouveaux spécialistes que sont les psychologues et les psychopédagogues et qui n'est pas totalement indépendant de la faveur que connaît la philosophie personaliste dans les milieux intellectuels québécois, se manifeste d'une façon particulière dans l'enseignement de l'art, et entraîne la «découverte» des dessins d'enfants : exposition d'œuvres d'enfants à la Montreal Art Association, à l'École du meuble, à l'École des beaux-arts de Québec, au collège Notre-Dame-de-Grâce, à la Familiale, etc. Loin d'être considéré comme un «petit monstre qui dévore de toutes ses griffes et mord de toutes ses dents»³¹⁰, l'enfant apparaît comme «un poète, un poète instinctif» qui «engendre les objets les plus merveilleux, fruits de sa vive imagination, exprimé en des formes non apprises et récitées par cœur»³¹¹. De cette nouvelle conception pédagogique qui, «parce qu'elle vise à respecter la personnalité de l'enfant», est qualifiée par François Hertel, de «personaliste»³¹², Borduas est, dès la fin des années 30 et tout au long des années 40, un des plus actifs propagandistes.³¹³

³⁰⁹ Pierre Popovic, *La contradiction du poème*, op. cit., p. 95.

³¹⁰ R.P. Marcel Marcotte, s.j., «Autorité et liberté», *Collège et Famille*, vol. 1, no 5, novembre 1944, p.199.

³¹¹ R.P. Noël Mailloux, o.p., «La discipline au service de la personnalité», *L'enseignement secondaire au Canada*, vol. 28, no 1, octobre 1943, p. 8-25.

³¹² Maurice Gagnon, *Sur l'état actuel de la peinture canadienne*, Montréal, Éditions de l'Arbre, 1945, p.53.

³¹³ Marcel Fournier, *L'entrée dans la modernité*, op. cit., p.182.

Tout au long des pages des *Projections libérantes*, Borduas cherche, à partir de son expérience propre, à dénoncer la suprématie de la vision conservatrice sur le monde de l'éducation. On peut s'étonner d'ailleurs que ce grand acteur de la modernité s'inscrive dans l'univers autobiographique à partir de son expérience de pédagogue plutôt qu'à partir de son expérience de peintre.³¹⁴ Il faut dire qu'à la base de l'expérience de l'art, on trouve l'expérience de l'éducation. Et les *Projections* en leur sein portent également le mode d'emploi pour aborder l'art moderne. Et comme l'autobiographie de Chiniquy continue l'œuvre sociale de son auteur, celle de Borduas fait de même. On l'a exclu du champ pédagogique, il trouve moyen de perpétuer son enseignement.

La part pédagogique dans l'œuvre de Borduas est très présente, comme en témoigne «Manières de goûter une œuvre d'art» ou encore le petit lexique dont on se sert pour comprendre l'automatisme. Et c'est bien un pédagogue du monde de l'art qui appelle la modernité au pôle de la réception. Plus qu'un peintre, Borduas observe autour de lui une modernité qui avance à tâtons, une modernité qui marche à côté de soi et dont les pas ne sont jamais semblables au sien. La modernité souhaitée par Borduas est celle d'une révolution de la pensée qui débouchera, souhaite-t-il, sur une liberté totale d'expression. La volonté toute automatiste d'atteindre la liberté est une constante volonté de régénérer la pensée. Une œuvre pour Borduas est toujours une œuvre ouverte. À la façon d'un autobiographe qui ne peut théoriser sur sa mort, un artiste ne peut expliquer son œuvre parce que, comme la vie, elle est toujours en devenir. C'est aussi cette conception de la liberté ouverte qui l'oppose à Pellan. Les jeunes peintres montréalais, qui vivent la dynamique du processus en praxis, ont à choisir entre l'école cubiste et définie de Pellan, où l'école à faire et toujours ouverte des Automatistes³¹⁵. Il s'en suit qu'à

³¹⁴ Mais rappelons tout de même que c'est bien du champ académique ou pédagogique que l'on a rejeté, c'est aussi contre les adversaires de cet sphère spécifique qu'il s'attaque dans les *Projections*.

³¹⁵ Certes Borduas reconnaît la nouveauté qu'a amenée le cubisme dans l'art moderne et ne cache pas son admiration pour le talent de Pellan. Toutefois, pour le Maître de l'automatisme, le cubisme est déjà dépassé et répond d'un cadre limitatif. En cela, il est un frein à l'exploration illimitée des espaces intérieurs.

partir des positions des uns et des autres, c'est la gauche et la droite qui se positionnent, du moins est-ce l'avis de Borduas. Plus proche du surréalisme que du cubisme, Borduas oppose le statisme au mouvement, comme on le ferait de la mort à la naissance.

Pellan rejetait en bloc le surréalisme; pour nous il avait été la grande découverte. Pellan ne croyait qu'au cubisme qui déjà était, et une peu grâce à lui pour nous, sans mystère.

Violemment les jeunes prennent parti. Dans la violence des moins jeunes sont décapités qui désirent concilier l'inconciliable.

MAINTENIR GÉNÉREUSEMENT L'ACCENT sur la PASSION DYNAMIQUE ou
MAINTENIR SYSTÉMATIQUEMENT L'ACCENT sur la RAISON STATIQUE.

PERMETTRE aux EXPRESSIONS PLASTIQUES IMPRÉVISIBLES de NAÎTRE ou
MAINTENIR une CERTAINE EXPRESSION PLASTIQUE DÉFINIE.

ACQUÉRIR PASIONNÉMENT de NOUVELLES CERTITUDES en ENCOURANT tous les RISQUES ou
CONSERVER à tout PRIX les CERTITUDES d'un PASSÉ RÉCENT et GLORIEUX.

En somme la GAUCHE et la DROITE du mouvement contemporain, que le public confondait en un seul mouvement, se séparaient.

La gauche prenant conscience, la droite adopte une attitude défensive à notre endroit : les positions sont plus nettes. La réaction a eu le temps de revenir de sa surprise; la lutte s'engage à fond, sans rémission. La lutte tutélaire passionnée, aussi nécessaire à la vie de l'intelligence qu'elle peut l'être pour la vie des corps, est enfin engagée à Montréal. Souhaitons qu'elle ne cesse plus jamais.³¹⁶

³¹⁶ Paul-Émile Borduas, «Projections libérantes», dans *Refus global et autres écrits*, op. cit., p. 99-100.

La gauche de Borduas abolit la raison dans le processus de création. Comme chez Garneau, on est à la recherche de l'expérience qui livrerait le signe primitif. L'intention, l'arme de la raison est interdite dans la genèse mystérieuse de la création. Le moi tout intime de l'artiste s'émet alors sans entrave et lui révèle ses paysages intérieurs.

La route de l'expérimentation individuelle était ouverte. L'élève n'apparaissait plus comme une sac à tout mettre; mais comme un individu à un moment précis de son développement.

Il n'était plus une machine à reproduire, au service d'un maître quelconque, mais un homme intelligent cherchant les réponses à ses problèmes d'expression.

Il ne s'agissait donc plus de donner à l'élève le moindre, le plus étant exigé. Il ne s'agissait plus de lui apprendre en particulier tel ou tel truc de métier, lui permettant un jour de singer ceci ou cela, celui-ci ou celui-là; mais il s'agissait de lui permettre l'accès à l'expression intégrale.³¹⁷

Un moi matérialisé

Dans cette dialectique, c'est évidemment la voix personnelle, chère aux autobiographies, qui est sollicitée de tout cœur. L'œuvre du peintre est le moyen de découvrir ses abysses profondes et nombreuses, elle est aussi le témoin du parcours, comme un moi objectivisé. De cette pensée de la création se dégage évidemment une mystique de la matière dans laquelle l'artiste et son objet font corps dans une volonté de connaissance sensible.

La pâte du peintre est de même nature que l'argile du potier : une matière déjà fine, qui attend d'être affinée davantage. L'intervention de l'Homme dans cet univers, son rôle «sacré», c'est de participer à ce processus infini de transformation, de «participer», non pas en se situant dans une extériorité pour représenter le monde, mais en s'intégrant soi-même dans le Cosmos pour communier avec ce processus global de transformation.³¹⁸

³¹⁷ *Idem*, p.102-103.

³¹⁸ Jean Fisette dans Paul-Émile Borduas, *Écrits I, op. cit.*, p.245.

Saint-Denys Garneau cherchait un langage nouveau. De son côté, Claude Gauvreau produira une expression idiolectale en parfaite communion avec l'auteur, parce qu'elle sera expression pure; pure comme dans immaculée, vierge de toute intervention humaine. Homme dans la lettre, homme dans la cosmogonie littéraire, Gauvreau expérimente la connaissance sensible du son, tout en créant une poésie avec «des mots premiers comme à peine sortis des choses»³¹⁹ dirait Saint-Denys Garneau. Comme le note Fisette, la matière chez Borduas c'est la pâte, et à l'instar de l'enfant de Garneau qui joue dans sa chambre avec les mots interdits aux adultes, la pâte de Borduas est son expression dans ce qu'elle a de plus intime. C'est une expérience du moi objectivée dans le modelage de l'expression pure. Comme l'acte sexuel qui au bout de son effort libère une énergie pure, l'action de créer devient charnelle et engage tous les sens dans la passion de saisir au vol une parcelle de ce moi expulsé.

Joie cérébrale de faire craquer la toile sous le poids de l'objet peint, joie charnelle, visuelle, de plus en plus précise : un seul et même désir : posséder l'impossédé, réaliser la plénitude émotive du présent sans cesse plus exigeante.³²⁰

Retour au pays natal dirait Césaire, retour au pays de l'enfant poète rétorquerait Garneau en s'écriant librement:

Joie de jouer! Paradis des libertés!³²¹

Art et littérature

Dans cette expression ludique, c'est aussi la modernité québécoise qui s'élanche sous le ton de l'intimité. Le bonheur de transformer la matière comme un magicien, comme un enfant occupé à créer le monde dans une chambre interdite à l'adulte. Voilà une forme d'expression nouvelle qui dégage la responsabilité de l'artiste de s'en tenir obligatoirement aux

³¹⁹ Saint-Denys Garneau, «À Robert Élie, Sainte-Catherine, septembre 1936» dans *Lettres à ses amis, op. cit.*, p.227.

³²⁰ Paul-Émile Borduas, «Projections libérantes» dans *Refus global et autres écrits, op. cit.*, p.104.

³²¹ Hector de Saint-Denys Garneau, *Poésies, op. cit.*, p.36.

modalités représentatives de l'expression. La magie, l'amour et les désirs permettent en effet de transcender la perception utilitaire de l'art. Et l'autobiographie de Borduas est un formidable parcours qui conduit le lecteur à saisir l'art tel qu'il se crée maintenant, sur le canevas des Modernes. Année après année, on suit l'évolution des étudiants inscrits à l'École du meuble de Montréal où Borduas dispense son enseignement. Les *Projections* guident ainsi le lecteur vers une démarche surrationnelle dans son approche de l'art. Parmi les découvertes étonnantes, qui attendent l'étudiant et le lecteur, figure le lent saisissement du monde objectif par l'homme.

Les élèves étaient frappés, par exemple, de constater que la perspective (qu'ils étudient en vingt leçons) avait mis seize siècles à se définir; l'idée même de cette figuration savante de l'espace venant qu'après l'apparent épuisement des projections immédiatement liées aux expériences tactiles. Ils étaient intéressés à cette découverte des impressionnistes : la lumière objective. Ils étaient étonnés que les cubistes aient pu mettre en évidence les réalités strictement particulières au tableau, dans des harmonies parentes mais indépendantes de la vraisemblance visuelle du monde, Ils étaient affolés de constater que l'objet d'art pouvait alors exprimer dans des raccourcis vertigineux l'expérience émotive des siècles passés (Duchamp); que le tableau pouvait être le langage des plus mystérieuses analogies!³²²

La découverte des cubistes qui recentre l'art dans son propre cadre expressif est aussi une reconnaissance de l'art comme expression autonome. On ne peint plus comme souhaitait G.E. Marquis au chapitre précédent dans le seul but de représenter des scènes héroïques, on peint simplement pour faire avancer sa propre démarche artistique. À sa façon l'expression littéraire automatiste répond également de cette volonté de sortir du cadre trop restreint du représentatif. Les jeux de formes et de langages se multiplient chez Gauvreau ou chez Thérèse Renaud entre autres auteurs. Et si Garneau dans les années 1930 pouvait dire «Mes enfants vous dansez mal», force est d'admettre que parmi les signataires du *Refus global* se

³²² Paul-Émile Borduas, «Les projections libérantes», dans *Refus global et autres écrits*, op. cit., p. 27.

trouvent des femmes qui ont relevé le défi de jouer dans l'espace à la manière des Modernes.

Mais si Borduas escorte ses étudiants et ses lecteurs dans la forêt des Automatistes, s'il conçoit l'art comme un moteur de recherche qui se justifie par lui-même, s'il pense que l'art est un fantastique laboratoire où la recherche de soi se fusionne à celle de l'avancement artistique, que pense-t-il de la littérature? La réponse à cette question demeure ambiguë. Certes la littérature doit également obéir à la dynamique extraordinaire offerte par la «responsabilité entière» et surtout elle doit faire fi de «l'exécrable orgueil catholique»³²³ qui n'agit que comme frein à la liberté. De plus, son appréciation d'une pièce de Gauvreau démontre que l'autobiographe accorde à l'expression littéraire les mêmes avantages qu'à l'art plastique.

Claude Gauvreau jouait sa pièce «BIEN ÊTRE». De la foule de nos amis qui étaient là, cinq à peine (en dehors du groupe) sortirent intacts de mon admiration.³²⁴

Cette appréciation de la pièce de Gauvreau démontre toute l'ouverture dont fait preuve Borduas dans son rapport avec d'autres formes d'art. Cependant, les premières pages de l'autobiographie révèlent une autre facette de l'auteur. La littérature ne jouirait pas, chez lui, des mêmes privilèges auxquels ont droit les arts graphiques. Comme si l'art et la littérature ne puisaient pas leur inspiration aux mêmes sources intérieures.

Je tenterai cette troisième expérience d'écriture. Certes, on la trouvera maladroitement comme si le français n'était plus bon qu'à de vains plaisirs littéraires! Comme s'il lui était maintenant interdit d'exprimer l'espoir, la crainte, la certitude, l'amour et la réprobation la plus primaire!³²⁵

La dernière partie de la citation est en somme l'annoncé programmatique du livre de Borduas : «réprobation» contre la société, «amour» de l'enseignement, «certitude» d'un changement amorcé, «crainte» des effets sur les déclencheurs

³²³ *Idem*, p.120.

³²⁴ *Idem*.

³²⁵ *Idem*, p.82.

de la révolution et enfin «espoir» en la jeunesse et en la réussite. Mais la proposition centrale nécessite qu'on s'y arrête un peu, «comme si le français n'était plus juste bon à de vains plaisirs littéraires!» Cette phrase assassine du Maître automatiste laisse songeur. D'abord, «les vains plaisirs littéraires» touchent l'ensemble de l'acte littéraire. Tant le pôle de l'émission que celui de la réception sont en effet interpellés ici. Et d'une certaine manière, l'attaque est davantage ressentie à la réception, puisque c'est à cette extrémité que le plaisir se fait le plus suave. Mais dans cette sentence, l'écrivain n'est pas épargné, puisque, dans et par son labeur, il atteint également un plaisir certain. Pourtant, comme le peintre, l'écrivain laisse guider sa plume par l'inspiration, laquelle voisine les limbes intimes des espaces intérieurs secrets, là où les parcelles du moi appellent la délivrance artistique. Mais la formule qui rend les plaisirs littéraires coupables, (quel paradoxe pour un Automatiste), démontre à notre avis que le champ littéraire pour Borduas n'a pas encore atteint à ses yeux la maturité du champ des arts graphiques, dont les *Projections* sont un formidable portrait. Là où il amène l'art, Borduas n'accepte pas d'y conduire la littérature. Son autobiographie en est la preuve, elle garde sa fonction utilitaire, hors du plaisir des mots, là où les passions ont besoin du support de la raison, comme un paradoxe existentiel. Et peut-être faut-il être conscient que le projet autobiographique porte en son sein la fiction, pour qu'en littérature les passions et la raison se fusionnent dans une recherche esthétique qui libère le moi. Le cas échéant, il faudra attendre que le corps littéraire dans son ensemble ait reconnu la valeur de ses œuvres de fiction.

Quatrième chapitre

L'autobiographie romanesque

Modernité et américanité

Dans la foulée du manifeste du *Refus global* et tel que Borduas l'avait annoncé dans ses *Projections libérantes*, rien ne peut plus arrêter le mouvement de modernisation de la société québécoise. La lancée est telle que Jean-Paul Desbiens qualifiera de «débâcle» le dégel provoqué par la Révolution tranquille, auquel dégel d'ailleurs il ne sera pas peu fier d'avoir contribué.³²⁶ La société est en pleine mutation et les clercs de la modernité entendent déposer les pierres de cette société nouvelle sur le laïcat dont la devise valorise l'action, la liberté et une nouvelle approche de l'histoire.

Des autobiographes comme Claude Jasmin se rappellent des années 1940-1950 comme d'une époque marquée par le foisonnement des idées et l'engagement des champs artistiques pour la démocratisation de l'état québécois. Les contestataires et les réformateurs sont à cet égard vus d'un bon œil par une jeunesse en manque de modèles. Le champ de l'art est en pleine ébullition.

Les dernières nouvelles : Borduas quitterait New York pour s'installer à Paris. Le jeune Riopelle réussissait énormément là-bas. Il devenait un peintre très coté. Un petit gars de la rue de Lorimier! C'était donc possible? François Hertel avait défroqué des Jésuites. Alfred Pellan démissionnera des Beaux-Arts. Le poète Gauvreau avait expédié un autre méchant pamphlet contre le critique d'art Paul Gladu. On avait lu le premier recueil de Roland Giguère.³²⁷

Roland Giguère, celui par qui advient *l'âge de la parole*, celui qui porte la double identité des promoteurs de la modernité : peintre et poète. Les artistes découvrent des avenues encore inexplorées et proposent au public des références originales. Aussi les lectures des jeunes citadins sont celles d'un peuple qui découvre de nouvelles voix pour expliquer le monde, des lectures qui balayaient les voix d'hier. La vie se vit au présent et les jeunes ont foi en l'avenir et aux nouvelles formes d'expression. Dans un autre

³²⁶ Jean-Paul Desbiens, *Sous le soleil de la pitié*, op. cit. p. 9.

³²⁷ Claude Jasmin, *Sainte-Adèle-la-Vaisselle*, Montréal, la Presse, 1974, p.26.

passage où la jeunesse se solidarise avec les défenseurs de la modernité, Jasmin prend le ton d'un Borduas. Là où celui-ci aurait dit «Place à la magie» celui-là écrit «Place à la science.»

Finis les vieux mythes québécois et romains. Nous déambulions maintenant dans un vaste cimetière. Place à la science. Relisons Freud! Tout s'explique. [...] François Hertel sort de chez les Jésuites. Une grande honte! On parlait de lui en conspiration dans les corridors du collège Grasset. Quel subversif! Dehors. Comme on avait mis à la porte, École du Meuble, Paul-Émile Borduas. [...] Dehors. Dehors les penseurs dissidents. [...] Allez, ouste, sordides bonshommes qui osez contester le bel ordre établi. [...] Mais nous allons grossir nos rangs, jeunes turbulents. Attendez un peu, nous vous vengerons, Hertel et Borduas!³²⁸

Il semble que dès le début des années 1950, dans certains foyers québécois, la révolution culturelle soit déjà enclenchée. Les jeunes se détachent progressivement de la société naturelle qu'est la famille et visent de nouvelles valeurs. Exemple d'un renversement, Chiniquy qui défroque est un scandale national, Hertel qui abandonne les ordres trouve des supporters, véritable victime qu'il est d'une société trop rigide. L'éclatement de la famille propose aussi une lecture d'une société en pleine mutation. Du noyau identitaire qu'elle était, du clan que l'on devait protéger contre toute forme d'attaque extérieure, voilà que c'est de l'intérieur qu'elle subit les pires coups. Analysant la période 1940-1960, Maurice Arguin confirme que la production romanesque québécoise exprime la famille non plus comme une valeur-refuge, mais comme un instrument de domination.³²⁹ Il va sans dire que ce déchirement de la famille laisse des traces également dans les autobiographies qui rappellent cette période. Du moins, est-ce vrai pour les auteurs nés en ville. Pour Jasmin, la mort de Dieu le père est associée à l'homicide du père. D'une pierre deux coups, deux valeurs-refuges sont

³²⁸ *Idem*, p. 101.

³²⁹ Maurice Arguin, «Aliénation et conscience dans le roman québécois (1944-1965)» dans Fernand Dumont, Jean Hamelin et Jean-Paul Montminy, *Idéologies au Canada français 1940-1976*, Québec, PUL, 1981, p.85.

jetées par-dessus bord. Et la violence de la scène est accentuée par le style direct aux phrases courtes et assassines.

Briser les statues. Le monde enfin naissant de la raison, le monde d'un positivisme agressif s'offre à nous. [...] Il faut tout jeter par terre à dix-huit ans, n'est-ce pas? «Écoute, le père, tu me ferais plaisir de bien comprendre que toutes les sornettes religieuses ne sont que fumisterie « romaine », tromperies calculées et niaiseries pour populations arriérées!» Papa se détourne, le cœur gros. Je le tue. Oui, Malraux, il faut tuer son père. Je le tue! Orphelin tout à fait!³³⁰

La jeunesse urbaine avait soif de liberté et de raison, sentait le besoin d'exprimer un monde qui lui ressemble. Or, malgré tous les paramètres qui orientent l'avenir du Québec dans une voie de la modernité, il semble que le discours dominant ne s'ajuste pas et se laisse couvrir de l'ombre de *Menaud* : Au pays de Québec rien n'a changé. Pourtant l'urbanisation, l'industrialisation et le passage à l'ère de la consommation ne sont plus des projets d'avenir, elles sont là et s'imposent à tous. La culture des voisins du sud pénètre de partout, la radio et le cinéma ouvrent vers des imaginaires nouveaux, permettent aux écrivains de nouvelles approches littéraires et construisent des publics plus larges. La reconnaissance populaire et la rapide adhésion aux technologies nouvelles créent de leur côté des héros populaires, exactement comme la télé le fera un peu plus tard. À cet égard, Claire Martin et Félix Leclerc figurent parmi les autobiographes qui ont marqué la radio de leur époque. Un peu comme dans les *Illusions perdues* de Balzac et dans *L'éducation sentimentale* de Flaubert, où l'entrée en littérature des héros consiste en la saisie des mécanismes sociaux de la ville, le passage de Félix Leclerc comme animateur de radio coïncide avec son entrée en ville. Entrée d'autant plus remarquée qu'il a l'impression d'appartenir à une catégorie de gens privilégiés.

Sans que jamais j'y aie pensé, sans que je l'aie demandé, il me fut donné à moi, lièvre des lointaines savanes, de

³³⁰ Claudé Jasmin, *Sainte-Adèle-la-Vaisselle*, *op. cit.*, p.100.

pénétrer tout d'un coup, sans préparation, dans ce monde que je croyais inaccessible et réservé au très petit nombre d'élus : le monde des lièvres-artistes.³³¹

La radio offre aussi une forme de démocratisation de la culture. Un public sans instruction a dorénavant accès dans son salon à une culture plus vaste, une culture dont les héros partagent le quotidien des gens. Les livres évidemment nécessitent un minimum de savoir, un minimum de temps à consacrer et souffrent par conséquent d'un déficit de popularité par rapport aux médias électroniques. Adrienne Choquette livre d'ailleurs une anecdote dans une enquête qu'elle mène auprès de plusieurs écrivains québécois. La scène se déroule au milieu des années 1930, elle met en lumière l'étonnante rapidité à construire la réputation d'un animateur de radio, intime de son public; et situe l'écrivain dans un univers opaque, inaccessible à une large tranche de la population.

Il y a deux ou trois ans, il m'arriva de prononcer le nom de Jovette Bernier devant une paysanne. Comme elle n'avait pas l'air de connaître la poétesse-romancière, je m'étonnai.

-Comment! Vous ne savez pas qui est Jovette Bernier?

-Jovette Bernier...

-Mais voyons, à la radio...

-Vous voulez dire Jovette de «Bonjour Madame» et celle de l'*Illustration*?

Son visage s'éclaira brusquement d'un large sourire.

-En ce cas! Mais bien sûr que je sais qui est Jovette. Tout le monde d'ici vous répondra la même chose, du reste. Son prénom nous est même si familier que nous oublions parfois son nom de famille.³³²

La radio et le cinéma ne font pas qu'offrir des vitrines nouvelles aux gens de lettres, la nouveauté qu'ils représentent participe aussi à la modernité qui se conjugue ici avec l'américanité. Une américanité d'ailleurs que l'on sent inévitable, dont les charmes ne renvoient plus au spectre du danger. Au

³³¹ Félix Leclerc, *Moi, mes souliers*, Montréal, Fides, 1967, p.33.

³³² Adrienne Choquette, *Confessions d'écrivains canadiens-français*, Notre-Dame-des-Laurentides, Presses Laurentiennes, 1976, p. 29.

contraire, on doit s'inscrire dans une vie américaine dont on accepte les risques, «reconnaître l'américanisation de la société, dira Popovic, vivre avec elle, la dire et la penser, comportent des risques qu'il faut courir.»³³³ L'insouciance de la jeunesse aidant, l'américanisation des mœurs pénètre avec douce assurance.

Les rythmes qui font danser les jeunes états-uniens s'immiscent dans les mœurs de la jeunesse québécoise et rivalisent avec ceux des aînés; connaître des chansons anglaises est une activité désormais valorisée. Fracture saisissante d'ailleurs entre la jeunesse des années 1940 et leurs parents. Alors que la mère de Claude Jasmin s'assied au piano pour chanter «Rêves d'amour, rêve d'un jour»³³⁴, les jeunes se laissent charmer par le boogie-woogie. Or, si le clergé avait su profiter au XIXe siècle des médias écrits pour promouvoir les rites sacrés, cette fois, il semble que la dynamique des médias électroniques lui échappe. Certes, le chapelet diffusé quotidiennement à la radio démontre que le champ sacré exploite à sa mesure les nouveaux médias, mais il semble que les mœurs états-uniennes, qui s'infiltrèrent par la danse et la chanson, ont le pouvoir de changer le monde. «Peu à peu, dira Jasmin, les autorités religieuses finiront par s'apercevoir que la danse populaire est devenue un besoin impératif; elles mettront, à notre disposition, la salle de l'École Supérieure Saint-Viateur.»³³⁵ Le clergé démontre donc une certaine souplesse face à l'expression des goûts étrangers à la culture québécoise. On ne peut évidemment généraliser à partir de l'expérience d'un jeune Montréalais de la Petite Patrie, en revanche, si le clergé ne fait pas preuve d'ouverture partout au Québec, il est convenu de noter que le monolithe du champ sacré tend à s'effriter.

Cette érosion du monolithisme idéologique commence à se manifester à la fin des années 40. 1948 est une date importante dans le dégel québécois car elle voit paraître le *Refus global* qui exprime la révolte des poètes, des artistes qui veulent faire sauter le poids des contraintes

³³³ Pierre Popovic, *La contradiction du poème*, op. cit., p. 92.

³³⁴ Claude Jasmin, *Pointe-calumet boogie-woogie*, Montréal, la Presse, 1973, p. 76.

³³⁵ *Idem*, p.83.

et du conformisme de cette société close et sclérosée. Ce texte est animé par une recherche de liberté, une affirmation du droit à la dissidence, à l'originalité, à la création. Il exprime une révolte, un refus et une critique de la tradition du conservatisme.³³⁶

Vers une démocratisation du moi

Ces scènes qui se déploient dans la trilogie autobiographique de Jasmin démontrent en somme que la société vit des refontes dont les impacts déstabilisent l'individu en son noyau le plus intime. L'américanisation des mœurs est ainsi ressentie dans chacune des cellules qui forment la société. «Au demeurant, l'américanisation de la société est convertible en américanité de l'individu.»³³⁷ Individu et société sont en marche vers la libération des mœurs et toutes les sphères d'activités sont apparemment conviées à y participer. Les scènes du quotidien ne sont à cet égard qu'une illustration de ce que l'on promeut ailleurs. Et le rôle joué par les intellectuels québécois est des plus déterminants pour le succès de cette tranquille entreprise révolutionnaire. Leurs actions auront comme effet de légitimer la démocratisation du moi et de la société. Si les actions catholiques avaient proposé des plateformes où l'on pouvait échanger, l'approche des années 1960 amène l'intellectuel à préciser son action en engagement. Et dans cette voie de l'engagement, des agents, comme les citélibristes ou la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, s'emploieront à remodeler le discours social basé cette fois sur la raison.

L'action rationnelle suppose une *conscience* de soi, conscience des finalités poursuivies et des moyens, conscience de l'extérieur comme mû selon des lois susceptibles d'être découvertes par l'observation et la réflexion. De là l'essentiel d'une pensée formée et informée, une pensée encline à la réflexion critique et disposant d'information en conséquence. Ce sera en fonction de ces deux objectifs hiérarchiquement subordonnés en importance que s'emploiera la revue : prise de conscience et faits à l'appui, contenant et

³³⁶ Denis Monière, *op. cit.*, p. 309.

³³⁷ Pierre Popovic, *La contradiction du poème, op. cit.*, p.89.

contenu de la *Raison*, celle-ci en marche au travers de toute une société.³³⁸

On voit d'emblée l'intérêt de faire intervenir au profit de notre réflexion le champ intellectuel. La pensée savante s'énonce comme une conscience de soi, l'action pour libérer ses compatriotes émane d'une saisie de sa propre condition. Affirmer cette condition, c'est déjà s'opposer à ce qu'elle représente, c'est aussi pour les intellectuels proposer une solution de rechange, hors du cadre établi. Et la consécration de l'intellectuel, sa reconnaissance dans la société aura comme corollaire la reconnaissance de cette voix qui dit Je.

La consécration du champ intellectuel

Pendant que le pouvoir politique continue d'appuyer son discours en valorisant le Québec paysan, un discours pourtant de moins en moins représentatif de la réalité, de jeunes intellectuels se portent en faux et décrient cette discordance, vécue comme un frein dans l'évolution de la société québécoise. Guidés par le père Georges-Henri Lévesque, les étudiants de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval (FSS) apprennent à analyser la société québécoise qui leur est contemporaine, d'une manière complètement différente de la vision qu'impose Maurice Duplessis, en plus de se dissocier de l'histoire systémique de Lionel Groulx. Un conflit devenait dès lors imminent. Les autorités religieuses et politiques feront l'impossible pour éteindre le feu de la connaissance scientifique, trop proche, selon elles, d'une poudrière. Les pressions sont telles que par trois fois le Père Lévesque sera convoqué à Rome pour subir autant de procès. Marcel Fournier suggère d'ailleurs à cet égard que

celui qui tente de démontrer que la société québécoise est devenue industrialisée et urbanisée court aussi ce risque d'être identifié comme «ennemi du régime», car il détruit du même coup la représentation clérico-nationaliste qui a dominé depuis la seconde moitié du 19^e siècle.³³⁹

³³⁸ André-J. Bélanger, *Ruptures et constantes*, op. cit., p. 75.

³³⁹ Marcel Fournier, *L'entrée dans la modernité*, op. cit., p.130-131.

Il s'agit donc d'un bloc extrêmement bien ancré contre lequel les sociologues de la modernité ont à s'attaquer. Et Marcel Rioux confirme l'importance du rôle de l'Université Laval dans l'entreprise de reformuler la société québécoise.

il n'est pas faux [...] de dire que c'est la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval (sociologues et économistes) qui a constitué, à la fin des années 1940 et pendant les années 1950, le centre de contestation le plus cohérent : à eux sont venus se greffer des revues – *Cité libre* est l'exemple le plus évident-, des mouvements- l'Institut canadien des affaires publiques par exemple- où se trouvaient des intellectuels, des professeurs, des syndicalistes, des journalistes et des politiciens libéraux. S'inspirant d'analyses économiques et sociologiques du milieu québécois et de leur connaissance d'autres démocraties occidentales, ces mouvements et individus entreprirent la critique systématique de l'idéologie de conservation ainsi que de la culture québécoise.³⁴⁰

Cette contestation qui provenait d'une institution subventionnée n'allait pas rester sans réponse de la part des dirigeants. En 1949, la Faculté des sciences sociales appuie les travailleurs d'Asbestos dans leur célèbre grève. L'année suivante, le Gouvernement décide de couper les vivres à la FSS en retirant la subvention qu'il lui accordait depuis 1943. Ce détail historique a le mérite de démontrer à la fois la volonté qui anime les partisans du changement, tout en illustrant la crainte que ressent le pouvoir politique à l'égard de ces mêmes acteurs. En agissant de la sorte, le pouvoir politique confirmait bien malgré lui l'avancement de l'intellectuel québécois, dorénavant prêt à mettre au service de la collectivité les lumières acquises dans un champ qui se constitue sur de solides bases. Il faut dire aussi que le pouvoir politique sent bien qu'une frange de l'intelligentsia radicalise ses positions et qu'il a tout intérêt de mater les trouble-fêtes.

La radicalisation du mouvement syndical et la grève de l'amiante en 1949 portent la contestation intellectuelle sur le plan social et économique et constituent un tournant de la pensée sociale au Québec, car c'est dans

³⁴⁰ *Idem*, p.129-130.

ce combat syndical que commenceront à se regrouper les premières forces de la gauche québécoise.³⁴¹

On peut donc voir dans la décision de couper les subsides à la FSS une forme de reconnaissance de son pouvoir de changer les institutions. Un autre indice de la vigueur du champ intellectuel, et de son utilité pour la collectivité, ressort au moment de la modernisation de l'état, à la suite de la victoire de l'équipe de Jean Lesage. Plusieurs spécialistes formés par l'enseignement du père Lévesque trouveront en effet des postes clés au sein de l'équipe du changement. À tel point que l'on pourrait proposer que les grands axes de la Révolution tranquille ont été dessinés par la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval.

La présence de ces «nouveaux» spécialistes, pour la plupart formés à l'Université Laval (67%), semble d'autant plus déterminante que ce sont dans les ministères où ils travaillent que sont conçues ou appliquées les plus importantes réformes que le gouvernement s'est engagé à réaliser et qui caractérisent la «révolution tranquille».³⁴²

Parmi les «nouveaux spécialistes» figure Fernand Dumont, un des sociologues les plus marquants de sa génération. Il a aussi l'intérêt de participer à une autre tribune intellectuelle fort en vue celle de *Cité libre*. Fin observateur, proche du personnalisme, Dumont développe une pensée qui consacre la personne et la culture dans un rapport de production mutuelle, de rayonnement et d'appartenance réciproques. Dans un texte de 1958, il relève quelques «obstacles à la prise de conscience chez les Canadiens français». Il y accuse le discours historiciste et systémique de Groulx d'être à l'origine d'un manque de prise de conscience de l'individu québécois. L'histoire fleuve de Groulx ne répond pas selon Dumont à la complexité de la société contemporaine. Au contraire, elle agit comme un discours en décalage, un récit mythique qui ne fait que solidariser une collectivité dans un destin unique. La définition du Québécois telle que proposée par Groulx serait surannée :

³⁴¹ Denis Monière, *op. cit.*, p. 309.

³⁴² *Idem*, p. 136.

La définition de nous-mêmes, qui devrait être aussi celle de cette société dans laquelle nous vivons, n'est pas faite pour nous, elle est un vain héritage, une lumière qui n'éclaire plus nos consciences d'aujourd'hui.³⁴³

Cet article de Dumont est au cœur du problème que nous nous sommes posé en début d'étude. D'ailleurs, le sociologue amorce sa démonstration par une genèse de la subjectivité, en mesurant l'impact qu'a sur le sujet son éveil au monde.

Prendre conscience de soi, c'est la plus profonde des révolutions intellectuelles : puisque c'est cesser de se fondre dans le monde des choses et dans le milieu social.³⁴⁴

Pour expliquer les difficultés que rencontre l'être canadien-français à prendre conscience de lui-même, (et doit-on le rappeler sans prise de conscience de soi, l'autobiographie est un vain projet), Dumont expose que le décalage entre le récit du moi collectif et sa véritable essence ne se renvoient aucunement la même image. Avant de se saisir sujet, l'être se fond dans une société et la laborieuse conquête de soi est marquée par la difficile conquête du monde collectif. Thèse majeure dans la pensée dumontienne, l'homme est lié à une culture, et même s'il arrive à s'en détacher, elle demeurera tout de même pour lui un univers de référence. Toujours porte-t-il en lui sa propre culture. Borduas lui-même, malgré son immense travail à explorer les paysages du moi, malgré son labeur à livrer au monde les quelques parcelles de son univers intérieur, avouera l'emprise du collectif sur son être.

Durant des années je m'étais cru dégagé de tout esprit nationaliste, aujourd'hui je me retrouve à penser que si je puis atteindre un certain ordre international ce n'est que dans un enracinement progressif dans le milieu où j'ai œuvré depuis quelques années.³⁴⁵

³⁴³ Fernand Dumont «De quelques obstacles à la prise de conscience chez les Canadiens français» dans Yvan Lamonde, *Le rouge et le bleu, op. cit.*, p.521.

³⁴⁴ *Idem*, p. 516.

³⁴⁵ Paul-Émile Borduas, dans Pierre Popovic, *La contradiction du poème, op. cit.*, p.168.

Le milieu à partir duquel le sujet prend conscience demeure toujours son milieu de référence, il porte le poids de son éducation, de sa culture, de ses valeurs et de son histoire. Or l'histoire telle que véhiculée par Lionel Groulx déplaît souverainement à Fernand Dumont parce qu'elle construit, selon lui, un passé collectif à sens unique, comme si les Anciens avaient combiné leurs actions dans le seul but de construire le Québec des années 1950. Habités à un cadre systémique où chaque intervenant a son rôle à remplir, où chaque paramètre contribue à la cohérence d'un ensemble prédestiné, les historiens catholiques ont recréé la dynamique qu'ils connaissaient, une dynamique qui situe l'être humain dans un continuum messianique. Dumont opine qu'un passé chargé d'une mission crée un homme agglutiné à un devenir limité, dont la seule logique d'action possible est de perpétuer la mission. Se référant à la France comme d'un exemple à suivre, Dumont écrit :

Le passé de la France, pour un jeune Français, n'est pas un système : c'est un foisonnement de valeurs dans lesquelles, qu'il soit un disciple de Jaurès ou de Barrès, il retrouvera devenu homme, les racines multiples de ses propres fidélités. Tous les problèmes sont possibles à partir d'une histoire qui n'est pas systématique, et c'est ce qui permet un âge adulte en santé spirituelle.³⁴⁶

On a bien vu que l'Histoire officielle au Québec gomme la dissidence interne. Chiniquy n'appartient plus à l'histoire du Canada français. Quant à Amédée Papineau qui rejoint les rangs de Chiniquy, s'il est retenu par l'Histoire officielle, c'est surtout parce qu'il appartient à une illustre famille. Mais son rôle est marginalisé et ses écrits oubliés.³⁴⁷ Ce type de discours historiciste éveille, selon Dumont, le jeune Canadien a une conscience qui le freine dans ses élans par excès de fidélité aux ancêtres. Prendre

³⁴⁶ Fernand Dumont «De quelques obstacles à la prise de conscience chez les Canadiens français» dans Yvan Lamonde, *Le rouge et le bleu, op. cit.*, p.518.

³⁴⁷ Dans ses *Mémoires*, Groulx décline en effet le réseau familial des Papineau, de Louis-Joseph à Henri Bourassa. Dans ces pages, Amédée Papineau reçoit des lettres de son frère, exilé avec son père. Jamais Groulx ne laisse entendre qu'il existe une véritable correspondance entre Amédée et ses parents. Aucune réponse n'est en effet citée. Encore plus, par les extraits choisis, le mémorialiste donne à penser qu'Amédée n'aide aucunement la famille. Délibérément, Groulx décide de ne laisser aucune trace de la pensée d'Amédée Papineau. C'est pourtant de ce même Papineau dont Georges Aubin écrira dans la préface aux *Souvenirs de jeunesse* : «Amédée Papineau fut sans doute l'intellectuel le plus libre-penseur le plus important du siècle dernier, avec son cousin Louis-Antoine Dessaulles.» Amédée Papineau, *Souvenirs de jeunesse, op. cit.*, p.13.

conscience de soi, doit-on le rappeler, c'est aussi s'objecter à une collectivité en affirmant un Je. C'est cesser de se fondre dans la masse, disait Dumont un peu plus haut. Il en va de même pour la conscience historique.

L'œuvre de François-Xavier Garneau, l'œuvre de Lionel Groulx détachaient le Nous d'un plus grand ensemble, et ce faisant, elles *individuaient* un nouveau Nous auquel il devenait plus facile de s'identifier. Mais dans cette portée discursive, le moi se perd au cœur du Nous, puisque le destin de la collectivité prime sur celui de l'individu. Or ce système place l'être d'aujourd'hui dans un refrain toujours en retard par rapport au moment présent. Il faut donc que la conscience historique inscrive l'être moderne dans son discours. Aussi, Dumont ajoutera-t-il, «la conscience historique n'est pas à moi, elle est rigoureusement moi.»³⁴⁸ Proposition plus que pertinente dont nous tirons un calque, le récit que l'autobiographe fait de lui-même, n'est pas qu'une œuvre littéraire hors du moi, elle incarne rigoureusement ce moi.

Dumont n'est pas le seul citélibriste dont la démarche vise à donner à la personne une liberté de choix dans la prise de conscience et l'action. À sa manière Pierre Vallières dénonce aussi un discours social monolithique qui écrase toute prétention à la prise de conscience du sujet. Plus radical, Vallières puise son inspiration chez Mounier, mais aussi chez les existentialistes, et fait de la dissension le vecteur principal d'une prise de conscience de soi, mais surtout, il fait glisser l'action dans l'engagement. Du moins, est-ce ce que font ressortir Stéphanie Angers et Gérard Fabre, à la suite de leur lecture d'un article de Vallières.

La citation que Vallières emprunte au mahatma est extraite de l'ouvrage de Mounier, *Le personnalisme*, où il puise l'idée suivant laquelle «la personne [...] prend conscience d'elle-même, non pas dans une extase, mais dans une lutte de force [...]» (*Cité libre*, août-septembre 1963 : 20) Vallières rejoint le terrain de l'engagement sous l'égide de Mounier, mais il cite aussi Sartre, Camus

³⁴⁸ *Idem*, p. 518.

et Merleau-Ponty. Les existentialistes s'accordent pour voir dans l'engagement une pratique sous-jacente chez tout individu : «C'est l'abstention qui est illusoire.» À leur suite, Vallières rend cette notion incontournable : «Refuser l'engagement, c'est refuser en fait la condition humaine». ³⁴⁹

Les années 1930 et 1940 sont marquées par l'action, il est possible que cette pulsion de vie se traduise dans les décennies suivantes par l'engagement. C'est à tout le moins ce que souhaite Vallières, on se saisit soi-même dans la lutte et l'engagement. Or la prise de conscience de soi nous paraît comme le modèle réduit d'une prise de conscience du Nous, un Nous qui peut épouser parfois le grand tout national ou universel, et parfois un Nous ramené à la constitution d'un champ spécifique. Il nous est avis que le champ intellectuel au Québec s'est solidarisé et légitimé dans la lutte qu'il mena pour le grand tout québécois. Les jeunes gens de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval et les collaborateurs de *Cité libre*, entre autres, ont contribué de façon exemplaire à la constitution et à la légitimation de ce champ. La conscience s'élabore dans la dissidence et la confiance s'acquiert dans l'action. Yvan Lamonde appuie d'ailleurs sur le rôle primordial de la confiance en soi dans le processus du détachement de l'intellectuel : «L'intellectuel se définit par la confiance en soi individuelle *et* collective». ³⁵⁰ C'est aussi dans cette perspective que nous nous proposons d'analyser le champ littéraire québécois des années 1939 à 1970. Nous formulons l'hypothèse que pour que l'autobiographie littéraire s'exprime, il faut, en plus des conditions sociales que nous avons abondamment illustrées, que le champ ait confiance en lui, il faut que l'écrivain ait acquis une maturité, en tant qu'acteur du champ et que tous les acteurs reconnaissent en lui le porte-parole d'un projet nouveau. Nous l'avons dit plus haut, nous le répétons, l'autobiographie littéraire épouse, de façon générale, les structures qu'offre le roman. Dès lors, pour que le genre

³⁴⁹ Pierre Vallières dans Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec 1930-2000*, Québec, PUL, 2004, p. 102-103.

³⁵⁰ Yvan Lamonde, «La confiance en soi du pauvre : pour une histoire du sujet québécois», *Le cahier des dix*, no 58, 2004, p. 25.

autobiographique soit légitimé par le champ, le roman doit aussi avoir acquis ses lettres de noblesse.

Le champ littéraire 1939-1970

Le besoin d'action insufflé par leur passage dans les Actions catholiques a donné aux jeunes intellectuels une confiance en eux qui leur permettait d'affirmer leur dissidence. On a vu aussi avec les autobiographes à quel point le besoin de s'exprimer contre une injustice est à l'origine de la prise de parole au Je. Voilà pour la position individuelle, mais qu'en est-il du champ littéraire entre 1939 et 1970?

Si le champ intellectuel profita de la grève d'Asbestos pour se mobiliser contre le pouvoir politique autoritaire, on peut supposer que la querelle (1946-1947) qui opposa Robert Charbonneau aux poètes de la résistance française fut parmi d'autres événements, un élément marquant pour la consolidation du champ littéraire québécois. Il en va de même de l'Académie canadienne française fondée en 1944 par Victor Barbeau. Il semble en effet que cette institution devint un symbole auprès des acteurs du champ littéraire. On reconnaît cette confrérie comme un collège élitiste dont les membres ont su démontrer auprès de leurs pairs la qualité de leur œuvre. Certains écrivains visent cette promotion et souhaitent siéger au panthéon des lettres québécoises. Paul Toupin fait partie de ces écrivains qui valorisent l'Académie et l'œuvre de ses membres :

Comme j'avais publié quelques livres et récolté quelques prix littéraires, je voulus, désir légitime, être de l'Académie où siégeaient nos meilleurs écrivains : Lionel Groulx, Ringuet, Alain Grandbois et bien d'autres, et presque tous gens de talent et de bonne compagnie.³⁵¹

Dans cette citation, Toupin ne fait pas que donner une crédibilité à l'Académie, qui rassemble les grands écrivains à l'intérieur d'un cercle restreint, il souligne aussi que les prix sont valorisés par les gens de lettre. Enfin, le fait que Toupin apprécie l'œuvre de Grandbois, de Groulx et de

³⁵¹ Paul Toupin, *De face et de profil*, Montréal, Pierre Tisseyre, 1977, p.79.

Ringuet dénote que les agents littéraires se lisent entre eux. Or il nous semble que les habitus de lecture sont un vecteur significatif pour confirmer la force d'un champ. En effet, plus une communauté de lettres se réfère à ses membres pour juger de l'esthétique, des talents et des qualités littéraires des œuvres, plus le champ démontre son autonomie.

Nous nous sommes prêté à un petit exercice qui consiste à comparer deux ouvrages dans lesquels on retrouve des commentaires d'écrivains. Le premier publié sous les soins d'Adrienne Choquette et le second présenté par Victor Lévy-Beaulieu. Trente ans séparent ces deux publications. Trente ans c'est peu, mais les critères esthétiques et les influences avouées sont si éloignés, que l'on écrive pour 1940 ou pour 1970, qu'on a l'impression d'avoir recueilli les propos d'écrivains issus de deux cultures différentes.

Confidences d'écrivains

En 1939, Adrienne Choquette³⁵² invite 33 écrivains québécois à répondre à un petit questionnaire du type : quels sont les écrivains qui ont fait école? Quels sont les écrivains qui ont marqué notre littérature? Les réponses des interviewés, au moment où la guerre se déclenche en Europe, sont riches en renseignement pour celui qui veut connaître l'état du champ et apercevoir les habitus de lecture des principaux acteurs de l'époque. Nommons ici quelques-uns des écrivains approchés par l'auteure de *La nuit ne dort pas* : Victor Barbeau, Harry Bernard, Jovette Bernier, Émile Coderre, Alfred DesRochers, Léo-Paul Desrosiers, Jean-Charles Harvey, François Hertel, Michèle LeNormand, Damase Potvin et l'inévitable Valdombre.

D'entrée de jeu, soulignons qu'une telle pratique met déjà en lumière un champ à tout le moins constitué. S'il lui reste, croyons-nous, à s'imposer

³⁵² Adrienne Choquette, *Confidences d'écrivains canadiens-français*, Notre-Dame-des-Laurentides, Presses Laurentiennes, (1939) 1976.

dans la société, force est d'admettre qu'Adrienne Choquette lui accorde son estime.

Nous avons relevé chacun des patronymes nommés par les écrivains. Que ce soit pour encenser tel auteur ou pour ridiculiser tel autre, il nous paraissait important de prendre en considération chacune des interpellations, puisque celui qui porte un jugement de valeur sur une oeuvre, admet du même coup l'avoir lue. Au total 113 auteurs français, 104 auteurs étrangers et 60 auteurs québécois ont été nommés par le groupe des 33 écrivains québécois. Évidemment les champs littéraires français et internationaux offrent un plus grand choix d'auteurs que le seul champ québécois, il est par conséquent normal que le nombre d'auteurs québécois soit plus modeste que pour les deux autres catégories. Nous pouvons toutefois tirer de cette donnée une première réflexion : les écrivains québécois privilégient autant d'auteurs internationaux que d'auteurs français, ou pour être plus juste, on en connaît à peu de chose près la même quantité.

Pour mieux saisir les habitus de lecture, nous avons calculé les occurrences, c'est-à-dire le nombre de fois qu'ont été nommés les différents auteurs. Ceci allait nous renseigner sur les préférences de lecture, ou nous éclairer sur les auteurs qui jouissent d'une situation particulière dans le discours ambiant de 1939. Les auteurs du champ hexagonal ont sans surprise la préférence absolue (339 fois, on a nommé des écrivains français), les goûts pour les écrivains internationaux sont extrêmement diversifiés (162 fois, on a nommé des écrivains internationaux). Enfin, les écrivains québécois dont on n'avait nommé qu'une soixantaine d'auteurs obtiennent en contre partie 182 occurrences soit 20 de plus que pour les auteurs internationaux. C'est dire à quel point, le groupe des 33 écrivains connaissent et lisent leurs pairs. Les pratiques lectorales démontrent donc ici d'une part l'intérêt que l'on porte à la littérature française, d'autre part l'étonnante connaissance des littératures issues d'imaginaires étrangers à

la langue française, et enfin, ces pratiques soulignent aussi l'appartenance réciproque au champ.

Dans les tableaux qui suivent on retrouvera les noms des auteurs les plus fréquemment cités. On comprendra que les chiffres qui apparaissent dans la colonne de droite correspondent au nombre de fois que ces mêmes écrivains ont été nommés.

Auteurs les plus cités

Français		
Racine		13
Hugo		11
Daudet		11
Bloy		11
Mauriac		9
Claudel		8
Péguy		8
Valéry		8
France		7
Chateaubriand		7
Balzac		6
Barrès		6
Bazin		6
Bourget		6
Gide		6
Verne		6

Québécois		
Asselin		12
Grignon		9
Hémon		9
FA Savard		9
Groulx		8
Marchand		8
DesRochers		6
Harry Bernard		7
JC Harvey		7
J Fournier		6
R. Choquette		5
Barbeau		4
Jovette Bernier		4
Desmarchais		4
Desrosier		4
LeNormand		4
Montpetit		4
Morin		4
Albert Pelletier		4
Camille Roy		4

Étrangers		
Shakespeare		9
Huxley		8
Dostoïevski		5
Papini		5
Brontë		4
Dickens		4
Sinclair Lewis		4
Chesterton		3
D'annunzio		3
Freud		3
Kipling		3
Tolstoï		3

Observations

Notons d'emblée que deux dramaturges arrivent en tête de lice chez les auteurs français et internationaux : Racine et Shakespeare. Révélation d'autant plus étonnante que parmi les auteurs québécois cités, aucun n'est

reconnu pour sa dramaturgie. Chez les auteurs étrangers, Dostoïevski et Tolstoï sont quelque peu désavantagés puisque certains écrivains questionnés répondaient vaguement qu'ils lisaient aussi «la littérature russe». Quoique nous supposions qu'ils entendaient par là Dostoïevski et Tolstoï, nous n'avons pas marqué de croix supplémentaires sous leur nom. En absolu, si l'on regroupait tous les auteurs russes sous une seule appellation, cette littérature nationale dépasserait légèrement en popularité Shakespeare. Il faut au moins comprendre que les auteurs russes sont lus et que leur littérature commence à pénétrer les sphères de l'imagination. Parmi les auteurs étrangers on se réfère à Freud à trois occasions. Cette récurrence, nous a fort étonné, compte tenu que la psychanalyse n'est toujours pas enseignée officiellement à l'Université de Montréal. Les écrits de Freud circulent, sans doute à petite échelle, mais suffisamment pour que son influence soit sentie par environ 10% des écrivains questionnés. Et l'influence de la psychanalyse sur les lettres québécoises porte d'ailleurs Harry Bernard à un commentaire :

On incline, chez les jeunes vers l'analyse décevante de l'introspection. Freudisme plus ou moins conscient. Freudisme qui n'est probablement qu'un engouement, et dont on guérira.³⁵³

Le moins qu'on puisse dire c'est que la prédiction de Bernard ne s'est pas avérée. On soulignera toutefois que chez cet écrivain l'introspection n'est pas un exercice valorisé. Ce faisant, il repousse tout appel à la préhension du monde intérieur par l'écriture.

Dans un autre registre, si on a pu écrire un jour que les «fondateurs de *la Relève* ignorent presque tout des écrivains émergeant des Etats-Unis dans les années trente : Fitzgerald, Hemingway, Steinbeck, Faulkner, Dos Passos»³⁵⁴, on notera ici que la popularité d'Aldous Huxley, auteur

³⁵³ Harry Bernard dans Adrienne Choquette, *Confidences d'écrivains français*, op. cit., p.26.

³⁵⁴ Stéphanie Angers et Gérard Fabre, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec (1930-200)*, op. cit., p. 32. Les auteurs se réfèrent toutefois à une étude de Roland Bourneuf.

britannique vivant aux Etats-Unis d'Amérique, ouvre peut-être le champ des lectures états-uniennes.

Il n'y a guère à s'étonner dans les préférences françaises. Le XVIIIe siècle est à peu près absent, par ailleurs on connaît bien le XIXe ainsi que certains auteurs contemporains, notamment André Gide. Quoique notre petite liste cache Baudelaire et Verlaine qui ont pourtant été nommés chacun cinq fois, elle passe aussi sous silence le fait que Maurras et Pourrat ont obtenu la faveur du lectorat en autant d'occasions.

Plusieurs commentaires et hypothèses à tirer des lectures québécoises. D'abord la complète absence des écrivains du XIXe siècle. Seul Damase Potvin souligne l'apport de Crémazie et de Fréchette aux lettres québécoises. Aubert de Gaspé ne sera nommé qu'à deux occasions, François-Xavier Garneau, une seule fois et on incline tout juste à ramener Nelligan à la mémoire collective. Tout le clan Papineau est également éclipsé, les Dessaulles, Bourassa sont à peu près choses du passé, leur influence ne touche apparemment plus les écrivains de 1939. Notons aussi que l'influence de Camille Roy semble décroître pour cette génération. On peut tenter l'hypothèse que la nationalisation de la littérature est en perte de vitesse et que par conséquent, de nouvelles ambitions littéraires lui soient préférées. Est-ce que la littérature serait en train d'abandonner tout projet externe à ses propres fins? Peut-être puisque certains noms associés à la modernité figurent dans la liste, nommons à cet égard Harvey, Morin et Barbeau. Toutefois, les Hémon, Grignon et Savard occupent des places de choix dans l'estime des écrivains interviewés, la modernité n'est encore qu'à ses balbutiements, mais elle trouve preneur. A ce propos, *Regards et jeux dans l'espace* n'a retenu l'attention de personne, alors que le *Menaud* de Savard, pourtant publié la même année, se retrouve en tête de peloton.

Si le groupe des 33 privilégie des dramaturges dans les champs étrangers et français, le Québécois qui rassemble le plus de nominations est un journaliste d'opinion. Olivar Asselin reçoit en effet l'appui de plus du tiers

des interviewés. Doit-on comprendre que l'essai et les textes d'opinion forment le genre privilégié par les écrivains de 1939? On ne peut en effet exclure cette hypothèse. Plus de la moitié des écrivains préférés par le groupe des 33 a marqué le genre de l'essai ou du texte d'opinion. Il est aussi significatif que parmi ces essayistes on retrouve Valdombre et Jules Fournier, lesquels conçoivent pourtant parfois de l'inimitié contre les acteurs du champ. Autre indice qui donne à croire que l'essai jouit au Québec d'un statut privilégié, le groupe des 33 est lui-même composé d'une douzaine d'essayistes et critiques, dont Maurice Hébert, Albert Pelletier, François Hertel et Victor Barbeau.

Les femmes sont plutôt marginalisées dans cette enquête, une enquête pourtant tenue par une femme. Bien qu'on compte 9 femmes parmi le groupe interviewé, peu d'écriture féminine ressort de cet exercice. Laure Conan n'est en effet nommée qu'à deux reprises. Toutefois deux écrivaines contemporaines au groupe percent l'horizon : Michèle LeNormand et Jovette Bernier.³⁵⁵ Ce n'est peut-être pas la consécration, mais c'est enfin un pas vers la reconnaissance d'une voix féminine au sein du monde des lettres.

Quelques postulats

Que peut-on tirer de cette enquête dans le cadre d'une étude sur l'autobiographie? D'abord à peu près aucun auteur dont nous avons étudié les textes jusqu'à maintenant n'apparaît comme un écrivain influent pour la génération 1939. Chiniquy, Roquebrune, Saint-Denys Garneau, Amédée Papineau, Henriette Dessaulles, Laure Conan et Fréchette sont pratiquement ignorés. De toute évidence le champ est imperméable aux promoteurs de l'expression intime. Seul *Autour de la maison* de Michèle LeNormand, recueil de souvenirs d'enfance, obtient une mention. Texte bien inoffensif, destiné autant à un public adulte qu'aux enfants eux-mêmes. Évidemment on pourra objecter que Roquebrune, Henriette Dessaulles et Amédée Papineau n'ont pas encore publié leurs écrits intimes. Mais nous rétorquerons que tous ont tout de même fait partie du

³⁵⁵ Notons toutefois que ces deux écrivaines font partie du groupe interviewé.

champ à une époque contemporaine ou antérieure à l'enquête. En ce sens, ils étaient à tout le moins connus des écrivains de 1939, mais surtout ignorés.

La remarque de Harry Bernard démontre que la promotion du sujet intime dans la littérature québécoise est encore à faire. L'esthétique de la confession ne trouve pas preneur, l'indiscrétion dans cette société est bien vite atteinte. Il semble d'ailleurs que la critique accusa longtemps une résistance face aux écrits intimes. Paul Toupin qui publie en 1969 *Mon mal vient de plus loin*, dans lequel ouvrage il raconte comment il vécut la maladie, reçoit un accueil presque assassin, «L'auteur a failli mourir, et après!»³⁵⁶ Remarque teintée de dégoût pour la chose intime, comme si on avait levé le voile sur ce qui ne devait pas se dire, ou comme si on détournait le projet littéraire en racontant la plate vérité du moi. Et le manque d'enthousiasme d'André Renault, face à la tendance homodiégétique des romans québécois des années 1960, confirme le malaise que provoque à la réception l'intimité dévoilée. «Écrivains et personnages se tiennent en un même cercle fermé. Cette attitude discriminatoire témoigne sans doute de l'allure autobiographique de la production romanesque actuelle.»³⁵⁷

Dans *le Théâtre des métamorphoses* Ricardou exprime la difficulté que rencontre l'écrivain qui cherche à dire la vérité. L'adage «toute vérité n'est pas bonne à dire» prend son sens ici :

Nous ne l'ignorons pas : loin de jamais réussir une exhaustive mise en registre de sa vie, l'autobiographe est de toutes manières soumis à l'exigence de sélection. Appelons l'«admissible biographique» ce que, selon tel critère, il est licite de dire. Nommons le «récusé

³⁵⁶ Paul Toupin publie entre 1961 et 1977 une trilogie autobiographique *Souvenirs pour demain*, *Mon mal vient de plus loin*, et *De face et de profil*. C'est dans ce dernier texte qu'il raconte cette anecdote. Paul Toupin, *De face et de profil*, op. cit., p.83.

³⁵⁷ André Renaud dans Pierre Hébert, «L'autobiographie en plus ou moins ou : les avatars de l'autobiographie au Québec (1960-1970) dans le *Dalhousie French Studies*, vol. 5, octobre 1983, p. 98.

biographique» ce qui, selon tel critère, relève de l'incongru.³⁵⁸

Le dévoilement de soi comme une mise à nu n'est apparemment pas encore accepté par tous et s'inscrit de toute évidence dans le récusé biographique. D'autre part, si l'on retourne en arrière, la victoire des régionalistes sur les exotistes est aussi une victoire de l'esthétique du Nous sur l'esthétique du Je. Mais comme les intellectuels ramènent doucement le discours ambiant vers une réalité plus proche de ce qui est véritablement vécu en société, les romanciers se rapprochent eux aussi d'un imaginaire qui leur ressemble, celui de la ville. L'esthétisme des régionalistes sera ainsi balayé et on glissera vers ce que Nepveu appelle un sujet «urbanocentrique».³⁵⁹

Les écrivains de 39 donnent leur admiration à de nombreux essayistes ou journalistes d'opinion. Le champ littéraire est d'ailleurs largement investi par ces acteurs. Aussi le ton de l'essai, la formulation d'opinion démontrent bien le besoin de s'exprimer et la volonté de prendre la parole. Il est possible que l'avènement de l'École des sciences sociales de l'Université Laval et des revues comme *Cité libre* contribuèrent à déplacer hors du champ littéraire les acteurs du champ intellectuel, celui-ci en voie de devenir autonome. Cette préhension des essayistes sur le champ littéraire, et le respect que l'on porte aux gens d'opinion, ne sont certainement pas étrangers à la forme d'autobiographie qui se développe au Québec depuis Chiniquy jusqu'à Vallières. La prise de parole et la conscience de soi se rejoignent ainsi dans le conflit. Plutôt que de passer dans un mode de confession littéraire, les premières autobiographies québécoises sont marquées par un «tribunal de raison», comme dirait Maingueneau³⁶⁰. En effet, les premières autobiographies s'inscrivent davantage dans la continuation d'un procès que dans le prolongement du confessionnel.

³⁵⁸ Jean Ricardou, *Le théâtre des métamorphoses*, Paris, Seuil, 1982, p.190.

³⁵⁹ Pierre Nepveu, *Lectures des lieux*, Montréal, Boréal, 2004.

³⁶⁰ Dominique Maingueneau, «Scénographie épistolaire et débat public» dans Jurgen Siess, *La lettre entre réel et fiction*, Paris, Sedes, 1998, p. 70.

Pendant cette longue période, qui couvre pratiquement un siècle, il y eut tout de même, avouons-le, quelques exceptions. Pensons à Félix Leclerc ou à Paul Toupin pour qui le besoin de raconter une histoire prévaut sur le besoin de justifier ses actions. Mais avant que l'autobiographie devienne au Québec un exercice de style, une pratique littéraire, il faudra que le roman, disions-nous précédemment, ait acquis ses lettres de noblesse, il faudra surtout que le romancier soit reconnu socialement. Il semble qu'au pays de Menaud, le roman soit à peu près la dernière forme littéraire à s'imposer, que le romancier soit le dernier acteur littéraire à recevoir son accréditation sociale. Pierre Popovic s'étonne d'ailleurs du statut du roman dans la société québécoise des années 1955 à 1965 :

[Le fait que] dans la seconde moitié des années cinquante et au début des années soixante, la poésie devint le genre dominant au Québec, qu'elle concurrença ou dépassa en production et en tirage le roman, [est une] situation rare, sinon unique, dans l'histoire littéraire du XXe siècle occidental.³⁶¹

Si les journalistes, les chansonniers, les dramaturges et les poètes, l'un après l'autre, obtiennent la reconnaissance d'un rôle social tout au long du siècle, les romanciers n'imposeront-ils leur présence qu'à partir de Gabrielle Roy? Rien n'est moins sûr. Il faut bien admettre qu'elle légitime le genre, qu'elle obtient avec *Bonheur d'occasion* (1945) le prix Fémina, mais Jean Éthier-Blais, pourtant critique aguerri et canadien-français comme Gabrielle Roy, n'attendra-t-il pas qu'Hubert Aquin publie *Prochain épisode* (1965) avant de s'exclamer : «Nous le tenons, notre grand écrivain!»³⁶²

Les écrivains de VLB

En 1970, Victor Lévy-Beaulieu présentait un livre intitulé *Quand les écrivains québécois jouent le jeu!* Ce livre regroupe les réponses de 43 écrivains québécois qui ont accepté de se prêter au questionnaire Marcel Proust. Plusieurs questions sont posées telles «quels sont vos héros dans la vie réelle?» «quel est votre principal défaut?» Il va sans dire que nous

³⁶¹ Pierre Popovic, *La contradiction du poème*, op. cit., p.36.

³⁶² Jean Éthier-Blais, «Un roman d'Hubert Aquin. *Prochain épisode*», *Le Devoir*, 13 novembre 1965, p. 11.

n'avons pas tenu compte de semblables questions. Des interrogations ont toutefois retenu notre attention : «Quels sont vos auteurs favoris en prose?» «Quels sont vos auteurs favoris en poésie?» Déjà le questionnaire de VLB se distingue de celui de Choquette en ne précisant pas l'origine à laquelle doit appartenir l'auteur préféré. Il en résulte que si un auteur québécois est nommé, c'est bien que son œuvre est jugée égale ou supérieure à celle de Shakespeare. En ce sens, la littérature québécoise rejoint, aux yeux des acteurs du champ de 1970, la littérature universelle. Ce qui serait un grand pas par rapport à l'enquête menée par Choquette. En effet, plusieurs répondants de 1939 n'estimaient pas que la littérature québécoise était de même niveau que les littératures française et internationales. Certains refusaient même de nommer un auteur québécois. Cette fois, ce sera délibérément qu'on en nommera, et ce , à plusieurs reprises. Preuve que le champ prend confiance en ses créateurs.

Par souci d'une meilleure cohésion, nous avons éliminé une dizaine d'auteurs, de manière à mieux comparer les résultats des deux enquêtes. L'ouvrage de VLB regroupait 43 écrivains, nous avons ramené à 33, comme dans le livre de Choquette, le nombre de témoignages. Certains imposaient d'eux-mêmes qu'on les élimine, Claude Jasmin dont une réponse type était «Niaiseux, niaiseux, niaiseux» ou Raoul Duguay qui avait avec lui amené le questionnaire dans quelque paradis artificiel. D'autres écrivains aux réponses trop vagues ou sans intérêt ont été également écartés de notre corpus.

Même si de grands noms de la littérature ont participé à l'enquête de Beaulieu, (Gilles Archambault, Gérard Bessette, Jacques Ferron, Jacques Godbout, Roger Lemelin et Fernand Ouellette), on note en revanche l'absence d'écrivains majeurs : Gabrielle Roy, Anne Hébert, Marie-Claire Blais, Gaston Miron, Hubert Aquin et Michel Tremblay. Suivant cette considération, l'échantillonnage de VLB est peut-être moins représentatif du champ de 1970 que ne l'était celui de Choquette en 1939. Cette réserve ne doit tout de même pas sous-évaluer les témoignages livrés. Le nombre

des répondants étant suffisant, croyons-nous, pour exprimer quelques tendances à l'intérieur du champ.

Évidemment Beaulieu effectue son enquête alors que la société québécoise a connu des changements profonds. Plusieurs textes interdits en 1939 sont maintenant accessibles, on en sentira d'ailleurs la répercussion dans les préférences de lecture. On ne sait exactement à quel moment se déroula l'enquête, mais tout porte à croire que les événements d'octobre sont encore à venir. Les actions gauchistes et révolutionnaires du FLQ sont connues, Vallières est d'ailleurs cité comme un exemple de courage dans le procès qui l'opposa à la couronne.

Les résultats

Au total 201 auteurs ont été nommés par ce nouveau groupe de 33 écrivains. Chacun citait donc en moyenne 6 auteurs considérés comme les meilleurs. On retrouve cette fois 84 auteurs français, 75 auteurs internationaux et 42 Québécois. Rappelons que la précédente enquête ne demandait pas explicitement «quel est votre auteur préféré?» mais plutôt «qui selon vous a marqué la littérature canadienne?» De cette question on ne pouvait évaluer que des tendances de lecture et confirmer que les écrivains appartenant au champ québécois lisaient leurs pairs. Cette fois la question cherche à connaître l'auteur préféré quelle que soit sa nationalité. On reconnaît donc ici la valeur littéraire de 42 écrivains du pays de Menaud. Par ailleurs les auteurs français obtiennent une fois de plus la faveur du lectorat sondé. Quoique les écrivains internationaux ne soient pas loin derrière. Force est ainsi de constater que les influences littéraires des écrivains québécois sont multiples et que si la société québécoise vivait en vase clos, les écrivains, eux, se nourrissaient depuis longtemps de littérature issue de milieux divers. On trouvera ci-dessous les principales nominations.

Enquête VLB

Écrivains français

Baudelaire	12
Balzac	9
Céline	7
Stendhal	7
Verlaine	7
Rimbaud	6
Valéry	6
Bernanos	5
Hugo	5
Rabelais	5
Aragon	4
Char	4
Claudél	4
Éluard	4
Mallarmé	4
Pascal	4
Proust	4
Villon	4

Écrivains québécois

Miron	7
Aquin	5
Grandbois	5
Ferron	4
Brault	3
PM Lapointe	3
Nelligan	3
FA Savard	3
Bessette	2
Chamberland	2
Giguère	2
Anne Hébert	2
G. Lapointe	2
G. Roy	2
Y. Thériault	2

Écrivains internationaux

Dostoïevski	5
Dante	4
Miller	4
Shakespeare	4
Burroughs	3
Cervantes	3
Gogol	3
Gombrowitz	3
Melville	3
Tolstoi	3

Au pays des lettres

Baudelaire	12
Balzac	9
Miron	8
Céline	7
Stendhal	7
Rimbaud	6
Valéry	6
Verlaine	6
Aquin	5
Dostoïevski	5
Grandbois	5

En comparaison

Des 18 écrivains français qui ressortent dans la liste de 1970, il n'y en a que 4 qui figuraient également dans celle de 1939. Claudel et Hugo semblent en perte d'influence, Valéry se maintient et Balzac marque considérablement les consciences. Bien sûr les poètes jouissent d'une grande popularité, comme disait précédemment Popovic, le Québec de cette période achète et lit plus de poésie que de roman. Constat qui se confirme d'ailleurs par la disparition de Racine qui occupait la première place en 1939, supplanté par Baudelaire dont l'œuvre peut maintenant être lue au grand jour. Toutefois, il semble que la fiction peu à peu impose son règne. En ce sens, on notera l'apparition de Stendhal, Céline et Rabelais comme vecteur significatif de l'avancement du roman dans les préférences lectorales. À cet égard, les lectures dites internationales soulignent la position déterminante des romanciers. Le moins qu'on puisse dire c'est que la littérature hors de la francophonie n'est pas recherchée pour la poésie. Dans un autre ordre d'idée, ce que nous avons pressenti à l'enquête précédente se confirme ici, à savoir que la littérature russophone jouit d'une faveur étonnante auprès des lecteurs québécois. Et si Angers et Fabre rappelaient les propos de Roland Bourneuf en soulignant que les écrivains états-uniens émergents n'étaient pas connus de la génération de *la Relève*, il s'avère que trente ans plus tard ils n'ont toujours pas la cote. Seul Arthur Miller impressionne véritablement.

Chez les auteurs québécois qui obtiennent l'estime de leurs pairs, Gaston Miron occupe une place de choix. D'ailleurs, il n'y a pas que l'œuvre qui impressionne, le personnage est aussi parfois nommé en exemple. Autre observation, si l'on s'attarde à la composition de la liste des écrivains québécois, on retrouve 9 poètes et 5 romanciers. Nous rangeons ici Anne Hébert parmi les poètes, c'est pour cette catégorie qu'elle fut nommée. Le rapport romancier-poète reflète encore la constatation de Popovic : le genre préféré en littérature québécoise est la poésie. Mais en ce pays, quelque chose a tout de même changé. Si l'enquête de Choquette avait mis en lumière l'extraordinaire popularité des essayistes ou de la littérature

d'idées, (Asselin, Groulx, Fournier, Barbeau), la littérature d'opinion a été ici catégoriquement déclassée par le roman. Place à la littérature d'imagination! Dernière observation sur les élus québécois : de l'ancienne liste, seul Félix-Antoine Savard conserve une notoriété. Tous les nouveaux inscrits font partie des écrivains de la modernité.

Enfin, on peut aussi dresser une liste d'auteurs favoris sans tenir compte de leur appartenance nationale. C'est celle qui place par ordre de popularité 11 auteurs regroupés sous l'appellation «Au pays des lettres». Il ressort de cette nomenclature que les préférences accordées vont à 7 auteurs français, 3 auteurs québécois et 1 auteur russe. On remarque aussi que la liste est composée de 6 poètes et 5 romanciers. Indice supplémentaire que la voix narrative conquiert un espace de plus en plus important. De plus, la présence de Céline et d'Aquin démontre que la voix subjective n'est plus un frein à la création romanesque, et ce, en dépit des objections qu'avait formulées Harry Bernard en 1939.

De Paul Toupin à Gabrielle Roy

Paul Toupin fut l'un des auteurs les plus prolifiques de la littérature de l'intimité québécoise et il semble avoir marqué ceux qui l'ont suivi dans cette voie. En 1959, Toupin écrit *Souvenirs pour demain*, texte autobiographique qui reçoit le prix du Gouverneur général l'année suivante. Soulignons au passage que 1960 n'est que la deuxième année où la littérature d'expression française a accès à la plus haute distinction de l'état canadien. Signe probable que l'écrivain québécois est en train de se situer dans l'espace social. La reconnaissance pour la qualité du travail de Toupin est ici doublée en ce qu'elle reçoit également un prix de l'Académie française. Le ton autobiographique a donc droit à des prix et décoration dès ses premières expressions québécoises.

La qualité littéraire fait apparemment l'unanimité, l'œuvre est à de multiples reprises rééditée, en plus de paraître en 1969 aux éditions du Renouveau pédagogique, démonstration qu'au lendemain de la Révolution

tranquille, le moi n'est plus enseigné comme haïssable. En revanche, on a l'impression que l'étoile pâlit sans trop laisser de traces. Or parmi les mécanismes qui appartiennent à la reconnaissance de l'écrivain, il y a le lent travail du temps qui mûrit le texte et qui admet l'écrivain dans les histoires et anthologies littéraires. L'œuvre a en effet partie liée avec son auteur, si l'un résiste à l'épreuve du temps, l'autre rayonnera tout autant. En d'autres mots il faut que l'œuvre dure pour que l'auteur résiste à la cruelle amnésie des années qui passent. On a vu avec Gabrielle Roy que, malgré le prix Fémina pour *Bonheur d'occasion*, son ascension dans le champ des lettres québécoises dut s'inscrire dans la durée. En 1970, Bessette et Jasmin répondent à l'enquête de Beaulieu et ni l'un ni l'autre ne la nomme comme une figure importante de la littérature. Pourtant, l'un et l'autre dans leur autobiographie, respectivement publiée en 1979 et 1973 souligneront qu'elle fait partie des écrivains influents. La communication littéraire demande apparemment que l'écrivain use un peu de patience avant que sa langue soit reconnue, appréciée et retenue comme expression originale. Et l'écrivain n'est pas dupe, il sait que sa première publication est souvent maladroite et qu'elle n'exprime pas encore le ton, la voix propre qui marquera l'œuvre, comme un signe d'auteur.

J'écrivais comme tout jeune homme qui écrit, avec des mots qui n'étaient pas à moi, des sujets qui ne m'appartenaient pas. C'étaient des romans, des essais, des contes, mais jamais, mes essais, mes romans, mes contes. [...] J'en ai mis du temps à croire à ma vie, la vie des autres me paraissait tellement plus intéressante que la mienne.³⁶³

Selon nous, écrivains et intellectuels ont à franchir une étape essentielle avant de s'imposer comme expression nouvelle. Ils doivent se saisir d'eux-mêmes, obéir à leur voix propre, en se défaisant de tout ce que pourrait entraver leur liberté d'expression. Cette étape, Borduas l'avait comprise comme un dépassement de «l'exécrable orgueil catholique»³⁶⁴. Véritable

³⁶³ Paul Toupin, *Souvenirs pour demain*, Ottawa, Renouveau pédagogique, 1969, p. 18.

³⁶⁴ Paul-Émile Borduas, *Refus global et autres écrits*, op. cit., p. 120.

obstacle à l'affirmation du moi, le péché d'orgueil est incompatible avec la voix dissidente, aussi souvent le silence impose-t-il son autorité sur l'affirmation. «Par pudeur, je me taisais»³⁶⁵ écrit Toupin. Mais lorsque l'écrivain trouve la voix qui portera son œuvre, il assume enfin son être. Si bien qu'assumer son être, c'est aussi assumer son expression.

Aujourd'hui, si ce livre contient des mots qui ne sont pas de moi, c'est qu'ils m'auront échappé. Jamais comme ici mon expression n'a tant dépendu de moi et de moi seul. Je n'imité personne. Je ne cherche même qu'à m'imiter. Je ne suis plus Claudel, Montherland, Colette, Gide, Proust, même si je suis né de ces auteurs puisqu'il faut bien naître de quelqu'un. Je suis le père légitime de ce que mes souvenirs ont d'authentique. Je me reconnais maintenant à mon accent, à mon ton, à mon allure. Je suis ma veine.³⁶⁶

Et l'écrivain n'accepte-t-il pas seulement d'être ce qu'il est, il assume sans problème le destin tracé devant lui, qui résulte des conséquences de vouer sa vie à l'écriture. Dans le contexte spécifique à l'autobiographie, cela signifie également de vouer son écriture à sa vie.

Heureusement que je n'ai pas de fille à marier, car sa dot serait constituée de manuscrits. Tel que prévu, mes enfants sont en papier. Cette absence d'enfant, de femme ne me frustre en rien. Je ne tire vanité ni de mon célibat ni de ma profession d'écrivain. Mon ambition n'est pas de faire la vedette. J'y réussirais gauchement. Je tiens seulement à écrire un bon livre

Là est ma vie.³⁶⁷

Il nous est avis qu'il y eut au cours des années 1970 un changement dans les pratiques des écrivains : celui de consacrer leur vie à leur art. Et à la manière de Borduas, pour qui la recherche artistique conduit à la recherche du moi, le geste d'écrire sollicitera profondément l'écrivain, au point où l'être de l'auteur s'écrira en même temps que l'être de l'œuvre. À

³⁶⁵ Paul Toupin, *Souvenirs pour demain*, op. cit., p.18.

³⁶⁶ *Idem.*

³⁶⁷ *Idem*, p. 19.

notre avis, se mesurer face à soi-même, comme le prônait le Maître de l'automatisme, et porter l'attention sur ses propres valeurs dans l'exercice de la création ne pouvaient, en bout de ligne, qu'imposer à l'écrivain l'utilisation de son propre Je dans son œuvre créatrice. Peu lui chaut de connaître le succès, puisqu'il est conscient de sa qualité d'écrivain et confiant en son talent. Il devient son propre lecteur et son propre critique. «Ma bourse est plate, ajoutera Toupin, et je ne récolte ni succès ni notoriété. J'écris pour moi et c'est là le scandale impardonnable.»³⁶⁸

Yvan Lamonde proposait plus haut que l'intellectuel devait prendre confiance en lui pour proposer son opinion à la cité, il semble que l'écrivain ait à suivre la même trajectoire, où confiance et conscience riment avec affirmation du sujet.

Si aux précédents segments nous avons mis l'accent sur les pratiques lectorales des écrivains québécois, on pourrait aussi pousser la réflexion en formulant une question toute naturelle : est-ce que les auteurs des écritures de l'intimité se lisent entre eux? On ne peut répondre pour chacun d'entre eux, mais sans l'ombre d'un doute, Gabrielle Roy avait l'œuvre de Toupin en tête lorsqu'elle écrivit sa propre autobiographie. Comme l'auteur de *Souvenirs pour demain*, la vocation d'écriture arrive bien avant d'avoir trouvé sa propre voix.

Bien au fond de moi-même, que je me cachais soigneusement tant j'avais peur de son sévère visage à venir, était mon désir d'écrire, alors que je ne savais rien encore exprimer de façon un peu personnelle et un peu attirante. (Je crois que c'est Paul Toupin qui a dit qu'il est déjà bien difficile de découvrir le son de sa propre voix, et rien n'est plus vrai.)³⁶⁹

À notre avis, le «Je crois» qui n'a rien d'un credo, mais qui suggère plutôt la possibilité d'une erreur n'est que pure fleur de rhétorique. Gabrielle Roy

³⁶⁸ *Idem*, p.18.

³⁶⁹ Gabrielle Roy, *La détresse et l'enchantement*, Montréal, Boréal Express, 1984, p. 141.

connaissait très bien le texte de Toupin. D'ailleurs, non seulement s'y réfère-t-elle, mais elle se permet aussi un calque. Un calque mineur bien sûr, mais tout de même elle emprunte à cet auteur une assertion qui en dit long sur la connaissance qu'elle a de cette voix autobiographique exprimée avant la sienne. Dans la *Détresse et l'enchantement*, Roy écrit :

[...] j'entrai en étude comme on entre au cloître³⁷⁰

Pour sa part, Toupin affirmait 25 années avant la publication de *la Détresse*,

J'entrai en solitude comme on entre au couvent.³⁷¹

Dans les deux cas il s'agit de conditions préalables à l'écriture et quand on connaît l'importance qu'eut sur Gabrielle sa sœur cloîtrée Dédette, la révélation de Roy revêt un caractère aussi décisif que celle de Toupin. Mais revenant ainsi sur les voix de l'intimité qui l'ont précédée, Gabrielle Roy légitime du même coup une pratique. L'auteure de *Bonheur d'occasion* consacre l'œuvre de Toupin et la prolonge dans le temps, en plus d'inscrire *Souvenirs pour demain* parmi les œuvres de référence québécoises pour le genre de l'intimité. Notons aussi que Toupin aborde ses souvenirs dans une nouvelle perspective, quand il publie au Nénuphar une version remodelée de son texte en lui donnant le titre de *Au commencement était le souvenir* (1973). Comme on l'a vu au premier chapitre, les textes retenus par la collection du Nénuphar chez Fides sont en soi une consécration de l'œuvre qui s'inscrit dans les classiques de la littérature québécoise. En ce sens, Gabrielle Roy n'est pas la seule à reconnaître la valeur du texte de Toupin. D'ailleurs, c'est un autre autobiographe qui signera la préface de cette pierre de touche de l'autobiographie au Québec. Jean Éthier-Blais, critique qui publie un essai autobiographique et deux récits autobiographiques, (respectivement *Dictionnaire de moi-même* 1976,

³⁷⁰ *Idem*, p. 67.

³⁷¹ Paul Toupin, *Souvenirs pour demain*, *op. cit.*, p. 15.

Fragments d'une enfance 1989 et *Au seuil de mes vingt ans* 1992), est en effet la voix péritextuelle qui accompagne la nouvelle édition d'*Au commencement était le souvenir*. Ce serait donc les acteurs du genre autobiographique qui, par leur pratique, consacraient l'œuvre fondatrice du genre auquel leurs écrits appartiennent.

Le statut de celui qui dit Je

La pratique de l'autobiographie littéraire, rappelons-le, épouse au fil de son évolution celle du roman, les deux genres partagent les mêmes stratégies narratives. Mais l'autobiographie littéraire donne à l'écrivain la possibilité de synthétiser à la fois l'œuvre et la figure de l'auteur. C'est pourquoi, à notre avis, le statut du romancier dans la société importe lorsque l'on traite du projet autobiographique. Puisque l'autobiographie répond en fait d'une double reconnaissance, celle de l'écrivain et celle du genre. Si Maingueneau soutient que tout «discours entend convaincre en faisant reconnaître la scène d'énonciation qu'il impose et à travers lequel il se légitime»³⁷², Pierre Bourdieu ajoute que le «pouvoir des paroles n'est autre chose que le pouvoir délégué du porte-parole» et un peu plus loin, il souligne que «l'autorité advient au langage du dehors».³⁷³ Le pacte autobiographique trouve en effet résonance dans l'horizon d'attente, c'est à ce bout de la chaîne communicationnelle que l'on reconnaît à la fois le statut du texte et celui de l'auteur.

À notre avis il était hasardeux de placer Jean-Jacques Rousseau comme fondateur d'un genre nouveau. Ses *Confessions* sont peut-être la première manifestation de l'autobiographie moderne, mais une seule expression ne suffit pas, croyons-nous, à clamer l'émergence d'un genre nouveau. De deux choses l'une, ou Rousseau est le premier et il doit attendre que l'on se saisisse du ton, que les pratiques se multiplient afin de consacrer le genre; ou il est celui qui consacre le genre, le cas échéant, il ne peut être le premier. Cette dernière hypothèse rejoindrait d'ailleurs ce que prône

³⁷² Dominique Maingueneau, «Scénographie épistolaire et débat public», *op. cit.*, p. 64.

³⁷³ Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, coll. Points, 2001, p. 161.

Gusdorf : longtemps avant que Rousseau n'écrive ses *Confessions*, l'autobiographie s'exprimait.

La théorie de Lejeune, basée sur la pragmatique de la communication, ne peut fonctionner qu'à posteriori, puisque la pragmatique littéraire ne fonctionne qu'à partir d'un mouvement de ritualisation des pratiques créatrices et lectorales. En ce sens que l'appellation générique joue un rôle tel, qu'elle impose de prendre en compte une ritualisation des pratiques. Et le péri-texte avec lequel Rousseau avait parfois l'habitude de s'amuser en intégrant fiction et réalité³⁷⁴ ne permet pas de proposer qu'il y eut véritablement pacte autobiographique à la sortie de ses *Confessions*. Il nous semble en effet que le mot «autobiographie» et le pacte qui en découle ont besoin, comme l'écrivain, de la reconnaissance de son statut.

L'efficacité symbolique des mots ne s'exerce jamais que dans la mesure où celui qui la subit reconnaît celui qui l'exerce comme fondé à l'exercer [...]³⁷⁵

Peut-être dès lors peut-on mieux concevoir la quasi absence du mot «autobiographie» dans la littérature québécoise. Si avant Gabrielle Roy, seuls un réformateur (Charles Chiniquy) et un révolutionnaire (Pierre Vallières) ont vu sur leur œuvre apposer le mot «autobiographie», c'est bien que l'institution a tardé à reconnaître le porteur du message. De la même manière que la littérature connut au Québec une bien longue gestation avant de faire l'unanimité sur son existence, de la même manière l'autorité de l'auteur de fiction et sa prise de parole furent lentes à s'imposer. Il fallut, précisons-le une fois de plus, qu'une écrivaine se construise une solide réputation avant que le mot «autobiographie» s'impose comme le seul possible en appellation générique. Et le fait que des auteurs aussi autorisés que Claude Jasmin (1973) et Michel Tremblay (1994) rendent hommage dans leur autobiographie respective à l'auteure de *Bonheur*

³⁷⁴ Voir à cet égard la préface à *la Nouvelle Eloïse* qui met en scène Rousseau et son éditeur, lequel cherche à savoir si les lettres qui forment le texte sont vraies ou fictives. Échange passionnant qui travestit toute forme de référence réelle ou fictive.

³⁷⁵ Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, op. cit., p.173.

d'occasion (1945) démontre la valeur qu'on accorde à son œuvre en dépit du temps qui passe.

L'incipit

On croirait un véritable renversement de situation. Après qu'elle eut pris position contre la souveraineté du Québec lors du référendum de 1980, Gabrielle Roy commence en effet son récit autobiographique par une question : «Quand donc ai-je pris conscience pour la première fois que j'étais, en mon pays, d'une espèce destinée à être traitée en inférieure ?»³⁷⁶ Relatant le parcours qui la conduit à pied avec sa mère vers les grands magasins de Winnipeg, elle tente une première explication par l'humiliation qu'elle ressent à parler français dans un espace qui n'y est pas favorable. «Cette humiliation de voir quelqu'un se retourner sur moi qui parlais français dans une rue de Winnipeg, je l'ai tant de fois éprouvée au cours de mon enfance que je ne savais plus que c'était de l'humiliation.»³⁷⁷ Dans cette lutte manitobaine où l'anglais s'impose à force de lois, les Franco-manitobains deviennent assujettis à la culture dominante et sont ramenés à une simple pièce de la mosaïque culturelle du Canada, au même titre que les Doukhobors, les Italiens, les Ukrainiens ou toute autre culture venue enrichir la population canadienne. Plusieurs récits de Gabrielle Roy mettent d'ailleurs en scène des personnages provenant de tous les coins de la terre, et pratiquement tous partagent la détresse financière des Canadiens français.

Par ailleurs, si l'état est insensible aux revendications des Francophones, le commerce en revanche cherche à satisfaire toute sa clientèle. Conséquemment les Francos développent une stratégie de survivance et attaquent là où les gains sont mesurables.

C'était à notre arrivée chez Eaton seulement que se décidait si nous allions oui ou non passer à la lutte ouverte. Tout dépendait de l'humeur de maman.

³⁷⁶ Gabrielle Roy, *La détresse et l'enchantement*, op. cit., p. 11.

³⁷⁷ *Idem*, p.13.

Quelquefois elle réclamait un commis parlant notre langue pour nous servir. Dans nos moments patriotiques, à Saint-Boniface, on prétendait que c'était notre droit, et même de notre devoir de le faire valoir, qu'à cette condition nous obligerions l'industrie et les magasins à embaucher de nos gens.³⁷⁸

La mère de Gabrielle était parfois prête à tout pour que la langue française connaisse un pâle rayonnement, une simple lueur qui détournerait un destin atavique auquel les Canadiens français semblaient irrémédiablement liés. Cette résistance prenait l'allure de scène et de temps à autres, Mélina, la mère de Gabrielle, se permettait de petits scandales. Gabrielle, plus discrète que sa mère, souhaitait toutefois un peu de réserve de la part de cette dernière, puisqu'à la fin, dit-elle « nous faisons rire de nous. »³⁷⁹ Et le fait de parler français dans un pays hostile à une langue latine réservera à Gabrielle une désillusion pire que tous ces regards qui avaient nourri son humiliation. Elle tente ainsi une seconde réponse à la question liminaire, dans une parenthèse qui enserme tous les Canadiens français dans un destin commun de détresse.

(Plus tard, quand je viendrais à Montréal et constaterais que les choses ne se passaient guère autrement dans les grands magasins de l'ouest de la ville, j'en aurais les bras fauchés, et le sentiment que le malheur d'être Canadien français était irrémédiable.)³⁸⁰

Montréal est donc une grande désillusion, une humiliation plus grande encore que celle ressentie dans les Prairies. La course aux aubaines, qui situe déjà les personnages dans un contexte économique précaire, et le désenchantement, provoqué par le sentiment d'infériorité, ressemblent à la déconvenue de Florentine Lacasse dans *Bonheur d'occasion*, un bonheur acheté d'occasion, comme une veste à la friperie déjà usée avant d'être portée. La condition des Lacasse propose ainsi une vision de l'être

³⁷⁸ *Idem.*

³⁷⁹ *Idem*, p. 15.

³⁸⁰ *Idem.*

canadien-français tel qu'on le retrouve d'un océan à l'autre, ou à tout le moins des Prairies à la Laurentie.

À notre avis, la question initiale de Gabrielle trouve sa réponse à la fin du premier chapitre et couvrira de son ombre toute la première partie intitulée «Le bal chez le Gouverneur». Les regards échangés, les yeux qui intimident les Francos ne sont pas les seuls responsables de son impression d'être inférieure dans son propre pays. Ce n'est pas tant le présent qui effraie, mais bien plutôt le passé et sa longue lignée qui vient la rejoindre jusque dans son for intérieur.

Pourtant ce ne sont pas ces voyages de Saint-Boniface à Winnipeg, si éclairants fussent-ils, qui m'ouvrirent enfin pleinement les yeux sur notre condition, à nous Canadien français du Manitoba. Cela s'est fait en une autre occasion, beaucoup plus dure.³⁸¹

En revenant du médecin chez lequel Gabrielle et sa mère ont appris que Gabrielle devait subir une opération pour une appendicite, la mère se confie à sa fille et lui raconte le récit de ses ancêtres, récit de malheurs qui se reflète au temps présent. Ensemble les deux femmes remontent la rue comme on remonte le temps. Et cette narration métadiégétique donne à la narration principale l'occasion de faire pénétrer les deux protagonistes féminins dans un espace presque magique où la nature participe au procès du récit.

Nous avons atteint le coin d'une petite rue tranquille et nous en enfilions une autre également bordée d'arbres dont on entendait les feuilles bruire doucement en plein milieu de nos calculs. Il y eut ceci d'aimable dans notre vie : presque jamais la nature s'abstint de nous manquer de bienveillance à travers nos épreuves.³⁸²

Puis les paroles de la mère, qui tombent et se succèdent aux rythmes des pas, font revivre les êtres écorchés mais heureux et fiers de revenir dans le

³⁸¹ *Idem*, p. 17.

³⁸² *Idem*, p. 24.

parcours de Gabrielle. Les ancêtres accompagnent le récit et les deux femmes.

Car, soudain, nous étions rejointes dans la rue paisible par une quantité de nos gens aux peines depuis longtemps mortes et qui pourtant revivaient en nous. En écoutant maman, j'eus la curieuse impression que notre détresse avait rappelé à nous des centaines d'êtres et qu'à présent, dans la rue déserte, nous allions ensemble, eux peut-être consolés de nous trouver attentives encore à leurs vies écoulées, et nous, de ne pas nous retrouver toutes seules.³⁸³

C'est à ce point que Mélina, (la mère), prend véritablement en charge le récit. Supportée par les siens, elle raconte leur parcours d'exil, un parcours à la quête d'un bonheur qui ne sera rarement entrevu. Dans cette rue, parmi les siens, Gabrielle comprend qu'elle est inscrite dans un discours qui la précède et qui ne lui laisse aucun espoir de bonheur. Le soleil ne brille pas depuis des siècles pour les Landry, la famille maternelle, c'est aussi de la nuit que les ancêtres reviennent hanter les mots de Mélina.

Tout vient, disait maman, de ce vol de nos terres là-bas, dans notre premier pays, quand nous en avons un, que les Anglais nous ont pris lorsqu'ils l'ont découvert si avantageux. Au pays d'Évangéline. Pour avoir des terres si riches, ils nous ont rassemblés, trompés, embarqués sur de mauvais navires et débarqués au loin sur des rivages étrangers.³⁸⁴

Ces mauvais navires les font échouer ici et là en Amérique. Certains des ancêtres de Gabrielle s'installent au Connecticut. «Ils travaillaient aux usines, aux chantiers forestiers, au chemin de fer, là où il y avait de rudes besognes à accomplir à vil prix.»³⁸⁵ Après que de nouveaux lots de colonisation leur furent offerts, les déportés décident de tenter leur chance au Québec. Dans cette remontée vers le passé, les pas de Gabrielle et Mélina se succèdent en route vers la maison de la rue Deschambault. Les

³⁸³ *Idem.*

³⁸⁴ *Idem*, p. 25.

³⁸⁵ *Idem.*

deux personnages sentent toutefois le besoin de se reposer et Mélina laisse aux arbres le soin de continuer le récit. «Et le clair bruit du feuillage doucement agité nous parla de répit et d'un moment de bonheur dans la vie des exilés.»³⁸⁶ Assises sur un banc public, Mélina reprend le récit. À l'instar des deux protagonistes féminins, les ancêtres prennent une pause pour s'installer à Saint-Jacques-l'Achigan; et dans cette rude contrée, la félicité les caressera timidement de son aile.

Personne ne travailla jamais sur terre autant que ces deux-là, raconta maman, les yeux au loin et comme navrée encore de leur long effort laborieux. Ils défrichèrent, ils arrachèrent au sol des milliers de pierres, ils en érigèrent des monticules, des murets, ils se firent quelques champs d'avoine, de blé noir. Leur cabane fut bientôt remplacée par la maison où je suis née, celle que tu as vue dans l'album. Ton grand-père était habile : notre maison avait belle allure. Nous y avons mangé plus souvent de la galette de sarrasin que du pain blanc, mais je pense y avoir été une petite fille heureuse.³⁸⁷

Cette supposition de Mélina rend Gabrielle perplexe. En effet pourquoi quitter un endroit qui prodigue le bonheur? «On a peut-être du sang d'errants dans les veines à force d'errer, dit maman.»³⁸⁸ Après les campagnes de promotion pour les lots québécois, qui ne procuraient pas entière satisfaction, les grands-parents de Gabrielle se laissent séduire par les beaux discours qui vantent «des belles terres riches, de tout cet Ouest canadien où nous devrions nous hâter de prendre notre place avant les Écossais et les Anglais qui arrivent à grand flot.»³⁸⁹ De plus, on assurait aux Canadiens français que les droits de la langue et du culte seraient respectés. Mais on connaît l'histoire, les lois anti-françaises sont appliquées peu après que les grands-parents furent installés. Et Mélina souligne l'impasse dans laquelle ses parents s'étaient engagés. «Nous étions pris au piège, loin de notre deuxième patrie, sans argent pour nous en aller, et

³⁸⁶ *Idem*, p. 26.

³⁸⁷ *Idem*, p. 27.

³⁸⁸ *Idem*.

³⁸⁹ *Idem*.

d'ailleurs où aurions-nous été?»³⁹⁰ Ce piège dans lequel étaient coincés les Franco-manitobains éveilla tout de même une corde sensible qui augmenta leur fierté de parler français. Mais le piège était doublement actionné.

Nous avons toujours nos terres, nos coutumes, nos maisons... et notre langue que nous n'étions pas prêts à nous laisser arracher. Mais aussi c'est ce qui nous ruina : cette longue lutte, toutes ces dépenses pour préserver nos écoles.³⁹¹

Gabrielle écoutait sa mère lui narrer l'histoire des siens avec force passions, et se voyait comme le prolongement de ce récit qui lui refusait un dénouement heureux : «il me sembla que nous prenions place dans l'interminable exode. Jusqu'où irions-nous donc à la fin des fins?»³⁹²

Une esthétique de l'enfermement

On reconnaît le modèle de Fernand Dumont dans cette mise en scène de la conscience historique. L'histoire unilatérale apporte avec elle un frein dans le développement de l'individu. Chacun des membres de la famille Roy connaît son enfermement laissant toujours le bonheur de l'autre côté de la cloison qui les enferme. Adèle est coincée dans un mauvais mariage, qui fait d'ailleurs l'objet d'un récit dans *Rue Deschambault*; le père de Gabrielle n'a plus d'emploi et a déjà 59 ans quand Gabrielle vient au monde. Comme Monsieur Saint-Hilaire dans *la Route d'Altamont* aimerait reculer les heures de sa vie, Léon, le père de Gabrielle, est inscrit dans l'autobiographie comme une vieille personne qui se dirige doucement vers ses derniers jours. Soulignons d'ailleurs que si «Le bal chez le Gouverneur» donne une première impression d'être un récit de jeunesse, il déborde largement les seules heures de son enfance. La première partie de *la Détresse et l'enchantement*, est en effet beaucoup plus elliptique qu'elle en a l'air. Certes, on voit la petite Gabrielle évoluer dans l'espace intime de ses premières années, mais il y a également un jeu constant de prolepses et d'analepses qui augmente

³⁹⁰ *Idem*, p. 28.

³⁹¹ *Idem*, p. 28-29.

³⁹² *Idem*, p.30.

sensiblement la portée temporelle du récit autobiographique. Et plusieurs des personnages seront par les mots reconduits à leur dernier souffle. La mort se faufile ainsi dans la narration de la première partie comme une détresse supplémentaire, où chacun est prisonnier du temps qui lui est accordé sur terre. Quel que soit le chemin que l'on emprunte, nos pas nous conduisent vers le dernier. Et les nombreux décès qui ponctuent l'histoire racontée par Gabrielle notent à la fois l'inévitable fin, tout en appuyant sur la sensation qu'au dernier moment, nous soyons captifs d'un destin dont la responsabilité nous échappe. La conscience de la vie chez Gabrielle Roy a comme corollaire la conscience de la mort empreinte comme un destin tragique qui s'exprime admirablement bien dans ses romans de création où le bonheur est illusoire et d'occasion.

Les thèmes de la mort et de la maladie sont indubitablement accompagnés d'espaces clos qui contribuent à la construction d'une sémantique de l'enfermement. L'hôpital pour certains, le foyer d'accueil pour Clémence. Dans sa jeunesse la sœur de Gabrielle a développé une maladie mentale qui la tient captive d'elle-même, et c'est dans une résidence d'accueil qu'elle finira ses jours.

Gabrielle suit un plan d'ensemble qui discipline l'ordre des souvenirs. Marque d'une intention auctoriale de raconter une vie structurée, voire une vie désirée. Ainsi, encore jeune et portée par l'espoir de devenir un jour comédienne, Gabrielle se rappelle d'être allée, avec le Cercle Molière auquel elle appartenait, à Otterburne, village de contrées lointaines du Manitoba, village perdu qui perd également ceux qui veulent s'y rendre.

Ayant manqué la route principale, presque dès la sortie de la ville, nous avons continué par des routes secondaires plutôt que de revenir en arrière. Aucune ne portait d'indication. Bientôt le crépuscule nous enveloppa.³⁹³

³⁹³ *Idem*, p. 154.

Perdus dans la nuit, les membres de la troupe cherchent la lumière qui pourrait bien les ramener vers Otterburne. Mais ce village semble interdit à quelque destin éclairé. «La lumière, la lumière! À peine repartis, les yeux braqués sur elle, nous l'avons de nouveau perdue.»³⁹⁴ La troupe arriva enfin jusqu'à la grange où ils allaient animer les spectateurs. Et le présent de la narration revient au mode interrogatif, cherchant dans la nuit du souvenir quelque lueur de raison.

Mais pourquoi aujourd'hui encore en ai-je un souvenir si vif, avec ses ombres et ses lueurs, ses rires et de soudains silences se creusant en moi, alors que d'autres soirées tout aussi animées ont fui ma mémoire? Est-ce qu'Otterburne, le petit village muet de la plaine, ne m'adressa pas déjà, ce soir-là, une sorte de signe que je reviendrais? Que je repasserais, près de quarante ans plus tard, par les mêmes petites routes noyées de crépuscule, à la recherche encore d'Otterburne toujours aussi introuvable, tournant autour de la même lumière entrevue et perdue, mais cette fois dans l'angoisse de ce qui m'y attendait.³⁹⁵

Nous avons noté que Gabrielle Roy utilisait parfois la forme interrogative de manière purement rhétorique. Dans ces questions, s'introduit en fait une affirmation. À notre avis, elle sait très bien pourquoi Otterburne lui revient intensément à la mémoire, le récit en avait besoin. Analysant le personnage de tante Suzon dans les *Confessions* de Rousseau, Raymond Joly se pose à peu de choses près la même question que Gabrielle.

Pourquoi tante Suzon paraît-elle maintenant dans le livre? Est-ce elle, est-ce son souvenir qui a insisté pour y entrer, ou est-ce le livre qui avait besoin d'elle?³⁹⁶

Bien structuré, le récit de Gabrielle Roy projette déjà de revenir traiter de ce village perdu. D'abord, Clémence y sera internée, puis la mort de Dédette, une de leurs sœurs, ramènera Gabrielle à se perdre dans les routes secondaires qui, comme les dédales intérieurs, ne livrent pas leurs secrets

³⁹⁴ *Idem*, p. 155.

³⁹⁵ *Idem*, p. 158.

³⁹⁶ Raymond Joly, «La fiction autobiographique» dans *The Triumph of Culture : 18th Century Perspectives*, Toronto, A. M. Harket Ltd, 1972, p. 173.

par voie directe. À la mort de Dédette (une autre sœur de l'écrivaine), une amie religieuse propose à Gabrielle de rendre visite à Clémence au foyer d'Otterburne. Encore une fois, les interrogatives surviennent comme une surprise à la narratrice, inconsciente, paraît-elle, que les éléments de la vie dont elle déroule le fil sont sous sa responsabilité. Pourtant, en structurant son récit, elle structure également sa vie, et inversement.

Est-ce assez curieux cette façon qu'a la vie de se répéter, parfois, comme une séance qui aura lieu un jour, la première répétition nous donnant le sentiment du déjà vu et la suivante, beaucoup plus tard, nous jetant dans la plus étrange confusion [...]

De toute façon, au sortir de la ville, Berthe a manqué la route principale, et nous nous sommes engagées dans les petites routes secondaires de mon passé[...]³⁹⁷

Ce jeu des répétitions engage le récit dans un milieu fermé. On revient inévitablement dans les pas d'hier, des pas programmés ou condamnés à ne jamais se dépasser. Les chemins qui conduisent à la détresse convoquent un espace captif où tout détournement paraît vain puisque le destin est déjà tracé. Le récit de Mélina proposait d'ailleurs l'inaptitude au bonheur, un bonheur toujours ailleurs. La figure la plus emblématique de cette condition tragique apparaît sous les traits de Dédette qui, en touchant un matin au bonheur, ressent un tel vertige qu'elle épousera les ordres. Cloîtrée dans de sévères conditions, elle offre sa vie à Dieu

[...] alors que s'éveillant, à la campagne, par un frais matin d'été tout imprégné, me dit-elle, de bonnes odeurs de la maison : foins coupés, phlox en fleurs, terre trempée de rosée, elle s'était sentie à ce point enivrée de vivre qu'en un élan de gratitude envers le Créateur pour tant de bonheur donné à ses créatures, elle avait décidé d'y renoncer en partie, de son plein gré, et d'entrer en religion.³⁹⁸

Cette impuissance du clan Roy à inscrire son parcours dans les voies du bonheur est une fois de plus soulignée par l'enfermement au cloître. Si

³⁹⁷ Gabrielle Roy, *La détresse et l'enchantement*, op. cit., p.173.

³⁹⁸ *Idem*, p. 216.

Dédette fonda l'espoir d'y trouver là apaisement, sur son lit de mort, elle n'y trouve plus que le doute. La tragédie des mortels rejoint la sœur cloîtrée qui a tout donné pour se réaliser pleinement dans les voies du Seigneur, mais était-ce bien ce qu'Il attendait d'elle? Dans cette esthétique, quoiqu'on fasse on ne touche pas à la tranquillité, ni au repos. C'est plutôt perturbés que les personnages quittent la scène de leur vécu. Ils tentent de dévier du chemin des leurs, pour tromper le malheur, au bout des jours ils se découvrent engagés dans une impasse. Mais devant les doutes qu'émet sa sœur Dédette, Gabrielle réagit promptement :

-Mais tu as toujours dit, m'écriai-je pour la consoler, que Dieu seulement pouvait nous donner le bonheur entier.

-Il veut peut-être aussi qu'on goûte à celui de la terre, dit-elle. Toutes ces merveilles, il les aurait faites pour rien!³⁹⁹

Un vent de vengeance

L'humiliation d'être francophone dans un milieu hostile à la langue française atteint le cœur de Gabrielle comme une blessure qui appelle la vengeance. Après que le récit des ancêtres fut rappelé au jour, la fille et sa mère se rendent à l'église pour demander au ciel d'accompagner Gabrielle dans l'épreuve qu'elle allait subir. Gabrielle n'était guère affectée par l'intervention chirurgicale qu'elle supporterait le lendemain. Si bien qu'elle fut plutôt distraite dans son recueillement. «J'ai prié, je suppose, mais surtout, je pense, j'ai regardé maman prier.»⁴⁰⁰ Dans le lieu saint, Gabrielle préfère à la prière, exprimer en elle un vœu de vengeance. «Et c'est alors, il me semble bien me rappeler, que j'ai formé au fond de mon âme la résolution de la venger.»⁴⁰¹ Ce qui pour peu de temps est une revanche qui vise à tirer sa mère de l'humiliation, devient quelques lignes plus loin un projet d'une plus grande portée. À la sortie de l'église,

la vive clarté du jour nous a comme blessé les yeux et l'âme. Maman a ralenti le pas, qu'elle avait alors si vif,

³⁹⁹ *Idem*, p. 217.

⁴⁰⁰ *Idem*, p. 30.

⁴⁰¹ *Idem*.

pour se mettre au mien qui devenait traînant. Elle se faisait des reproches de m'avoir tellement parlé, de m'avoir fait marcher quelques pas de plus pour atteindre l'église. À bout de forces, je n'en poursuivais pas moins ma petite idée qu'un jour je la vengerais. Je vengerais aussi mon père et ceux de Beaumont, et ceux de Saint-Jacques-l'Achigan et, avant, ceux du Connecticut. Je m'en allais loin dans le passé chercher la misère dont j'étais issue, et je me faisais une volonté qui parvenait à me faire avancer.⁴⁰²

Il n'est pas dans l'habitude de la narratrice de montrer Gabrielle en position de faiblesse. Au contraire, la jeunesse de la protagoniste sert à construire un personnage en constant mouvement. À sa façon, Gabrielle vit l'errance atavique, nomade sédentaire de Saint-Boniface. Et Gabrielle est aussi sensible aux mouvements des choses. Le bruissement des feuilles par exemple confère à la nature un chant qui participe à la construction des atmosphères. Mais de tous les mouvements perçus par Gabrielle, le vent est le plus significatif. Non seulement est-il un des éléments fondamentaux, dans l'autobiographie de Roy, il porte aussi vers le passé, vers l'origine. Mouvement aérien, il fréquente les histoires, le passé aussi bien que l'univers des rêves.

Il m'apparaît parfois que l'épisode de nos vies au Manitoba n'avait pas plus de consistance que dans les rêves emportés par le vent et que, s'il en subsiste quelque chose, c'est bien seulement par la vertu du songe.⁴⁰³

Soulignons que rarement est-ce le personnage Gabrielle qui capte son rapport au vent, la narratrice, elle-même dans le songe de l'imagination, dans les mirages du souvenir, est davantage celle qui fait appel à la magie des vents. Souffle d'Éole mélancolique, nostalgique qui déploie ses forces dans l'immensité, et qui porte sur ses ailes le lourd poids des années écoulées, comme des rafiots abîmés.

L'immensité douce, comme habitée de rêve, nous reprenait en main et nous déversait une sorte de confiance – ou d'oubli – au son d'un vent légèrement

⁴⁰² *Idem*, p.31.

⁴⁰³ *Idem*, p.50.

plaintif. J'entends encore dans mon souvenir ce vent des hauts plateaux qui semblait inlassablement bercer la peine de grands efforts échoués.⁴⁰⁴

Plusieurs années après avoir quitté le Manitoba, Gabrielle y revient et en profite pour rendre visite aux siens qui reposent au cimetière. Dans l'allégorie des espaces imaginaires, il faudrait, croyons-nous, placer la mort dans une sphère voisine. État d'être si étranger aux vivants, la mort soulève ses poussières dans le vent qui agite les souvenirs, et qui propose de tirer de l'oubli les voix éteintes. Et le vent docile et respectueux des intentions de Gabrielle se tait lorsqu'elle pénètre dans le cimetière. Quand elle en ressort, il reprend sa propre narration des vies anciennes.

Je sortis du cimetière. Haut dans les épinettes étrangères, le vent reprit. Son lent récitatif, murmuré à voix lointaine, poignait le cœur. On l'eût dit occupé à retracer la pauvre histoire tout embrouillée de vies humaines égarées dans l'histoire et dans l'espace.⁴⁰⁵

Celui qui sait écouter la rumeur du vent saisit les poids des choses qu'il porte. Le vent chez Gabrielle Roy est porteur d'histoire, on peut y jeter son seau, on y puisera quelques bribes de vies encore animées. D'ailleurs, on avait déjà vu lors du récit des ancêtres que le vent prenait parfois le relais de la narration. En ce sens, le vent n'est pas un retour vers le passé, il en est plutôt habité. Il est tout le contraire de l'amnésie, il porte les détresses de ceux qui nous ont précédés. Et dans son langage, il tente de nous guider.

Venger les siens n'est pas mince affaire et lorsque le vent rappelle les pleurs du monde, on ne peut oublier les efforts échoués. Or l'idée d'écrire peut être salvatrice à cet égard. Entreprise anamnésique, l'écriture régionale écoute les voix du vent et suit ses appels. Elle cherche à tirer les siens de la détresse comme pour les plonger dans l'univers de l'enchantement, qu'est celui de la création.

⁴⁰⁴ *Idem*, p.53.

⁴⁰⁵ *Idem*, p. 63.

La littérature dans l'autobiographie

Gabrielle Roy naît en 1909, si elle avait été actrice du champ littéraire en 1939, elle aurait très bien pu participer à l'enquête d'Adrienne Choquette. Mais voilà, son premier roman ne paraît qu'en 1945. Pleinement intégrée au champ en 1970, elle impose de plus en plus sa présence, au point où elle est nommée comme une des meilleures écrivaines du moment. Si l'on détachait les références littéraires que nous trouvons dans son autobiographie, Gabrielle Roy pourrait à la fois représenter le champ de 1939 et celui de 1970. En effet, dans la scène que nous avons analysé en introduction, elle parle de Shakespeare comme étant «the greatest». Exactement comme les acteurs de 1939, elle place le grand dramaturge anglais dans une classe à part, toute catégorie confondue. Par ailleurs, Gabrielle Roy affectionne particulièrement la littérature russe, comme les acteurs de 1970. Dans une confidence qu'elle accorde à Paul Wyczynski, elle avouera à cet égard:

J'ai vécu une partie de ma vie sous le charme secret d'une nouvelle que j'avais lue étant tout à fait jeune, dont certes j'avais oublié beaucoup, mais jamais certains menus détails, pour moi d'une importance capitale, ni non plus son atmosphère de tendre mélancolie. Longtemps, longtemps, cette lointaine lecture a pénétré mes pensées, m'a façonné, si je puis dire, une manière de voir, de regarder et de saisir le réel. Heureusement pour moi il s'agissait de quelque chose de très beau, une nouvelle de Tchekov, intitulée *La steppe*. Elle m'était apparue toute pleine de grands paysages plats, un peu dénudés, assez pareils aux plaines du Manitoba que j'avais alors sous les yeux, toute pleine aussi de songeries un peu tristes sur ce que l'avenir peut réserver à chacun, comme si la steppe infinie et l'âme du jeune garçon dont il est question dans cette nouvelle, poursuivaient ensemble presque la même rêverie. C'est peut-être de ce temps que date mon penchant à unir des paysages aux états d'âme.⁴⁰⁶

Or à plusieurs reprises, Gabrielle inscrit ses proches dans l'univers de fiction des grands auteurs russes. Quand elle est au chevet de sa sœur

⁴⁰⁶ Paul Wyczynski, *Archives des lettres canadiennes III*, Montréal, FIDES, 1977, p.340-341.

Dédette, le ciel, que toutes deux observent, rappelle à Gabrielle un ciel lu dans Tolstoï. Le ciel manitobain lourd de signes sacrés pour Dédette devient pour Gabrielle un ciel chargé de signes littéraires. Après avoir comparé la voûte céleste aux ciels de *l'Iliade* et *l'Odyssée*, Gabrielle toise la profondeur de la plaine en contraste avec l'immensité du ciel.

-En Russie également, lui disais-je, le ciel doit avoir quelque chose de cet attrait poignant et indéfinissable car, rappelle-toi, dans *Guerre et Paix*, Tolstoï, par la bouche du prince André, blessé à mort sur le champ de bataille, rêve de paix et d'harmonie en fixant le «haut ciel». ⁴⁰⁷

Puis Anna, une autre sœur, celle qui connut un mauvais mariage, celle que l'on tente de sauver de cette union dans *Rue Deschambault* est à son tour rapprocher de l'imaginaire russe.

Anna m'a toujours fait penser aux *Trois sœurs* de Tchekhov, et je la revois souvent, debout, immobile à une fenêtre de la maison, regardant au dehors sans rien voir, un être qui sait qu'il a manqué son destin et que celui-ci ne repassera plus. Ce que ce cœur contenait de mélancolie, je ne m'en doutais pas quand j'étais jeune. ⁴⁰⁸

S'il y eut un élément que nous retîmes d'un cours de littérature russe au bac, ce fut bien celui que les peuples canadiens-français et russe étaient marqués par le sentiment d'avoir une mission. Pas étonnant dès lors que les ciels soient chargés de signes de paix et d'harmonie. D'un autre côté, on a bien vu que la fidélité aux ancêtres pouvait avoir le poids d'une mission, tant chez les intellectuels de l'École des sciences sociales de l'Université Laval que chez les citélibristes. Nous avons d'ailleurs constaté que l'écriture chez Gabrielle Roy répondait à un besoin de revisiter le passé lointain de ses ancêtres ou encore un passé plus proche, celui de son enfance. Écrire ses origines, les réinventer par le moyen de l'écriture, telle semble la mission à laquelle répond Roy, tant en mode de fiction qu'en mode autobiographique. Dans ces conditions, les personnages visitent les univers divers et transgressent aisément le monde réel et celui de la fiction. Ainsi, le père de

⁴⁰⁷ Gabrielle Roy, *La détresse et l'enchantement*, op. cit., p.160.

⁴⁰⁸ *Idem*, p.135-136.

Gabrielle est également rapproché de l'imaginaire des grands auteurs russes. Il est celui sur qui elle s'applique le plus à construire un personnage proche de la fiction. Comme il est l'un des premiers à quitter le monde des vivants, le souvenir se mêle plus aisément à la fiction quand Gabrielle s'y réfère. Appelée auprès de son père qui d'une seconde à l'autre rejoindra le haut ciel manitobain, Gabrielle observe la scène. Dans ce moment tragique, Tolstoï lui vient à l'esprit et la dévotion du père pour les Doukhobors prend des proportions héroïques et messianiques :

À travers ces pensées poignantes, il m'en venait de tout usuelles, presque banales. Plus près du visage de mon père, je remarquai encore une fois qu'il ressemblait à Tolstoï que j'avais vu en photographie alors qu'il atteignait la fin de sa vie : même haut front dégarni, mêmes joues creusées, mêmes yeux profondément enfoncés dans leurs orbites –et, avant ces derniers jours, chez mon père aussi ce regard perçant qui semblait aller plus loin dans l'âme qu'aucun regard que j'ai connu. Je me plus à rapprocher aussi naïvement leur grand amour pour les Doukhobors, pour l'établissement desquels, en terre canadienne, Tolstoï avait versé les droits d'auteur d'un de ses grands romans, mon père, lui, en dépit de leurs frasques, ayant toujours pris la défense de ces illuminés dont il s'était longtemps occupé après les avoir menés sur les terres vierges. Je pensai qu'ils portaient aussi tous deux le même prénom : Léon.⁴⁰⁹

L'espace autobiographique

Si Gabrielle rapproche les siens d'un univers de fiction déjà exprimé par autrui, elle créera également un univers de fiction dans lequel elle accueillera une multitude d'événements qui l'ont marquée. Nous aimerions à ce stade approfondir un peu plus cet espace autobiographique qui se déploie dans l'univers de fiction de l'auteure manitobaine. On a parfois l'impression chez Gabrielle Roy que l'imagination émane des souvenirs et réciproquement. L'œuvre de Roy emprunte en effet ici et là aux ancêtres et aux contemporains des parcelles de vie, des morceaux dont elle livre les sources dans son autobiographie. Dans cette aventure où les sphères

⁴⁰⁹ Gabrielle Roy, *La détesse et l'enchantement*, *op. cit.*, p.91-92.

mnémoniques et imaginaires sont tellement voisines, il est parfois difficile de savoir laquelle des deux sources livre ses secrets.

De ce décor comme abandonné et de l'événement douloureux qui allait marqué ma première journée de classe à Marchand, je tirerais quarante ans plus tard *L'enfant morte*, éclore si étrangement dans le cours de *Cet été qui chantait*.⁴¹⁰

Toujours en se voisinant, les espaces de création et de remémoration créent le texte en complémentarité, sans qu'il soit donné de savoir exactement auquel des deux mondes appartient le récit. Il arrive même à l'occasion que vingt ans séparent deux textes qui s'abreuvent pourtant à la même source du souvenir. Se référant à Cardinal, véritable village du Manitoba où Gabrielle Roy a réellement enseigné, la narratrice de *la Détresse et l'enchantement* met en communication trois textes : *Rue Deschambault*, *Ces enfants de ma vie* de même que l'autobiographie, qui s'écrit à la même époque que ce dernier titre.

Ce village, je pense en avoir dit assez exactement l'atmosphère dans le dernier chapitre de *Rue Deschambault*. J'y touche encore quelque peu, en passant, dans le livre auquel je mets la dernière main ces jours-ci : *Ces enfants de ma vie*.⁴¹¹

La même plume buvait donc en synchronie à la source du souvenir et de la fiction. L'œuvre de son idole de jeunesse, Shakespeare, laissera également des traces dans l'œuvre de Roy. *The Tempest* deviendra *la Tempête*, récit d'un souvenir que l'on retrouve encore une fois dans son texte de 1955. «Des années plus tard, je devais me servir de ce souvenir comme point de départ de *La tempête* dans *Rue Deschambault*.»⁴¹² Puis il y a le prénom de la tante Luzina qui revient dans *La petite poule d'eau*, puis il y a les enfants de la cousine de Camperville qui deviennent ceux de *La petite poule d'eau*, puis il y a la relation de Clémence et de Gabrielle qui est racontée dans *Rue Deschambault*, puis la relation Mélina-Gabrielle qui sert de prétexte à *La*

⁴¹⁰ *Idem*, p. 108.

⁴¹¹ *Idem*, p. 111.

⁴¹² *Idem*, p. 114.

route d'Altamont, puis la mort de Dédette et la volonté de continuer de communiquer avec elle donnera *Cet été qui chantait*.

Au coin d'une rue empruntée par le souvenir, l'imaginaire fictif attend de prendre le relais de la narration. Et c'est tout à fait consciemment que Roy invite les deux univers à communiquer ensemble. Mais à force de conduire l'imaginaire aux portes de la mémoire où, après s'être introduit, il gonfle et amplifie la portée du souvenir, Gabrielle elle-même vient à douter de l'exactitude de ce qu'elle raconte dans son autobiographie. Dans la prochaine citation, elle a besoin de l'aide d'une photographie pour donner forme à la mémoire qui, seule, n'aurait pas revu la petite fille qu'elle était. La distance entre Gabrielle narratrice et Gabrielle personnage est d'autant plus soulignée dans le récit que la narration de soi-même opéra pour un passage hétérodiégétique.

Tout le reste de cette scène me semble aujourd'hui oublié. Pour le retrouver, il me faut regarder la photo. Elle exprime assez bien ce qui en était. Ma robe ne fait pas très mode. L'ourlet du bas ondule quelque peu. [...] Pourtant la jeune fille ne semble pas se douter qu'elle est mise pauvrement. Les grands yeux troublés regardent très loin au-devant d'elle dans cet immense inconnu de la vie, et la confiance l'emporte, au fond, sur une sorte d'ombre, venue comme un nuage, de l'avenir, assombrir le grand jour de sa vie.

Je peux parler d'elle sans gêne. Cette enfant que je fus m'est aussi étrangère que je l'aurais pu l'être à ses yeux, si seulement ce soir-là, à l'orée de la vie comme on dit, elle avait pu m'apercevoir telle que je suis aujourd'hui. De la naissance à la mort, nous ne cessons, par le souvenir, le rêve, d'aller comme l'un vers l'autre, à notre propre rencontre, alors que croît entre nous la distance.⁴¹³

La mémoire incertaine ne s'exprime pas uniquement à partir d'un support matériel. Parfois une histoire saisie dans les voix du vent apparaît à l'auteur comme un souvenir impossible. Léonard de Vinci voyait des nuages

⁴¹³ *Idem*, p. 79-80.

sur son plafond lézardé, Gabrielle cueille des histoires dans le vent porteur de récits anciens. L'espace chez elle n'oublie pas, il est le témoin des vies passées et à venir. Un peu comme le récit des ancêtres de Mélina lui provient de la tradition orale, de génération en génération transmis dans l'air du temps, Gabrielle se rappelle d'une scène où son père enfant connut le drame de se voir refuser la lecture d'un livre, mais elle ne sait plus exactement de quelle source est tiré le récit.

Cette histoire, sûrement elle me fut racontée, mais le doute s'est introduit dans mon esprit habitué à prolonger les faits et récits, et il m'arrive de me dire qu'elle n'est tout de même pas possible; or je n'ai plus personne pour me tirer d'embarras et corroborer le récit tel qu'il me semble l'avoir entendu.⁴¹⁴

Le souvenir comme une poussière en suspension dans l'air attend d'être cueilli par l'auteur qui agit tel un véritable passeur, initié qu'il est au monde diaphane de la mémoire et de l'imagination. Il entend l'appel des ancêtres qui demandent à revivre l'instant d'une image, d'une phrase, dans la mémoire des mots. L'appel lui vient de loin, comme une détresse dans les gênes qui clame la délivrance par l'enchantement de l'écriture. Dans sa descente aux tombeaux des rois, Anne Hébert exprimera cette recherche de l'origine dans les nuits intérieures qui, comme le faucon aveugle, demandent à se tourner vers la lumière.

Nous croyons avoir suffisamment démontré la porosité des sphères fictives et réelles dans l'œuvre de Gabrielle Roy, pour que la fiction nous prête maintenant assistance dans notre démonstration. *Rue Deschambault*, on le sait, est un roman inspiré de la vie de Roy. Gabrielle a véritablement grandi sur cette rue, dans une maison dont les descriptions dans la fiction sont corroborées par l'autobiographie. Si l'on subtilisait l'espace de *Rue Deschambault* pour le déposer dans *la Détresse*, les personnages de l'autobiographie se reconnaîtraient et s'accommoderaient de cet espace sans sourciller. Que ce soit le balcon et son enfilade de colonnes, le grenier, le

⁴¹⁴ *Idem*, p.97.

bureau du père, la cuisine d'été, les descriptions qu'en fait Christine sont semblables à celles de Gabrielle. Du reste, la narratrice de l'autobiographie se réfère suffisamment au roman *Rue Deschambault* pour que nous puissions mettre en perspective la part de réel que supporte ce roman. Si les scènes sont parfois tirées de l'imagination, les rhèmes qui leur sont associés peuvent provenir d'impressions réelles. Et il nous semble que la fable intitulée «La voix des étangs» porte en elle, à sa mesure, l'ensemble des propositions qui furent émises jusqu'à maintenant.

Les grenouilles demandent une reine

Au mitan du XXe siècle, Jean-Charles Harvey publie un essai intitulé *Les grenouilles demandent un roi*⁴¹⁵, Félix Leclerc de son côté crée des atmosphères de marais où le roi Bozo règne sur un royaume imaginaire. Dans «l'Hymne au printemps», le chansonnier donne aux crapauds le pouvoir de chanter la liberté. Vingt ans plus tard, c'est Robert Charlebois qui assume, un peu à la manière d'une négritude, le statut de Frog du peuple québécois, dans une chanson dont les couplets illustrent des scènes de misère qui pourraient très bien apparaître dans *Bonheur d'occasion* ou dans *Une saison dans la vie d'Emmanuel* de Marie-Claire Blais. Quant au refrain, les grenouilles se métamorphosent en princes : «I'm a frog, you're a frog kiss me, and I'm turning to a prince suddenly». De l'humiliation à la glorification, comme dans un conte, la grenouille devient le prince charmant qui assume l'insulte, venue d'un peuple hostile à la sonorité des langues latines.⁴¹⁶

L'humiliation d'être Canadienne française dans l'autobiographie de Gabrielle Roy se manifeste de prime abord par les têtes qui se retournent en entendant la mère et la fille se parler en français. Cette même humiliation poursuit son développement par le fait que les deux femmes de Saint-Boniface font rire d'elles à la sortie des magasins. S'il est présomptueux de

⁴¹⁵ Jean-Charles Harvey, *Les grenouilles demandent un roi*, *op. cit.*

⁴¹⁶ En effet, nos cours de phonétique, de linguistique et de sociolinguistique nous ont appris que l'expression «frog» pour déterminer les Français découlait de la façon de prononcer le «r» français qui rappelle aux Anglais le coassement des grenouilles.

suggérer qu'elles se font traitées de «frogs», le chant des grenouilles dans «La voix des étangs» opère, par ailleurs, un peu de la même façon que le vent porte la voix des ancêtres. Si bien que venger les ancêtres, c'est aussi obéir aux chants des grenouilles.

De même que Leclerc situe l'action des crapauds dans un contexte printanier, Gabrielle Roy engage le récit au mois d'avril, au moment où la nature se réveille. «Le chant des étangs» s'élève ainsi dans *Rue Deschambault* :

Dans les étangs non loin de chez nous, un soir, vers le mois d'avril, commençait une sorte de musique aiguë, vibrante, d'une tristesse douce pourtant, qui durait presque tout l'été, pour ne cesser que lorsque l'eau des étangs avait été bue toute par le soleil ou par la terre.

Les petites chanteuses, des centaines de grenouilles, étaient invisibles.⁴¹⁷

Dans cette nature qui renaît en tristesse, les grenouilles sont nombreuses à chanter leur désolation. Elles sortent du difficile hiver un peu comme les humains qui, les grands froids passés, sortent de l'enfermement. Au début le chant des grenouilles est polyphonique, chacune des chanteuses voulant manifester sa mélancolie propre. Puis, on dirait, d'un commun accord, elles ajustent leur plainte en un seul chant, unies dans la solidarité d'une complainte.

Sortant de l'hiver, de leur engourdissement, de la vase, retrouvaient-elles cette mince voix éclatante pour se parler, se saluer d'un marais à l'autre? [...] D'abord isolées, éparées, les voix finissaient par s'accorder et ne formaient plus bientôt qu'un long cri continu. Je l'entends encore qui vrillait par chez nous les nuits de printemps; jamais je n'ai entendu appel plus fort vers l'enfance, vers ses joies un peu sauvages.⁴¹⁸

Attendrie et peut-être même inquiète par la complainte des étangs, Christine, l'alter ego de Gabrielle, se demande dans son grenier ce qu'elle

⁴¹⁷ Gabrielle Roy, *Rue Deschambault*, Montréal, Boréal compact, 1993, p. 217.

⁴¹⁸ *Idem*, p. 217.

fera de sa vie. Et le chant des grenouilles, qui appellent un retour vers le passé, la questionne paradoxalement sur son avenir. Se penchant à la fenêtre, Christine observe l'immensité du territoire comme un champ des possibles qui s'ouvre vaste devant elle. Puis, épousant le destin des grenouilles, Christine prend la décision d'unir sa voix à la complainte, elle se fera écrivaine.

Les grenouilles avaient enflé leurs voix jusqu'à en faire ce soir-là, un cri de détresse, un cri triomphal aussi... comme s'il annonçait un départ. J'ai vu alors, non pas ce que je deviendrais plus tard, mais qu'il me fallait me mettre en route pour le devenir. Il me semblait que j'étais à la fois dans le grenier et, tout au loin, dans la solitude de l'avenir; et que, de là-bas, si loin engagée, je me montrais à moi-même le chemin, je m'appelais et me disais : «Oui, viens, c'est par ici qu'il faut passer...»

Ainsi, j'ai eu l'idée d'écrire. Quoi et pourquoi, je n'en savais rien. J'écrirais.⁴¹⁹

Dans ces quelques lignes se trouvent en filigrane la trame de la première partie de *la Détresse et l'enchantement*, d'abord interpellée par «la détresse» du chant des grenouilles, puis par le cri triomphal d'une voix qui s'exprime, senti comme un glissement vers l'enchantement, (s'exprimer n'est-il pas déjà une victoire sur le silence, sur la mort); et enfin, on retrouve bien inscrite l'idée du départ qui clôt la première partie de l'autobiographie. D'ailleurs, selon l'aveu même de Gabrielle, elle quitte le Manitoba pour se sauver elle-même, puisque dit-elle : «À qui est-on utile, soi-même noyé?»⁴²⁰ Animal amphibie, la grenouille ne craint pas la noyade, elle chante peut-être toutefois la perte d'un état originel sur des airs de nostalgie qui racontent la beauté du monde.

Toujours dans son grenier, Christine confirme sa volonté d'écrire en estimant les livres qui l'entourent. Comme une caverne remplie de richesses et qui s'ouvre au son d'une parole magique, les livres ont offert à Christine un univers d'enchantement pour lequel elle se sentait redevante.

⁴¹⁹ *Idem*, p. 218.

⁴²⁰ Gabrielle Roy, *La détresse et l'enchantement*, *op. cit.*, p.243.

Et le bonheur que les livres m'avaient donné, je voulais le rendre. J'avais été l'enfant qui lit en cachette de tous, et à présent je voulais être moi-même ce livre chéri, cette vie des pages entre les mains d'un être anonyme, femme, enfant, compagnon que je retiendrais à moi quelques heures.⁴²¹

Son vœu de devenir un livre, elle le réalisera en écrivant son autobiographie. Quant à l'amitié qu'elle cherche dans les yeux du lecteur, elle est bien la reproduction du lien mère-fille tel qu'exprimé dans nombre d'œuvres de Gabrielle Roy. Se réaliser dans les yeux de sa mère était déjà une forme de vengeance consacrée. Enfin, l'impression d'avoir contracté une dette envers les livres est le corollaire d'avoir contracté une dette envers les êtres chers. L'imagination et le souvenir croisent encore un fois leur destinée pour unir leurs voix dans un «cri triomphal». À la suite de la mort de Dédette, Gabrielle tente de poursuivre la conversation avec sa sœur, ce qui donnera *Cet été qui chantait*. Dans le commentaire qui suit, on notera l'idée d'un dû où l'écriture tiendra le rôle de l'acquittement du solde.

Le feu des lucioles, le chant de la vague, celui des feuillages, le cri d'un oiseau traversant l'espace, Dédette, dans ses longues lettres, prises sur ses rares heures de liberté, au temps de ses chiches vacances au petit camp des Sœurs, sur le lac Winnipeg, m'avait fait voir sur ces humbles beautés un peu de la pulsation du grand songe de Dieu. Je n'ai fait que tâcher de rendre ce qu'elle avait éclairé pour moi de son regard pénétrant.⁴²²

L'interpénétration des sphères du souvenir et de la création est encore une fois illustrée ici. Rendre hommage à ce qui nous a ouvert au monde semble bien motiver l'action d'écrire. Et dans la précédente citation, Dédette et le vent communiquent à Gabrielle par les voix des feuillages qui coulent comme une rivière fraîche et dont la plénitude du chant exprime l'œuvre de la Création. *Rue Deschambault* est un texte qui exige une lecture fictionnelle. «La voix des étangs» ne peut par conséquent obtenir le statut de texte autobiographique. Tout ce qu'on en a dit pourrait ainsi être perçu

⁴²¹ Gabrielle Roy, *Rue Deschambault*, op. cit., p. 218.

⁴²² Gabrielle Roy, *La détresse et l'enchantement*, op. cit., p. 217.

comme une réflexion sur une œuvre de fiction, sans aucune emprise sur la réalité. Toutefois, le chant des grenouilles nourrit si bien la réflexion de la narratrice de *Rue Deschambault*, qu'il se prolonge jusque dans l'autobiographie. Là-haut dans le grenier, il n'y avait pas que l'avenir de Christine qui se dessinait. Dans l'espace clos du grenier, Christine rêvait de Gabrielle. Fiction et mémoire indiquent le chemin à parcourir pour que l'une devienne l'autre.

[...] cette autre moi-même qui dans l'avenir m'invitait à l'atteindre, cette autre moi-même, ô douceur de l'ignorance! Était vêtue comme moi je l'étais ce soir d'un blouson de serge bleu marine à grand col matelot, elle avait le même jeune visage un peu pensif, appuyé au creux d'une main, elle n'avait pas vieilli.⁴²³

Plusieurs années plus tard, celle qui assume maintenant la voix de Gabrielle répond à Christine dans son autobiographie. Elle a bien obéi aux chants des grenouilles, mais c'est elle dorénavant qui a le chant triste.

Maintenant quand je suis de passage au Manitoba, des amis, voulant me faire plaisir, m'emmènent en auto rue Deschambault. [...] Je lève les yeux en silence vers la petite fenêtre du troisième où j'écoutais, les soirs de printemps, le chant nuptial des grenouilles, issu des étangs au bout de la rue, et me perdais alors dans une ivresse confiante en l'avenir. Et j'éprouve de la compassion, non pour l'adulte que je suis devenue, sachant bien que l'avenir ne resplendit vraiment que longtemps avant qu'on y arrive, mais pour l'enfant là-haut qui le voyait si resplendissant.⁴²⁴

Le grand départ

Notre réflexion sur l'autobiographie de Gabrielle Roy a démontré jusqu'à maintenant la perméabilité entre les sphères de fiction et du souvenir. Elle a mis en lumière que l'appartenance à un groupe humilié provoquait une détresse qui demandait réparation et l'enchantement de l'écriture aurait raison de cette détresse. D'ailleurs une des rares fois où le mot «enchantement» survient dans «Le bal chez le gouverneur», c'est pour

⁴²³ Gabrielle Roy, *Rue Deschambault*, op. cit., p.218.

⁴²⁴ Gabrielle Roy, *La détresse et l'enchantement*, op. cit., p. 231.

qualifier une représentation théâtrale du *Marchand de Venise*, à laquelle, toute jeune, Gabrielle assista. C'est là, dira-t-elle, «que commença pour moi l'enchantement».⁴²⁵ Par ailleurs, si, comme nous le supposons, la détresse est marquée du sceau de l'enfermement, elle appelle en contrepartie sa libération par le départ. Et le mot «départ» convoque deux réalités bien distinctes, mais qui par la magie des sens tendent à se rejoindre. Bien sûr le départ signifie quitter, mais il prend aussi la valeur de commencer, de naître. Le premier conduit au second.

Dans une inhabituelle scène de confrontation entre la mère et la fille, Gabrielle positionne son départ dans une perspective qui la détache, non pas d'une solidarité, mais d'une filiation atavique. La mère de Gabrielle refusant une opération à la hanche soulève l'ire de sa fille qui tente de lui faire comprendre que le refus de subir l'intervention chirurgicale équivaut à freiner ses élans libérateurs. Il faut dire, à la défense de la mère, que sa convalescence nécessitera l'immobilisation dans un corset de plâtre pendant des semaines. À l'idée de se voir ainsi privée de tout mouvement, elle répondit à Gabrielle qu'elle n'accepterait jamais une telle situation.

À son âge ce serait une folie de se laisser enfermer ainsi, se défendit-elle. Elle ne pourrait en sortir vivante. Mieux valait accepter l'infirmité qui avec le temps lui permettrait de se déplacer quelque peu, et qui sait, se révélerait peut-être moins grave qu'on ne le pensait.

-Et m'enfermer moi aussi, me retenir à jamais à côté de toi, lui dis-je avec brutalité, [...]⁴²⁶

Le départ pour Gabrielle est une volonté de se sortir d'un enfermement qui rend captive toute prétention à l'émancipation. Aussi répond-elle énergiquement à sa mère qui accepte avec douleur le départ de Gabrielle. L'accident de la mère avait fortement ébranlé la fille qui crut un moment voir ses rêves échouer dans la plainte du vent qui contient toutes les

⁴²⁵ *Idem*, p. 72.

⁴²⁶ *Idem*, p. 199.

douleurs. Sa vie perdue s'ajouterait ainsi aux nombreuses autres vies qui ont erré avant elle pour toujours trouver l'échec au bout de leurs pas.

Je vis que s'éteindrait pour moi, comme il s'était sans doute éteint dans bien des vies dont j'étais issue, le curieux rêve qui me poussait depuis des années à atteindre quelque chose que je ne connaissais pas et qui me ferait moi-même, et je ressentis de la peine pour cette part de moi qui ne viendrait pas à la vie et me resterait ainsi toujours cachée.⁴²⁷

Comme si ses propres remords ne lui suffisaient pas, ses sœurs Anna et Adèle cherchaient à la retenir et tentaient de sensibiliser leur mère à leurs récriminations. Quitter le clan était perçu comme une trahison. Seuls Dédette et le chirurgien de Méлина, les médecins de l'âme et du corps, ordonnèrent à Gabrielle de partir; comme le médecin d'Alexandre Chênevert, du reste, lui avait intimé le même conseil. Le coup le plus dur que Gabrielle eut à essayer, lui vint toutefois de sa sœur Clémence, pour qui le départ est associé à la fin d'une relation, au rejet des siens.

Elle continuait à me regarder sans croire à mes paroles, sans plus de confiance en moi peut-être, si désemparée qu'elle me jeta tout à coup en plein cœur sa plainte profonde :

-Tu nous abandonnes!⁴²⁸

Avant le départ, c'est la douleur des autres qui s'exprime et qui vise à retenir celle qui veut dévier son parcours du destin tracé. Gabrielle s'en plaint d'ailleurs à sa mère, mais lorsque la véritable scène du départ s'amorce, c'est tout l'excipit qui se déploie. Et la narratrice ramène à son attention tous ceux qui avec elle avaient participé au monde clos de sa jeunesse. Tous, s'étant réconciliés avec l'idée que l'une des leurs était en partance, viennent la saluer sur le quai de la gare, comme s'ils venaient à leur tour la remercier de les avoir fait revivre dans son autobiographie. Presque tous les personnages de l'autobiographie sont en effet présents dans cette dernière scène, la mère, les sœurs, le frère, «même Dédette se

⁴²⁷ *Idem*, p. 195.

⁴²⁸ *Idem*, p. 112.

trouvait là, dans ses habits de religieuse⁴²⁹, les amis du Cercle Molière viennent aussi l'accompagner à ce grand départ vers l'enchantement. Quoique heureux pour Gabrielle, ils soutiennent toutefois son regard avec tristesse et envie. «Pourquoi toi seulement? Pourquoi pas nous? N'aurions-nous pas nous aussi pu être heureux?»⁴³⁰

Et la scène continue à se déployer dans l'illusion qui démontre une fois de plus que là où l'autobiographie s'exprime le roman s'y loge. Au bout du quai, alors que le train a déjà commencé à retirer Gabrielle aux siens,

[...] une petite foule en noir me parut se dessiner. C'étaient les grands-parents Landry, les Roy aussi, les exilés au Connecticut, les rapatriés à Saint-Jacques-l'Achigan, les gens de Saint-Alphonse-de-Rodriguez, ceux de Beaumont et jusqu'au grand-père Savonarole que j'eus le temps de connaître, à côté de Marcelline, tel qu'en son portrait, avec ses yeux de braise sombre... le terrible exode dans lequel ma mère un jour m'avait fait entrer...⁴³¹

Sortir de la chaîne qui enfermait Gabrielle dans la détresse était pour elle un impératif. Il lui fallait changer l'histoire des siens, leur proposer un nouvel univers dans lequel ils connaîtraient une part de bonheur, et surtout dans lequel ils prolongeraient leur existence, dont seuls le vent et les grenouilles avaient conservé la mémoire. Loin des siens, Gabrielle prenait la distance nécessaire pour s'approcher d'eux afin de leur offrir un destin nouvellement tracé. Si plusieurs d'entre eux ont eu une seconde vie dans la fiction de Gabrielle Roy, il était peut-être temps à la fin de ses jours qu'elle s'inscrive à son tour dans sa propre création. Et faisant de sa vie son «best novel»⁴³² elle éclairerait ainsi d'un nouveau lustre tous les siens comme un acquittement, une vengeance réalisée.

⁴²⁹ *Idem*, p. 242.

⁴³⁰ *Idem*, p. 243.

⁴³¹ *Idem*.

⁴³² Expression employée par Gabrielle Roy pour décrire son projet autobiographique. Nous élaborerons davantage dans la conclusion.

Conclusion

Considérations sur le pacte

Plusieurs pratiques littéraires interrogent le concept de l'autobiographie et tendent à le vider de son sens. La biofiction de Régine Robin, l'autofiction de Serge Doubrovsky ne sont que la pointe de l'iceberg d'un grand nombre de pratiques qui forcent le théoricien à réévaluer ce qu'il considérerait comme son objet d'étude. À ces manifestations antithétiques qui annoncent un pacte autobiographique à l'intérieur du cadre de la fiction, s'ajoutent l'autobiographie de Céline Dion écrite par Georges Hébert Germain ; les romans de Dany Laferrière regroupés sous le titre rassembleur d'autobiographie américaine ; le jeu cinglant d'un auteur anonyme qui cherche à ridiculiser le champ littéraire en publiant «l'autobiographie d'une octogénaire cochonne et impénitente mais sympathique» dont le titre, *Le tour de ma vie en 80 glands*, renvoie directement au titre de l'autobiographie best seller de Marguerite Lescop, *Le tour de ma vie en 80 ans* ; il y a aussi *L'autobiographie d'un bavard* de Pierre Savoie dont le protagoniste Pierre Savard réclame son ascendance de Gabrielle Roy et de Mgr Savard. Bref, autant de pratiques qui déconcertent à leur façon l'autobiographie. Des usages plus internes la questionnent aussi comme genre véritable. On n'a qu'à penser à certains engagements péritextuels du chanoine Groulx et de Clément Lockquell qui associent à la fois fiction et autobiographie, ou encore le cas de Marie Victorin dont les textes de fiction intègrent le petit Conrad Kirouac (véritable nom de l'auteur) comme personnage principal. Avec grande désinvolture, Roger Lemelin déstabilise à son tour le concept de l'autobiographie en tirant un pan complet d'une œuvre de fiction, *Fantaisies sur les péchés capitaux*, pour le placer dans son livre de souvenirs *La culotte en or*. Le texte est retranscrit à la virgule près, mais le nouveau contexte d'émission force le lecteur à changer la nature du chapitre intitulé «Le chemin de croix».

De son côté Gabrielle Roy travaille longuement le roman autobiographique avant de se lancer en 1976 dans la pure aventure de l'autobiographie. Déjà, à cet égard, elle faisait preuve d'originalité par rapport aux autobiographes québécois qui l'ont précédée. De fait, Claude Jasmin publie sa trilogie

autobiographique au beau milieu de son œuvre, Borduas, Desbiens, Filion, Martin, Vallières, Clément Marchand et de nombreux autres auteurs ne sont que dans la trentaine ou la quarantaine quand ils projettent leur vie sur les pages d'une autobiographie. Gabrielle Roy attendra d'avoir publié une dizaine de romans et d'avoir atteint plus de soixante-cinq ans avant de commencer son autobiographie, qu'elle mettra sept ans à écrire. Avant elle, il y eut certes Fréchette qui publia en fin de carrière ses *Souvenirs intimes*, Roquebrune qui fit pareil avec son *Testament de mon enfance* suivi de *Quartier Saint-Louis*, mais peu d'auteurs avant Gabrielle Roy avaient choisi de s'analyser en fonction de leur œuvre. Seuls peut-être Fernand Ouellette et Gérard Bessette offrent une autobiographie dont la carrière littéraire est le prétexte à raconter la vie de l'auteur.

Contrairement à Ouellette et Bessette, Gabrielle Roy travaille depuis un long moment la narration à caractère autobiographique. Et quoique ses *Enfants de ma vie*, *Rue Deschambault* et *la Route d'Altamont* questionnent la part fictionnelle de l'œuvre régionale, tous trois confirment du même coup qu'un espace autobiographique se dégage à partir de ces lectures.

Dans son œuvre maîtresse, Lejeune élabore une théorie de l'espace autobiographique en puisant son inspiration dans certaines assertions de Gide et de Mauriac. Pour l'un et l'autre, les mémoires, (compris ici au sens autobiographique du terme), seraient moins sincères que les romans. Mauriac ajoute :

Mais c'est chercher bien haut des excuses, pour m'en être tenu à un seul chapitre de mes mémoires. La vraie raison de ma paresse n'est-elle pas que nos romans expriment l'essentiel de nous même ? Seule la fiction ne ment pas ; elle entrouvre sur la vie d'un homme une porte dérobée, par où se glisse, en dehors de tout contrôle, son âme inconnue.⁴³³

⁴³³ François Mauriac dans Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, op. cit., p. 41.

On retrouvera de semblables remarques dans le corpus québécois. Chroniqueur au *Devoir*, Gilles Courtemanche publie un roman intitulé *Un dimanche à la piscine à Kigali*, dans lequel il décrit les horreurs de la guerre au Rwanda. L'immense succès de son roman l'amène sur de nombreuses tribunes dont celle de Marie-France Bazzo à Radio-Canada. À cette occasion, il déclare que depuis qu'il écrit des romans, les gens croient en ce qu'il écrit. En d'autres mots, selon ces romanciers, il y aurait dans le roman un pouvoir d'irradier le vrai. Gabrielle Roy n'hésite pas non plus pour faire briller le vrai par le biais de l'univers romanesque. Dans *la Détresse et l'enchantement*, elle refuse de revenir sur l'épisode où sa mère déchirée accepte enfin le départ de sa fille pour l'Europe. Cette blessure fut racontée dans un texte de fiction et le lecteur est appelé par le narrateur autobiographique à retourner à la fiction pour saisir ce moment déchirant de la vie de l'écrivaine.

Étonnamment, maman, après une lutte d'arrache-pied pour me garder, tout à coup céda. La fin de sa résistance, je l'ai racontée dans *la Route d'Altamont* et, quoique ce soit en partie romancé, c'est-à-dire transcendé, il reste que j'ai mis l'essentielle vérité dans ce récit et ne veut plus revenir sur cette vieille douleur.⁴³⁴

Des scènes imaginaires possèdent donc le pouvoir de dire le vrai, non pas la vérité, mais le vrai. Ne doit-on pas maintenant supposer que les mécanismes de la fiction sont appelés à grand renfort dans la construction de la vérité autobiographique ? Nous le croyons, et de l'aveu même de Philippe Lejeune, «l'autobiographie est un cas particulier du roman, et non pas quelque chose d'extérieur à lui.»⁴³⁵ À cet égard, il nous fut impossible d'identifier dans notre mémoire de maîtrise quelque différence formelle ou structurelle entre l'autobiographie et le roman.⁴³⁶ En effet, l'étude comparative du récit autobiographique *Je me souviens* et du roman *Pedigree*, tous deux de Georges Simenon, n'a pas permis de relever quelque modalité narrative exclusive à l'un ou l'autre des deux genres. Ce constat

⁴³⁴ Gabrielle Roy, *La détresse et l'enchantement*, Montréal, Boréal compact, 1988, p.183

⁴³⁵ Philippe Lejeune, *L'autobiographie en France*, op. cit., p.23.

⁴³⁶ Jean-François Plamondon, *L'autobiographie comme acte illocutoire*, Université Laval, 1999.

prend toute son importance quand on sait que *Pedigree* est une variante hétérodiégétique de *Je me souviens*, variation commandée par André Gide. Il nous faut donc conclure que si roman et autobiographie sont dissemblables, c'est hors du texte que l'on pourra trouver un vecteur discriminant.

Selon François Ricard, Gabrielle Roy souhaitait voir *la Détresse*, œuvre posthume, chapeautée de l'appellation générique «autobiographie». Sans doute habitué au ton régien, un ton intime proche de l'autobiographie, Lee Brotherson, préfère quant à lui parler de *la Détresse* en la qualifiant de semi-autobiographique.⁴³⁷ En ce qui nous concerne, rien ne nous autorise à désavouer Ricard. Toutefois une brève déclaration de la principale intéressée replace le projet initial dans une perspective plus large que l'autobiographie. «It has dawned on me lately that my own life, could I relate it simply as it unfolded and went on its bizarre way, would be my best novel.»⁴³⁸ Où commence le roman, où s'arrête l'autobiographie? Dans l'espace autobiographique, tel que compris par Lejeune, roman et autobiographie tissent ensemble des liens étroits difficiles à départager. Comme la vérité a besoin du vrai pour s'énoncer, l'autobiographie ne peut aller seule sans le soutien du roman.

L'autobiographie présente souvent cette remise en question du vrai et du faux, de la vérité et de la fiction. Jean-E. Racine qui publie une autobiographie à tendance automatiste cherche à saisir comment l'écriture peut atteindre la vérité. Conscient que la mise en récit porte en son essence représentative la fiction, Racine lui accorde tout de même le pouvoir de toucher le vrai.

On écrit aussi sans doute pour s'entendre soi-même,
pour savoir ce que l'on pense, ce que l'on ressent
vraiment au plus vrai, au plus intime et inconscient de

⁴³⁷ Lee Brotherson, «Identity and Milieu in Gabrielle Roy's *Alexandre Chenevert*: from two- to three-dimensionality», *Australian Journal of French Studies*, vol. XXVIII, no 2, 1991, p. 179.

⁴³⁸ Gabrielle Roy dans Sophie Marcotte, «De l'orgueilleuse à la romancière», *Voix et images*, no 86, hiver 2004, p.113.

soi. Il y a dans ce que l'on écrit au fil de la plume quelque chose de non-contrôlé, une involontaire spontanéité qui nous révèle à nous-mêmes autant qu'aux autres. L'automatisme est un moyen d'exploration de soi.⁴³⁹

Mais cette exploration de soi est aussi une navigation dans les brouillards de la mémoire, où l'imagination tisse des liens avec le souvenir. Fiction et souvenirs taquinent ainsi le bout de la plume qui cherche à dire le vrai.

Une part des souvenirs que nous racontons tient aussi de l'imaginaire. En toute bonne foi nous altérons les faits et les événements de notre vie passée. Nous croyons dire les choses comme elles ont été, alors que nous les transformons. Mais nous disons quand même vrai. Ce que nous revivons en le transformant inconsciemment nous exprime même sous sa forme altérée.⁴⁴⁰

Les mécanismes d'écriture et du récit créeraient donc quelque chose qui s'apparente au moi, à la vérité de soi. Ainsi, le Je de l'écriture pourrait très bien être celui du moi, un moi à découvrir par le sujet. Pas étonnant dès lors que Racine soit l'un des autobiographes qui ait ressenti de manière la plus aiguë la distance qui sépare le Je du moi. «Le «Je» devient de plus en plus un «autre». Si paradoxal que cela puisse paraître, néanmoins le «moi» demeure.»⁴⁴¹ La voix de l'écrivain, sur le papier déposée, synthétise le rapport entre le souvenir et la fiction, tous deux complices d'un même projet. Gabrielle Roy est loin d'être insensible à ces jeux de l'écriture qui ondoient sur la mer étale de la page blanche, comme des reflets du vrai et de la fiction. Relatant le véritable voyage qui la fit atteindre l'île de la Petite poule d'eau, Roy se souvient dans un texte ultérieur n'avoir rien exagéré des obstacles qu'elle fait subir à un personnage fictif qui se rend sur la même île.

⁴³⁹ Jean-É. Racine, *Souvenirs en lignes brisées*, op. cit., p. 169.

⁴⁴⁰ *Idem*, p. 124.

⁴⁴¹ *Idem*, p.176.

Mais ces péripéties, je les ai racontées dans le livre et je n'ai rien exagéré. Au contraire, j'ai plutôt atténué les difficultés afin que l'on veuille bien me croire.⁴⁴²

La rhétorique enseigne qu'une vérité invraisemblable gagne moins d'effet à la réception qu'une fausseté vraisemblable. Gabrielle Roy exprimait là à peu près le même point de vue. Dans le but que son lecteur touche à la vérité dans la fiction, elle lime les pourtours du vrai afin de faire plus vraisemblable. Effets de mots, car la littérature demeure une histoire de mots. Et à notre avis, si Roy adoucit le vrai pour atteindre dans la fiction une vérité plus juste, dans son autobiographie elle propose à la vérité de suivre une fiction qui lui ressemble. Gabrielle Roy s'affranchit par l'art, les mots lui soufflent autre chose que la plate vérité du vocabulaire quotidien. Ils lui viennent de loin et portés par le vent des Plaines, ils racontent, parce qu'ils ne savent rien faire d'autre. Ils racontent l'exil de sa propre lignée, un parcours qu'elle déposera sur les feuilles pour terminer l'exode.

Raconter sa vie comme elle raconte celle de Pierre, d'Alexandre, de Médéric, de Christine, ou de Florentine. Éprouver l'étanchéité du vrai par l'exercice de la fiction, jusqu'à devenir soi-même œuvre de mots, voilà comment nous est apparu le projet autobiographique régien.

Un pacte romanesque : l'autofiction

Tout cet espace où les sphères fictionnelles et référentielles sont en partage amène l'écrivain à se positionner et à lancer sa production dans une zone d'intersection. Ni tirées du réel, ni projetées dans la fiction, mi-réelles, mi-fictives, les écritures du moi se multiplient dans les années 1970. Que l'on pense à Aquin, Ducharme ou La Roque, le «Je» n'est apparemment plus problématique dans l'exercice de l'écriture. On a même vu avec Toupin que le matériel pédagogique post rapport Parent disposait dorénavant d'autobiographies comme texte de référence à l'étude littéraire. Si le pronom autobiographique devient usuel dans les textes littéraires, si le sujet

⁴⁴² Gabrielle Roy, *Fragiles lumières de la terre*, Montréal, Quinze, 1978, p.195.

sait maintenant s'affirmer, il semble que ce soit au tour de l'objet de poser problème. La littérature se questionne désormais au cœur même de sa pratique. Selon Louise Milot, Nicole Brossard sera la première à «limiter le contenu événementiel d'un roman au déroulement et aux réflexions entourant cette écriture même». ⁴⁴³ Peut-être Brossard est-elle la première à concentrer l'action de son roman sur l'écriture, mais elle sera vite rejointe par de nombreux collègues. «La réflexion sur le mécanisme d'écriture, nous dit toujours le DOLQ, demeure un important courant de la période.» ⁴⁴⁴ Ce courant littéraire qui naît dans la première moitié des années 1970, alors que Lejeune commence à publier en France ses réflexions sur l'autobiographie, embraille, croyons-nous, la littérature québécoise dans le ton autofictionnel. Rappelons en effet que la réflexion sur le texte qui s'écrit est un thème récurrent dans l'autofiction, du moins, telle que pensée par Serge Doubrovsky. Les porteurs de ce nouveau courant au Québec n'accusent d'ailleurs aucun retard par rapport à la production des Ernaux, Guibert ou Doubrovsky. ⁴⁴⁵

Étrange concept que celui qui s'écrit à l'ère du soupçon, où toute réalité apparaît aux auteurs comme une fable construite par le langage. Le vrai devient inaccessible au langage lui-même, construction humaine qu'il est, chargé du poids de l'expérience humaine et de la représentativité. On comprend ici que l'autobiographie, ramenée à son seul texte, ne devient qu'une fabulation de soi dont aucun critère ne peut exercer quelque discrimination face au roman. Les romanciers de l'ego tenteront donc de démontrer l'impossibilité du projet autobiographique. À ce titre, Lecarme et Lecarme-Tabone notent que l'autofiction apparaît comme une «volonté d'éluder un genre qui reste malgré tout peu recommandable.» ⁴⁴⁶

⁴⁴³ Maurice Lemire [Dir.], *Dictionnaire des œuvres littéraires québécoises 1970-1975*, Tome V, Fides, Montréal, 1987, p. XXII.

⁴⁴⁴ *Idem*, p. XXV.

⁴⁴⁵ Serge Doubrovsky invente le terme «autofiction» pour son roman *Fils* qui paraît en 1973. Pour sa part Hervé Guibert débute en 1977 avec *La mort propagande* sa production autofictive, quant à Annie Ernaux, nous pourrions situer le commencement de ses romans du moi avec *La place*, lequel roman est daté de 1984. Au Québec, Francine Dufresne publiait en 1973 *Solitude maudite*, roman journal qui répond en tout point de vue aux conditions autofictionnelles de Doubrovsky.

⁴⁴⁶ Jacques Lecarme et Eliane Lecarme-Tabone, *L'autobiographie*, *op. cit.*, p. 267.

À la fois contestation théorique et création littéraire, l'autofiction naît sous la plume de Serge Doubrovsky. Après avoir lu *le Pacte autobiographique* de Lejeune, Doubrovsky aperçoit une faille dans le schéma qui synthétise les possibilités de pacte de lecture. On trouvera en page suivante le tableau à partir duquel s'éleva la contestation du modèle théorique de l'autobiographie.⁴⁴⁷

Nom du personnage	Différent du nom de l'auteur.	Le personnage reste anonyme.	Le personnage et l'auteur partagent le même nom.
Appellation générique			
ROMAN	1 a ROMAN	2 a ROMAN	3 a XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX
Aucune appellation générique	1 b ROMAN	2 b Indéterminé	3 b AUTOBIOGRAPHIE
AUTOBIOGRAPHIE	1 c XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX XXXXXXXXXXXXXXXXXXXX	2 c AUTOBIOGRAPHIE	3 c AUTOBIOGRAPHIE

Au centre de la réflexion de l'autofiction, on retrouve la case 3 a. Véritable cacophonie conceptuelle pour Lejeune et Genette, elle représente au contraire pour Doubrovsky la source même de l'autofiction. D'ailleurs, celui se propose d'écrire un roman iconoclaste dans lequel les instances narratives partageraient une identité commune, se pliant ainsi à la fois au pacte autobiographique et au pacte romanesque. Du même coup, cette nouvelle formule comblerait l'espace de ladite case aveugle.

À cet égard, tout se passe comme si *Fils* avait été écrit pour remplir cette case aveugle ! Pourquoi ? Si j'essaie de répondre à cette question rétrospective, j'ai inscrit «roman» en sous-titre sur la couverture, fondant ainsi un

⁴⁴⁷ Version légèrement modifiée du schéma que l'on retrouve dans le *Pacte autobiographique* de Lejeune, *op. cit.*, p. 28.

pacte romanesque par attestation de fictivité, simplement parce que je m'y suis trouvé contraint, malgré l'insistance inlassable de la référence historique et personnelle. C'est bien de *moi* qu'il s'agit dans ce livre, d'abord surgi sous la forme de mes initiales *J. S. D.* (p.21), puis de mes prénoms explicites, *Julien Serge* (p.59), de mon nom enfin *Doubrovsky* (p.68). Non seulement auteur et personnage ont la même identité, mais le narrateur également : dans ce texte *je*, c'est encore *moi*. En bonne et scrupuleuse autobiographie, tous les faits et gestes du récit sont littéralement tirés de ma propre vie ; lieux et dates ont été maniaquement vérifiés.⁴⁴⁸

Simple caprice d'auteur ou de théoricien ? apparemment non. D'une part Doubrovsky est trop humble, (c'est son expression), pour écrire une autobiographie, lequel genre est selon lui «réservé aux grands de ce monde».⁴⁴⁹

Par ailleurs, son questionnement sur les théories de l'autobiographie le force aussi à se positionner face à la fiction. Professeur d'université en lettres, Doubrovsky connaît bien les théories analytiques du discours, et l'immanence du texte des Formalistes russes émerge dans sa définition de la fiction, une fiction qui en fin de compte prend racine dans la textualisation du réel et qui condamne la littérature à se référer à son propre discours.

Par fiction, il faut entendre, à ras de sens, une «histoire» qui, quelle que soit l'accumulation des références et leur exactitude, n'a jamais «eu lieu» dans la «réalité», dont le seul lieu réel est le discours où elle se déploie.⁴⁵⁰

La textualisation du vrai rend impossible aux yeux de Doubrovsky le projet d'exprimer le réel dans la littérature. «Car ma vie, vous ne la lirez jamais, elle n'est pas de l'ordre du lisible, vous lirez un texte.»⁴⁵¹ C'est ici l'arbitraire du signe qui refait surface et qui rendrait impossible le projet

⁴⁴⁸ Serge Doubrovsky, *Autobiographiques : de Corneille à Sartre*, Paris, PUF, 1988, p. 68-69.

⁴⁴⁹ *Idem*, p. 69.

⁴⁵⁰ *Idem*, p. 73.

⁴⁵¹ Ludovic Leonelli, «Entretien avec Derge Doubrovsky», *NRV 3*, automne 1997, <http://www.chapitre.com/plus/revues/nrventre.htm>

autobiographique. Le fait de ranimer les souvenirs, de les souder dans un texte jusqu'à ce qu'ils racontent une vie, ne peut que conduire à la fiction, selon les romanciers de l'ego. L'autobiographie pécherait donc par abus de confiance, sa vérité étant portée par le signe littéraire, elle ne peut aspirer qu'à la fiction. À sa manière, l'autofiction serait plus honnête puisqu'elle affiche ouvertement sa part fictionnelle. Mais en réalité, elle tombe à son tour dans un piège puisqu'elle revendique le double statut de vrai et de fiction. «L'autofiction réside dans le montage et l'intervalle lacunaire de deux récits, l'un fictif, l'autre non fictif.»⁴⁵² Cette proposition des Lecarme étonne, mais elle n'empêche pas de trouver des supporters. Ainsi Marie Darrieussecq corrobore quand elle affirme que «l'autofiction n'est pas que fictive. Mais elle n'est pas non plus que factuelle».⁴⁵³ Comment peut-on être à la fois mort et vivant, ne doit-on pas être tout l'un ou tout l'autre ? Comme dit Lejeune, l'autobiographie «ne compte pas de degrés : c'est tout ou rien.»⁴⁵⁴ Pourtant, il semble que les romanciers de l'ego croient qu'un narrateur annoncé comme fictif, par l'instance qui lui donne la parole, puisse tout de même se rapporter au réel. Selon nous, une telle volonté relève d'un raisonnement qui voudrait niveler l'asymptote. Les instances internes du livre peuvent bien appeler le hors texte, jamais ne pourront-elles s'y rendre.

Quoi qu'il en soit, à partir des postulats théoriques de Doubrovsky, un nombre incalculable d'études ont été écrites sur l'autofiction. Genre ou pas, il est encore trop tôt pour arrêter une réponse qui tranchera le débat. Mais qu'on soit d'un avis ou de l'autre, on se hasarde tout de même à définir cette nouvelle famille de textes. Doubrovsky, le premier, définit ainsi le terme qu'il a lui-même inventé :

L'autofiction, c'est la fiction que j'ai décidé, en tant qu'écrivain, de me donner de moi-même et par moi-même, en y incorporant, au sens plein du terme, l'expérience de

⁴⁵² Jacques Lecarme et Eliane Lecarme-Tabone, *L'autobiographie*, op. cit., p.278.

⁴⁵³ Marie Darrieussecq, «L'autofiction, un genre pas sérieux», *Poétique*, no 107, 1996, p. 371-372.

⁴⁵⁴ Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, op. cit., p. 25.

l'analyse, non point seulement dans la thématique, mais dans la production du texte.⁴⁵⁵

Dans une thèse de doctorat dirigée par Gérard Genette, *L'Autofiction. Essai sur la fictionnalisation de soi en littérature* (1989), Vincent Colonna propose quant à lui la définition suivante, «fictionnalisation de l'expérience vécue».⁴⁵⁶ On comprendra qu'une telle définition enclave trop de textes. En effet, ainsi définie, l'autofiction apparaît dans la littérature québécoise dès le XIX^e siècle avec le «grand roman de mœurs canadiennes» de Joseph Marmette intitulé *A travers la vie*.

De son côté Marie Darrieussecq propose une définition qui encadre un peu mieux le genre : «récit à la première personne se donnant pour fictif (souvent, on trouvera la mention *roman* sur la couverture), mais où l'auteur apparaît homodiégétiquement sous son nom propre, et où la vraisemblance est un enjeu maintenu par de multiples « effets de vie »».⁴⁵⁷

En suivant maintenant cette nouvelle approche, l'autofiction s'inscrit dans le champ littéraire québécois dès *Avant le chaos* d'Alain Grandbois (1945), et englobe des textes comme *Marie-Hélène au mois de mars* de Maxime-Olivier Mouthier, *Vautour* de Christian Mistral ou *la Vie en prose* de Yolande Villemaire, pour ne nommer que ceux-là.

En dressant un inventaire des autofictions québécoises à partir de ces trois définitions, on s'aperçoit que les corpus varient sensiblement selon que l'on adopte une définition ou une autre. De plus, l'acception «récit» demeurant encore mouvante, nous avons, à l'instar des Lecarme, intégré à notre inventaire les textes qui affichaient en couverture une telle appellation générique, ce qui crée une zone d'intersection entre les familles de textes autobiographiques et autofictifs.

⁴⁵⁵ Serge Doubrovsky, *Autobiographiques : de Corneille à Sartre*, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁵⁶ La thèse de Colonna est citée et encensée par les Lecarme et par Darrieussecq. Vincent Colonna, *L'Autofiction. Essais sur la fictionnalisation du soi en littérature*, thèse EHESS, dir. Gérard Genette, 1989 dans Marie Darrieussecq, «L'autofiction, un genre pas sérieux», *op. cit.*, p.369.

⁴⁵⁷ Marie Darrieussecq, «L'autofiction, un genre pas sérieux», *op. cit.*, p.369-370.

Doubrovsky	Colonna	Darrieussecq
Filion, <i>Le premier côté du monde</i>	Blais, <i>Manuscrits de Pauline Archange</i>	Filion, <i>Le premier côté du monde</i>
Laferrière, <i>Cette grenade...</i>	Charbonneau, <i>Chronique de l'âge amer</i>	Grandbois, <i>Avant le chaos</i>
Laferrière, <i>Je suis fatigué</i>	Chen, <i>Les lettres chinoises</i>	Jasmin, <i>La petite patrie</i>
Mistral, <i>Vamp</i>	Filion, <i>Le premier côté du monde</i>	Jasmin, <i>Boogie-Woogie...</i>
Mistral, <i>Vautour</i>	Grandbois, <i>Avant le chaos</i>	Jasmin, <i>Sainte-Adèle-la-Vaisselle</i>
Racine, <i>Souvenirs en lignes...</i>	Groulx, <i>Une croisade d'adolescents</i>	Laferrière, <i>Cette grenade...</i>
Robin, <i>La Québécoïte</i>	Jasmin, <i>La petite patrie</i>	Laferrière, <i>Je suis fatigué</i>
Robin, <i>L'immense fatigue des pierres</i>	Jasmin, <i>Boogie-Woogie...</i>	Leclerc, <i>Moi, mes souliers</i>
Villemaire, <i>La vie en prose</i>	Jasmin, <i>Sainte-Adèle-la-Vaisselle</i>	M. Victorin, <i>Récits Laurentiens</i>
	Kokis, <i>Le pavillon des miroirs</i>	Mistral, <i>Vamp</i>
	Laferrière, <i>Cette grenade... et Je suis fatigué</i>	Mistral, <i>Vautour</i>
	Leclerc, <i>Moi, mes souliers</i>	Moutier, <i>Marie-Hélène au mois de mars</i>
	LeNormand, <i>Autour de la maison</i>	Renaud, <i>Une mémoire déchirée</i>
	Lockquell, <i>Ces élus que vous êtes</i>	Robin, <i>La Québécoïte</i>
	M. Victorin, <i>Récits Laurentiens</i>	Robin, <i>L'immense fatigue des pierres</i>
	Mistral, <i>Vamp</i>	Tremblay, <i>12 coups de théâtre</i>
	Mistral, <i>Vautour</i>	Tremblay, <i>Les vues animées</i>
	Moutier, <i>Marie-Hélène au mois de mars</i>	Tremblay, <i>Un ange cornu avec des ailes...</i>
	Racine, <i>Souvenirs en lignes brisées</i>	Tremblay, <i>Bonbons assortis</i>
	Renaud, <i>Une mémoire déchirée</i>	Villemaire, <i>La vie en prose</i>
	Robin, <i>La Québécoïte</i>	
	Robin, <i>L'immense fatigue des pierres</i>	
	Roquebrune, <i>Testament de mon enfance</i>	
	Roquebrune, <i>Quartier Saint-Louis</i>	
	Roy, <i>Rue Deschambault</i>	
	Roy, <i>Ces enfants de ma vie</i>	
	Tremblay, <i>12 coups de théâtre</i>	
	Tremblay, <i>Les vues animées</i>	
	Tremblay, <i>Un ange cornu avec des ailes...</i>	
	Tremblay, <i>Bonbons assortis</i>	
	Villemaire, <i>La vie en prose</i>	

Force est de constater que malgré les définitions de plus en plus raffinées, la nouveauté du terme amène plusieurs pratiques polyphoniques à se réclamer de l'autofiction. Comme l'observe Mortimer, la définition et les pratiques nombreuses ne concordent pas à figer l'objet.

Appliqué maintenant à une multitude de textes, le terme d'autofiction, s'il n'a pas gagné en précision, a acquis une profondeur que lui confère la richesse d'exemples dont chacun constitue une définition-limite et contribue à dessiner un contour général. Dans ce processus de maturation, le résultat le plus évident, c'est que la définition originelle se perd et qu'elle est bientôt enterrée. À lire l'étude récente de Thierry Laurent sur les romans de Patrick Modiano, le concept d'autofiction penche là bien moins vers le factuel que chez Doubrovsky. «Dès qu'apparaissent des analogies fortes entre tel personnage de roman et l'auteur, écrit Laurent, il y a autofiction [à cette aune, Proust et Dante ont fait de l'autofiction]. [...]»⁴⁵⁸

À notre avis la différence fondamentale entre l'autobiographie et l'autofiction ne réside pas tant dans le texte lui-même, que dans le paratexte, où s'exprime l'intention auctoriale, où se départagent la feinte et le faux. En effet, la volonté de dire le vrai à l'aide des mécanismes de fiction n'a rien à voir avec la volonté de créer de la fiction. Autobiographes et romanciers de l'ego s'entendent pour dire que le réel n'est pas de l'ordre du discours. Mais si paradoxal que cela puisse paraître, on ne peut exprimer le réel sans avoir recours au discours. À cet égard, si Julien-Serge Doubrovsky, le narrateur de *Fils*, s'écarte de la vérité pour donner plus de cohérence à son texte, on l'accusera gentiment de s'être laissé prendre par la fiction. Mais lorsqu'il fut prouvé que Rigoberta Menchu avait trafiqué la vérité dans son autobiographie, elle fut accusée de mensonges et non de fiction. Force nous est donc d'admettre que feindre le vrai, ce n'est pas le profaner. Et qu'autobiographes et romanciers de l'ego n'ont pas la même responsabilité face à leurs lecteurs.

⁴⁵⁸ Armine Kotin Mortimer «Mort de l'autobiographie dans *Le livre brisé*» dans *Les temps modernes*, vol. 56, no 611-612, décembre 2000-janvier-février 2001, p. 130.

Les appellations génériques, à force de s'exprimer en périphrase, ont favorisé l'émergence d'habitus de lecture qui confirment que le mot «roman» renvoie à des «assertions feintes», pour employer l'expression d'Hamburger, et que le mot «autobiographie» donne au lecteur l'autorisation de considérer le texte qu'il a entre les mains comme étant le témoignage référentiel d'une vie, celle de l'auteur. Et comme l'autofiction affiche sur la couverture l'appellation «roman», nous voyons mal comment on pourrait la situer dans le prolongement de l'autobiographie. Quoiqu'on puisse faire des liens entre le narrateur du *Pavillon des miroirs* et Sergio Kokis ; entre la narratrice des *Manuscrits de Pauline Archange* et Marie-Claire Blais ; entre *Vieux Os* et Dany Laferrière ou entre Ying Chen et la narratrice des *Lettres chinoises*, dans tous ces cas, celui qui crée des personnages-narrateurs se donne la distance nécessaire, entre lui et la voix narrative, pour que la discipline autobiographique s'efface derrière le projet de fiction. Rappelons que pour nous, la contrainte de s'astreindre au vrai est primordiale dans l'exercice autobiographique. En conséquence, au-delà des apparences portées par le texte, il faut bien admettre que l'intention auctoriale, qui s'exprime dans le périphrase, donne au livre un espace codé socialement, dans lequel s'inscrit le contexte d'émission.

Ces considérations nous poussent à faire une distinction majeure entre l'autobiographie et l'autofiction. Ainsi, nous considérons l'autobiographie comme étant un récit de soi, donné comme vrai, et reconnu comme véridique à la réception, par un procédé de ritualisation des pratiques littéraires ; quant à l'autofiction, il nous faut bien l'analyser comme elle l'exige elle-même, c'est-à-dire un récit de soi donné comme fictif.

Pour le pacte autobiographique

Doubrovsky lance l'autofiction comme un désenchantement de l'autobiographie, en réalité c'est au roman qu'il s'attaque. Pas plus que Robin ne signe d'autobiographies, pas plus Doubrovsky ne s'inscrit dans le projet autobiographique, l'intention déclarée dans ces deux cas précis n'est

pas d'amener la fiction dans l'autobiographie, mais d'utiliser, par une forme de retour de son, les conditions autobiographiques pour construire un roman.

Née d'un questionnement théorique, l'autofiction cherchait à vulnérabiliser la théorie de l'autobiographie ; en réalité, elle renforce certaines positions de Lejeune. L'engagement ou la représentation de l'écrivain dans la littérature postmoderne ne fait que donner un effet de réel à la fiction. Mais cet effet demeure une stratégie discursive intradiégétique qui propose au lecteur de se positionner face au texte qu'il a entre les mains, mais jamais cette stratégie ne pourra-t-elle donner au texte une force performative. Pas plus que le «vous» dans *la Modification* de Butor ne renvoie au moi du lecteur, pas plus le «Je» du roman est-il celui de l'écrivain. D'ailleurs, c'est bien ce que disent les romanciers de l'ego : malgré les ressemblances, malgré l'effet de réel créé par le discours littéraire, le lecteur n'est en face que d'un jeu romanesque. Le signe «autobiographie» dans le péri-texte demeure ainsi souverain et inscrit véritablement le texte dans une autre approche, loin de l'autofiction ; celle-ci cherchant plutôt à repousser les limites du roman aux portes de la postmodernité.

Il nous a été donné au cours de cette thèse de suivre l'évolution de l'autobiographie en situant son parcours dans un contexte social. Nous y avons découvert une première forme qui affirmait son appartenance au sacré mais qui réclamait un nouveau rapport avec le divin. Ce dernier souhait se retrouve d'ailleurs dans presque tous les textes étudiés. En ce sens, il nous est impossible d'affirmer stricto sensu avec Gusdorf et Lecarme que l'autobiographie naît de la désacralisation de l'espace intérieur. L'exemple québécois est plus nuancé. Il ne s'agit pas de rompre avec Dieu, mais plutôt de décoloniser l'espace intérieur occupé par les forces de Rome. Dieu n'est pas un problème pour les autobiographes, Rome oui. Et si en cas extrême on se détache de Dieu (Roy et Racine), on admet aussi dans l'autobiographie vouloir renouer avec lui.

On a également vu que cette colonisation contrastait avec celle de l'espace social. Le Je appelant la décolonisation romaine, le Nous la décolonisation anglaise. Puis, nous avons souligné que l'autobiographie québécoise s'exprimait d'abord selon un mode essayistique avant d'engager son discours selon la forme romanesque. En ce sens, elle attendra que le roman psychologique, roman au narrateur homodiégétique, se positionne dans le champ avant de s'exprimer. Cette dernière observation nous a également mis en présence d'une intersection des sphères fictives et référentielles où l'auteur pouvait appartenir autant à l'une qu'à l'autre des parties constituantes du discours autobiographique. Nous avons également démontré que l'épanouissement de l'autobiographe arrivait par la maturité du champ littéraire, et sa reconnaissance dans la société. Quant à l'autofiction, nous l'avons située dans une évolution du roman, plutôt que dans le prolongement de l'autobiographie. Mais nous ne pouvons pas l'évacuer complètement. D'un certain point de vue, elle remplit les conditions de l'autobiographie, en ce qu'elle affirme l'identité des instances narratives. En cela, elle ébranle tout de même un peu l'édifice de l'autobiographie, pour lequel on doit désormais miser à partir de la valeur pragmatique des appellations génériques, dans la récurrence de leurs pratiques.

Dans cette perspective, nous nous détachons de Philippe Lejeune pour qui la reconnaissance du «contrat social» de lecture se reconnaît dans l'identité des instances narratives. «La notion de «pacte autobiographique» que j'avais alors élaborée, restait flottante, faute de voir qu'un élément essentiel du contrat était le nom propre.»⁴⁵⁹ Une telle affirmation aujourd'hui ne tient plus. Les romans postmodernes qui se confondent bien souvent avec autofictions démontrent bien que le contrat de lecture ne se situe pas au niveau intradiégétique, mais entre des instances consentantes, hors du texte, dans l'univers social, où l'on sait reconnaître la charge de fiction qui accompagne le mot «roman» et le contenu référentiel qu'englobe le mot

⁴⁵⁹ Philippe Lejeune, *Le pacte autobiographique*, op. cit., p.44.

«autobiographie». L'identité des instances est un indice de l'autobiographique, elle n'en constitue pas une preuve.

De plus, par rapport à l'autobiographie, l'autofiction a ceci de particulier, elle se veut séquentielle et ramène constamment le narrateur au présent de l'écriture. Comme un journal intime qui relate au jour le jour les événements du quotidien et dont les thèmes plongent le narrateur dans un passé plus ou moins éloigné. Cette façon de faire contraste considérablement avec la pratique de l'autobiographe qui cherche plutôt, dans le passé, les événements qui ont pu le conduire à ce qu'il est aujourd'hui.

Ainsi le romancier de l'ego situe à la fois l'action de son texte dans la chambre d'écriture et dans les paysages d'hier. Le temps présent a force de loi dans l'autofiction. Il touche autant la séquence temporelle de base, qui bien souvent est le présent de l'écriture, et rejoint le passé du narrateur qui revit au temps présent, ce qui hier lui était quotidien. Un quotidien narré, pour ainsi dire, autant par le personnage que par le narrateur. Dans l'autofiction, les instances narratives ne se fondent pas seulement avec l'identité des noms, mais aussi dans des jeux de miroirs où les temps employés abolissent les distinctions entre les différents niveaux. «En effet, nous dit Lejeune, dans un discours indirect libre situé dans une narration autodiégétique faite au présent de la narration, toute distinction de temps et de personne [devient] impossible.»⁴⁶⁰ À cet égard, on trouvera dans *le Pavillon des miroirs* de Sergio Kokis le parfait exemple de la disparition des temps narratifs et de la confusion des personnes. Le personnage enfant, dont la charge de fiction est évidemment plus forte, raconte sa vie brésilienne au temps présent. Le narrateur adulte fait de même dans son atelier montréalais, cloîtré dans un espace restreint qui se resserre comme peau de chagrin.

⁴⁶⁰ Philippe Lejeune, *Je est un autre*, Paris, Seuil, 1980, p. 19-20.

On retient aujourd'hui *le Pavillon des miroirs* comme un roman. Toutefois de multiples références dans le texte semblent désigner celui qui signe son nom sur la couverture. Quoique les instances narratives textuelles demeurent anonymes, le lecteur se sent parfois autorisé à utiliser le titre pour renvoyer au narrateur l'image de l'auteur.⁴⁶¹ *Le Pavillon des miroirs* devient ainsi un pavillon où fiction et réalité se regardent face à face, dans l'image volontairement déformée de la littérature autofictive, autoréflexive. Dans ce cas particulier, l'omniprésence du temps présent et la confusion des personnes narratives peut aussi s'expliquer par la genèse du texte. Dans une entrevue accordée à la revue *Spirale*, Kokis explique que *le Pavillon des miroirs* fut d'abord proposé en tant qu'essai. Or l'essai, on le sait, jouit d'un statut similaire à celui de l'autobiographie. Tous deux se réfèrent à la réalité. Après avoir proposé son texte à plusieurs maisons d'édition, Kokis découvre enfin l'existence de XYZ et fait parvenir à André Vanasse son manuscrit :

André Vanasse m'appelle, tout excité : je veux ton texte ! Mais il a dit aussi, de façon très respectueuse : je ne peux pas publier ton livre comme ça, il est trop gros et ne s'adresse qu'à une infime minorité de lecteurs. Il faut que tu me coupes ce texte à 300 pages. Puis... il y a un roman là-dedans. Je veux ce roman ! J'étais très étonné que quelqu'un me demande un roman, alors que j'avais fait un texte de cette intensité intellectuelle. Mais j'étais tout heureux et j'ai décidé de couper mon texte théorique pour en sortir seulement ce qui relevait du romanesque. Voilà, *Le pavillon des miroirs* était né. [...] je suis devenu, mais tout à fait à mon insu, romancier...⁴⁶²

Comme on l'a vu et qu'il est ici démontré, l'autofiction s'introduit de multiples manières dans la production littéraire. Par ailleurs, si chaque fois la part référentielle est omniprésente, la volonté d'écrire un roman ne l'est pas moins. De la même manière que le chapitre «Le chemin de croix» des *Fantaisies sur les péchés capitaux* de Roger Lemelin change de nature en se

⁴⁶¹ Voir à cet égard le texte de Dominique Boxus, «Le réel et la fiction chez Sergio Kokis, une étude de *Le pavillon des miroirs*» dans *Interfaces*, no 4, Rio Grande do Sul, 2004.

⁴⁶² Eva Le Grand, «Entre le pictural et le scriptural», *Spirale*, no 170, janvier-février 2000, p. 28.

transposant dans *La culotte en or*, de la même manière les séquences prises dans l'essai de Kokis passent en régime de fiction quand elles s'inscrivent dans *le Pavillon des miroirs*.

Dans un article publié au Brésil sous les soins de la revue *Interfaces*,⁴⁶³ nous nous rangions derrière la théorie de Dorrit Cohn pour démontrer que *le Pavillon des miroirs* ne pouvait appartenir, contrairement à ce que proposait Dominique Boxus, au registre textuel de l'autobiographie. Une construction narrative, trop lourde de fiction, nous donnait à penser que le roman de Kokis ne pouvait en effet supporter la vérité autobiographique. Sans tout désavouer, nous nous voyons obligé, à la fin de cette thèse, de nuancer notre propos. Dans *Le propre de la fiction*, Cohn écrivait ceci :

Les textes autodiégétiques peuvent en outre marquer leur fictionalité en exhibant certains dispositifs formels qui échappent aux normes du discours autobiographique : si le narrateur manifeste une inexplicable omniscience narrative, par exemple, ou si la narration se déploie dans un présent qui ne peut se comprendre comme un présent historique. Il va sans dire que de tels traits spécifiques à la fiction sont rares et nullement obligatoires dans les romans à la première personne.⁴⁶⁴

S'il est souhaitable qu'une telle observation s'avère, rien n'oblige cependant l'autobiographe de s'y plier. Dans cette perspective, Gabrielle Roy, qui raconte dans son autobiographie la scène du bal chez le Gouverneur, alors qu'elle n'y est même pas présente, se verrait forcée de camper *la Détresse et l'enchantement* sous l'appellation de roman plutôt que d'autobiographie. D'un autre côté, on ne peut reprocher à Boxus de trouver de la matière autobiographique dans *le Pavillon des miroirs*. Toute la narration du roman pointe en effet en direction du peintre écrivain qu'est Sergio Kokis. Mais si Cohn et Boxus peuvent confronter un discours sur la fiction à un discours sur l'autobiographie, c'est aussi qu'ils reconnaissent l'existence de deux concepts qui s'opposent. Et nous avons l'intime conviction que le paratexte

⁴⁶³ Jean-François Plamondon, «La création anamnèse» dans *Interfaces*, no 5, Rio Grande do Sul, 2005.

⁴⁶⁴ Dorrit Cohn *Le propre de la fiction*, Paris, Seuil, 2001, p. 98-99.

et ses pratiques forment l'instance décisive de cette opposition. L'appellation générique joue un rôle d'embrayeur et en tant qu'acte performatif, elle est l'instance qui propose le contrat de lecture et donne au texte sa nature profonde. Là, dans le périphrase, se trouve l'autofiction ; là, surtout, croyons-nous, se départage l'autobiographie des textes de fiction à proprement dit. En d'autres mots, ce ne sont pas les pratiques textuelles qui donnent au texte sa nature fictive ou non, c'est le périphrase, croyons-nous, qui décide si les assertions sont feintes ou non.

Puis, parce qu'il appartient à un code d'émission plutôt qu'à un autre, le narrateur de l'autobiographie se référera au réel et sera l'instance autorisée à parler au nom de l'auteur. Quant au narrateur de l'autofiction, en tant qu'être de roman, ainsi reconnu par l'appellation générique, il ne pourra appartenir qu'à un récit homodiégétique fictif. Et comme dit Jean-Marie Schaeffer, le «récit homodiégétique, dès lors qu'il est fictif, possède toujours un narrateur fictif (ou, si nous tenons compte du cas de l'autofiction, un narrateur fictionnalisé).»⁴⁶⁵ À notre avis, les romanciers de l'ego faisaient fausse route en tentant de mater la vérité autobiographique par la fiction. Nous croyons avoir bien démontré que *la Détresse* de Roy profitait sciemment des mécanismes de fiction pour faire rayonner la vérité autobiographique. Dans un quotidien, rien ne ressemble plus à un reportage qu'un publiereportage. C'est pourquoi, on oblige d'encadrer le texte publicitaire d'une appellation qui lui est propre. Les approches de lectures se voient ainsi différenciées. En littérature, rien ne ressemble plus à un roman qu'une autobiographie. Les codes périphériques, en spécifiant au lecteur l'ordre communicationnel dans lequel s'inscrit le texte, tablent sur la volonté de respecter le pacte proposé par l'auteur, un pacte où la vérité littéraire se voit octroyer le pouvoir de dire le vrai.

⁴⁶⁵ Jean-Marie Schaeffer, «Le récit fictif» dans Jean Bessière, *Études romanesques* 2, Paris, Lettres modernes, 1994, p.51.

Bibliographie

I Corpus primaire:

A. Œuvres étudiées

- BORDUAS, Paul-Émile, *Écrits I*, Montréal, PUM, BNM, 1987.
———«Projections libérantes» dans *Refus global et autres écrits*, Montréal, l'Hexagone, coll. Typo, 1997.
———*Écrits II*, Montréal, PUM, BNM, 1997.
CHINIQUY, Charles, *Le vrai contre-poison*, Montréal, Éditeur non mentionné, 1875.
———*Fifty Years In the Church of Rome*, New-York, Revell, 1885.
———*Cinquante ans dans l'Eglise de Rome*, Montréal, Wim Drysdale et co, 1885.
———*Cinquante ans dans l'Eglise romaine*, Genève, Librairie J. H. Jeheber, 1903.
———*Mes combats*, Montréal, L'Aurore Publishing, 1946.
———*Le don de Dieu, récit autobiographique de l'événement le plus important de sa vie de prêtre*, Rouen, Imprimerie des Affiches de Normandie, 1951.
———*Chiniquy*, Trois-Rivières, Éditions Beauport, [ND]
GARNEAU, Hector de Saint-Denys, *Poésies complètes*, Montréal, Fides, Nénuphar, 1949.
———*Journal*, Montréal, Beauchemin, 1967.
———*Lettres à ses amis*, Montréal, HMH, 1970.
ROY, Gabrielle, *Fragiles lumières de la terre*, Montréal, Quinze, 1978.
———*La détresse et l'enchantement*, Montréal, Boréal Compact, 1988.
———*Rue Deschambault*, Montréal, Boréal compact, 1993.
———*Le temps qui m'a manqué*, Montréal, Boréal, 1997.

B. Autres œuvres citées :

- AQUIN, Hubert, «Profession écrivain» dans *Point de fuite*, Montréal, CLF, 1971.
BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes*, Paris, Robert Laffont, coll. Bouquins, 1986.
BEAUCHEMIN, Yves, *Du sommet d'un arbre*, Montréal, Québec/Amérique, 1986.
BLAIS, Marie-Claire, *Une saison dans la vie d'Emmanuel*, Montréal, Stanké, 1980.
———*Manuscrits de Pauline Archange*, Montréal, Boréal, 1991.
BROSSARD, Nicole, *Un livre*, Montréal, Éd. du Jour, 1970.
BOUCHARD, Georges, *Vieilles choses, vieilles gens*, Montréal, Granger Frères, 1943.
———*Premières semailles*, Québec, Département de l'Agriculture, 1917.
BOURASSA, Henri, *Hommage à Henri Bourassa*, Montréal, le Devoir, 1952.

- BUISSONNEAULT, Paul, *Les comptes de ma mémoire*, Montréal, Stanké, 1991.
- CHAMFORT, *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*, Paris, Gallimard, 1970.
- CHARBONNEAU, Robert, *Chronique de l'âge amer*, Montréal, Éditions du Sablier, 1967.
- CHEN, Ying, *Les lettres chinoises*, Montréal, Leméac, 1993.
- DESBIENS, Jean-Paul, *Sous le soleil de la pitié*, Montréal, Éd. du Jour, 1965.
- DESSAULLES, Henriette, *Journal*, Montréal, PUM, BNM, 1989.
- DUFRESNE, Francine, *Solitude maudite*, Montréal, Ferron éditeur, 1970.
- DUMONT, Fernand, *Récit d'une émigration*, Montréal, Boréal, 1997.
- ETHIER-BLAIS, Jean, *Dictionnaire de moi-même*, Montréal, La Presse, 1976.
- *Fragments d'une enfance*, Montréal, Leméac, 1989.
- *Le seuil des vingt ans*, Montréal, Leméac, 1992.
- FILION, Jean-Paul, *Le premier côté du monde*, Montréal, Leméac, 1986.
- FORTIN, Jacques, *L'aventure, récit d'un éditeur*, Montréal, Québec-Amérique, 2000.
- FRÉCHETTE, Louis, *Mémoires intimes*, Montréal, Fides, coll. Nénuphar, 1961 : (présentation de Marie-Andrée Beaudet, coll. BQ, 2004, 179 p.)
- FRÈRE GILLES, *Les choses qui s'en vont...*, Montréal, Granger Frères, 1945.
- GRANDBOIS, Alain, *Avant le chaos*, Montréal, Bibliothèque québécoise, 1994.
- CRIGNON, Claude-Henri, *Le Déserteur et autres récits de la terre*, Montréal, Stanké, 1978.
- GROULX, Lionel, *Une croisade d'adolescents*, Montréal, Granger frères, Montréal, 1938.
- *Mes mémoires 1*, Montréal, Fides, 1970.
- *Mes mémoires 2*, Montréal, Fides, 1971.
- HARVEY, Jean-Charles, *Les demi-civilisés*, Montréal, Éditions de l'homme, 1962.
- HÉBERT, Anne, *Le torrent*, Montréal, L'arbre/HMH, 1976.
- JASMIN, Claude, *La petite patrie*, Montréal, La Presse, 1972.
- *Pointe-calumet boogie-woogie*, Montréal, la Presse, 1973.
- *Sainte-Adèle-la-Vaisselle*, Montréal, la Presse, 1974.
- KOKIS, Sergio, *Le pavillon des miroirs*, Montréal, XYZ, 1994.
- LABROSSE, Jean-Guy, *Ma chienne de vie*, Montréal, Éditions du jour, 1964.
- LAFERRIÈRE, DANY, *Cette Grenade dans la main du jeune nègre est-elle une arme ou un fruit ?*, Montréal, VLB, 1993.
- *Le charme des après-midis sans fin*, Montréal, Lanctôt, 1997.
- *Je suis fatigué*, Montréal, Lanctôt, 2001.
- LAFORTUNE, Ambroise, *Par les chemins d'Ambroise*, Montréal, Leméac, 1983.

- LECLERC, Félix, *Moi, mes souliers*, Montréal, Fides, 1967.
- LEMELIN, Roger, *Fantaisie sur les péchés capitaux*,
— *La culotte en or*,
- LE MOINE, Roger, *Joseph Marmette. Sa vie, son oeuvre*, Québec, PUL, 1968.
- LE NORMAND, Michèle, *Autour de la maison*, Montréal, Éd. du Devoir, 1930, (1918).
- LESCOP, Marguerite, *Le tour de ma vie en 80 ans*, Montréal, Lescop, 1998.
- LOCQUELL, Clément, *Les élus que vous êtes*, Montréal, Fides, Coll. Nénuphar, 1973.
- LONG DONG, Ying-Yang, *Le tour de ma vie en 80 glands*, Trois-Pistoles, Éd. des Trois-Pistoles, 1999.
- MARIE VICTORIN, *Récits laurentiens*, Montréal, Frères des écoles chrétiennes, 1942.
- MARCHAND, Clément, «Comment j'en vins à écrire», dans *L'enseignement secondaire au Canada*, vol. XXI, no 3, décembre 1941.
- MARQUIS, G.E., *Aux sources canadiennes*, Québec, Editions non mentionnées, 1918.
- MARTIN, Claire, *Dans un gant de fer*, Ottawa, CLF, 1965.
— *La joue droite*, Ottawa, CLF, 1966.
- MISTRAL, Christian, *Vautour*, Montréal, XYZ, 1990.
- MONET CHARTRAND, Simonne, *Ma vie comme rivière I*, Montréal, Éd. du Remue-ménage, 1981.
— *Ma vie comme rivière II*, Montréal, Éd. du Remue-ménage, 1982.
— *Ma vie comme rivière III*, Montréal, Éd. du Remue-ménage, 1988.
— *Ma vie comme rivière IV*, Montréal, Éd. du Remue-ménage, 1992.
- MONTAIGNE, Michel de, *Essais*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1950.
- MOUTIER, Maxime-Olivier, *Marie-Hélène au mois de mars*, Montréal, Triptyque, 1998.
- OUELLETTE, Fernand, *Journal dénoué*, Montréal, l'Hexagone et Fernand Ouellette, 1988.
- PAPINEAU, Amédée, *Souvenirs de jeunesse*, Québec, Septentrion, 1998.
- RACINE, Jean E., *Souvenirs en lignes brisées*, Montréal, Leméac, 1969.
- RENAUD, Thérèse, *Une mémoire déchirée*, Montréal, L'arbre HMH, 1978.
- ROBIN, Régine, *L'immense fatigue des pierres*, Montréal, XYZ, 1999.
- ROQUEBRUNE, Robert de, *Testament de mon enfance*, Montréal, Fides, 1976.
— *Quartier Saint-Louis*, Montréal, Fides, 1981.
- ROY, Marc, *Comment ils sont devenus prêtres*, Montréal, Œuvre de vocation, 1955.
- SAVARD, Félix-Antoine, *L'abatis*, Montréal/Paris, Fides, coll. Nénuphar, 1971.

- SARTRE, Jean-Paul, *la Nausée*, Paris, Gallimard, coll. Folio, (1938), 1985.
- *Les mots*, Paris, Gallimard, 1964.
- SIMENON, Georges, *Je me souviens*, Paris, Presses de la cité, 1961.
- TOUPIN, Paul, *Souvenirs pour demain*, Ottawa, Renouveau pédagogique, 1969.
- *Mon mal vient de plus loin*, Montréal, CLF, 1969.
- *Au commencement était le souvenir*, Montréal, Fides, coll. Nénuphar, 1973.
- *De face et de profil*, Montréal, Pierre Tisseyre, 1977.
- TREMBLAY, Michel, *Les vues animées*, Montréal, Leméac, 1990.
- *Douze coups de théâtre*, Montréal, Leméac, 1992.
- *Un ange cornu avec des ailes de tôle*, Montréal, Leméac/Actes sud, 1994.
- TURCOT, Marie-Rose, *L'homme du jour*, Montréal, Beauchemin, 1920.
- VALLIÈRES, Pierre, *Nègres blancs d'Amérique*, Paris, François-Maspero, 1969.
- VILLEMAIRE, Yolande, *La vie en prose*, Montréal, Les herbes rouges, Col. Typo, 1984.

II. Corpus secondaire:

A. Ouvrages et articles sur la littérature de l'intimité :

- BOXUS, Dominique, «Le réel et la fiction chez Sergio Kokis, une étude de *Le pavillon des miroirs*» dans *Interfaces*, no 4, Rio Grande do Sul, 2004.
- BRUNET, Manon, et GAGNON, Serge [Dir.], *Discours et pratique de l'intime*, Québec, IQRC, 1993.
- CROSTA, Suzanne, «Réception, narration et tradition dans les écrits autobiographiques africains» dans *Tangence*, no 45, octobre 1994.
- DARRIEUSSECQ, Marie, «L'autofiction, un genre pas sérieux», *Poétique*, no 107, 1996.
- DE VAUCHER, Anne, «De la réalité à la fiction : les *Manuscrits de Pauline Archange* de Marie-Claire Blais» dans Lucia OMACINI [Dir.] *Le statut du sujet dans le récit de mémoire*, Padova, Biblioteca Francese Unipress, vol. 6, 1999.
- DOUBROVSKY, Serge, *Autobiographiques : de Corneille à Sartre*, Paris, PUF, 1988.
- GUSDORF, Georges, «De l'autobiographie initiatique au genre littéraire» dans *Revue d'histoire littéraire de France*, no 6, 1975.
- *Les écritures du moi, ligne de vie 1*, Paris, Éd. Odile Jacob, 1991.
- HAREL, Simon, *L'écriture réparatrice*, Montréal, XYZ, 1994.
- *Le récit de soi*, Montréal, XYZ, 1997.
- [Dir.] *Le cabinet de l'autofiction*, Montréal, Cahiers du CELAT/UQAM, 2000.

- HÉBERT, Pierre, «L'autobiographie en plus ou moins ou : les avatars de l'autobiographie au Québec (1960-1970) dans le *Dalhousie French Studies*, vol. 5, octobre 1983.
- «De l'amnésie à la mémoire individuelle : réflexion sur la décennie pré-autobiographique au Québec (1960-1970), dans *Essays on Canadian Writing*, no 28, printemps 1984.
- Le journal intime au Québec*, Montréal, Fides, 1985.
- JACCOMARD, Hélène, *Lecteur et lecture dans l'autobiographie française contemporaine*, Genève, Librairie Droz, 1993.
- JOLY, Raymond, «La fiction autobiographique» dans *The Triumph of Culture : 18th Century Perspectives*, Toronto, A. M. Harket Ltd, 1972.
- KOTIN MORTIMER, Armine, «Mort de l'autobiographie dans *Le livre brisé*» dans *Les temps modernes*, vol. 56, no 611-612, décembre 2000-janvier-février 2001.
- LAMONDE, Yvan, *Je me souviens*, Québec, IQRC, 1983.
- «L'historien des idées et la littérature personnelle» dans *Tangence*, no 45, octobre 1994.
- LAOUYEN, Mounir [Dir.], *Perceptions et réalisations du Moi*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2000.
- LECARME, Jacques et LECARME-TABONE, Éliane, *L'autobiographie*, Paris, Armand Collin, 1997.
- LEJEUNE, Philippe, *L'autobiographie en France*, Paris, Armand Collin, U 2, 1971.
- Le pacte autobiographique*, Paris, Seuil, coll. Points, 1973, 1996.
- «Autobiographie et histoire littéraire» dans *Revue d'histoire littéraire de France*, no 6, 1975.
- Je est un autre*, Paris, Seuil, 1980.
- «Récits de naissance» dans *Cahiers de sémiotique textuelle*, no 12, Publix, Paris, 1985.
- Moi aussi*, Paris, Seuil, 1986.
- Pour l'autobiographie*, Paris, Seuil, 1998.
- LEONELLI, Ludovic, «Entretien avec Derge Doubrovsky», *NRV 3*, automne 1997, <http://www.chapitre.com/plus/revues/nrventre.htm>
- MATHIEU-CASTELLANI, Gisèle, «Un sujet «en soi oultrément divisé» : des acteurs et de leurs rôles dans l'auto(bio)graphie, d'Augustin à Montaigne, de Rousseau à Genet» dans Lucia OMACINI [Dir.], *Le statut du sujet dans le récit de mémoire*, Padova, Biblioteca Francese Unipress, vol. 6, 1999.
- MELANÇON, Benoît, «Pour une lecture sociale de la correspondance de Saint-Denys Garneau» dans *Voix et images*, no 58, automne 1994.
- MELANÇON, Robert, «Journal, atelier, recueil» dans *Voix et images*, no 58, automne 1994.
- PLAMONDON, Jean-François, *L'autobiographie comme acte illocutoire*, mémoire de maîtrise, Université Laval, 1999.
- «Le Je singulier-pluriel de Simonne Monet Chartrand dans *Ma vie comme rivière*» dans Mounir Laouyen [Dir.], *Perceptions et*

- réalisations du Moi*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2000.
- «La création anamnèse» dans *Interfaces*, no 5, Rio Grande do Sul, 2005.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- SIESS, Jürgen, *La lettre entre réel et fiction*, Paris, Sedes, 1998.
- VAN ROEY-ROUX, Françoise, *La littérature intime au Québec*, Montréal, Boréal, 1983.
- «Le récit d'enfance : des souvenirs à l'autobiographie» dans *Revue d'histoire littéraire canadienne française*, no 9, 1985.

B. Ouvrages et articles de sociologie littéraire et de sociocritique

- ANGERS, Stéphanie et FABRE, Gérard, *Échanges intellectuels entre la France et le Québec 1930-2000*, Québec, PUL, 2004.
- BEAUDET, Marie-Andrée, *Langue et littérature au Québec 1895-1914*, Montréal, l'Hexagone, 1991.
- «Gaston Miron ou le laboratoire des écritures du moi (1947-1953)» dans *Tangence*, numéro 78, été 2005.
- BÉLANGER, André J., *Ruptures et constantes*, Montréal, HMH, 1977.
- BOURDIEU, Pierre, *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.
- Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, coll. Points, 2001.
- BRUNET, Manon et LANTHIER, Pierre [Dir.], *L'inscription sociale de l'intellectuel*, Paris/Québec, PUL/L'Harmattan, 2000.
- DESBIENS, Marie-Frédérique, *La plume pour l'épée. Le premier romantisme canadien (1830-1860)*, thèse soutenue à l'Université Laval en 2005.
- DUMONT, Fernand, HAMELIN, Jean et MONTMINY, Jean-Paul, *Idéologies au Canada français 1940-1976*, Québec, PUL, 1981.
- DUMONT, Fernand, *Raisons communes*, Montréal, Club Québec Loisir, 1996.
- «De quelques obstacles à la prise de conscience chez les Canadiens français» dans Yvan Lamonde, *Le rouge et le bleu*, Montréal, PUM, 1999.
- DURANT-BRAULT, Ginette, *La protection de la jeunesse au Québec*, Montréal, Boréal express, 1999.
- DURKHEIM, Émile, *L'individualisme et les intellectuels*, Paris, Mille et une nuits, 2002.
- ELIADE, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, Coll. Idées, 1965.
- ELIAS, Norbert, *La société des individus*, Paris, Fayard, Agora Pocket, 1991.
- La civilisation des mœurs*, Paris, Calman-Levy, Pocket, 2002.
- ERALY, Alain, *L'expression et la représentation*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- FORTIN, Andrée, *Histoires de familles et de réseaux. La sociabilité au Québec d'hier à demain*, Montréal, Éditions Saint-Martin, 1987.

- HARVEY, Jean-Charles, *Les grenouilles demandent un roi*, Montréal, Éditions du Jour, 1943.
- JAVEAU, Claude, «Sociologies du langage» dans *Raisons politiques*, Paris, Presses de Sciences Po, no 2, mai 2001.
- LAMONDE, Yvan, *Histoire sociale des idées au Québec 1760-1896*, Montréal, Fides, 2000.
- *Histoire sociale des idées au Québec 1896-1929*, Montréal, Fides, 2004.
- MELANÇON, Benoît et POPOVIC, Pierre, *Saint-Denys Garneau et la Relève*, Montréal, Fides-CETUQ, 1995.
- MEUNIER, E.-Martin, WARREN, Jean-Philippe, *Sortir de la «Grande noirceur» l'horizon personnaliste de la Révolution tranquille*, Québec, Septentrion, 2002.
- POPOVIC, Pierre, *La contradiction du poème : poésie et discours social au Québec de 1948 à 1953*, Montréal, Éd. Balzac, 1992.
- RIESMAN, David, *La foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964.
- ROBERT, Marthe, *Roman des origines et origines du roman*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 2000.
- ROBIN, Régine, *Le golem de l'écriture*, Montréal, XYZ, 1997.
- ROUTHIER, Gilles et WARREN, Jean-Philippe [Dir.], *Les visages de la foi*, Montréal, Fides, 2003.
- SAINT-JACQUES, Denis, et BEAUDET, Marie-Andrée, «Émergence et évolution du champ de 1764 à 1914» dans *Texte*, no 12, 1992.
- SAINT-JACQUES, Denis et LEMIRE, Maurice [Dir.], *La vie littéraire au Québec 1895-1918*, tome V, Québec, PUL, 2005.
- SENNETT, Richard, *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil, 1979.
- TIZIK, Miroslav, «La conversion comme sacralisation du monde» dans *Sociétés. Revue des sciences humaines et sociales*, no 74, Bruxelles, De Boeck Université, 2001.
- TELLIER, Christine, *Jeunesse et poésie. De l'Ordre de Bon Temps aux Éditions de l'Hexagone*, Montréal, Fides, 2003.

C. Ouvrages et articles sur l'histoire du Québec

- BERNARD, Jean-Paul, *Les idéologies québécoises au XIXe siècle*, Montréal, Boréal express, 1973.
- BOUCHARD, Gérard, *Les deux chanoines*, Montréal, Boréal, 2003.
- FOURNIER, Marcel, *L'entrée dans la modernité*, http://www.uqac.ca/zone30/classique_des_sciences_sociales/c_ontemporains/fournier_marcel/entree_modernite.html
- GROULX, Lionel, *Histoire du Canada français II*, Montréal, Fides, 1960.
- LACOURSIÈRE, Jacques, *Histoire populaire du Québec IV*, Québec, 1997.
- LAMONDE, Yvan, *Le rouge et le bleu*, Montréal, PUM, 1999.
- «L'époque des francs-tireurs : les intellectuels au Québec», dans Manon Brunet et Pierre Lanthier [Dir.], *L'inscription sociale de l'intellectuel*, Paris/Québec, PUL/L'Harmattan, 2000.

- «La confiance en soi du pauvre : pour une histoire du sujet québécois», *Le cahier des dix*, no 58, 2004.
- LOUGHEED, Richard, *La conversion controversée de Charles Chiniquy*, Québec, La Clairière, 1999.
- MICHAUD, Ginette et NARDOUT-LAFARGE, Élisabeth [Dir.], *Constructions de la modernité au Québec*, Montréal, Lanctôt, 2004.
- MONIÈRE, Denis, *Le développement des idéologies au Québec*, Montréal, Québec/Amérique, 1977.
- TRUDEL, Marcel, *Chiniquy*, Trois-Rivières, Éd. du Bien public, 1955.
- Chiniquy, prêtre catholique, ministre presbytérien*, Montréal, Lidec, 2001.
- Mythes et réalités dans l'histoire du Québec 2*, Montréal, HMH, coll. Histoire, 2004.

D. Ouvrages et articles généraux

- ARENDET, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
- ARIÈS, Philippe [Dir.], *Histoire de la vie privée IV*, Paris, Seuil, 1987.
- ARMENGAUD, Françoise, *La pragmatique*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1984.
- AUSTIN, J.L., *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1980.
- BARTHES, Roland, *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964.
- BÉLANGER, Paul et CANTIN, David, *Saint-Denys Garneau, la clef de la lumière*, Montréal, Éditions du Noroît, 2004.
- BLAIS, Jacques, *Saint-Denys Garneau et le mythe d'Icare*, Sherbrooke, Éditions Cosmos, 1973.
- De l'ordre et de l'aventure*, Québec, PUL, 1975.
- BROTHERSON, Lee, «Identity and Milieu in Gabrielle Roy's *Alexandre Chenevert*: from two- to three-dimensionality», *Australian Journal of French Studies*, vol. XXVIII, no 2, 1991.
- CHOQUETTE, Adrienne, *Confessions d'écrivains canadiens-français*, Notre-Dame-des-Laurentides, Presses Laurentiennes, 1976.
- COHN, Dorrit, *Le propre de la fiction*, Paris, Seuil, 2001.
- DIONNE, René, *La patrie littéraire, anthologie de la littérature québécoise 1760-1895*, Montréal, Éditions de la Presse, 1978.
- DUCROS, Oswald, *Le dire et le dit*, Paris, Minuit, 1984.
- ÉTHIER-BLAIS, Jean, «Un roman d'Hubert Aquin. *Prochain épisode*», *Le Devoir*, 13 novembre 1965, p. 11.
- GABOURY, Jean-Pierre, *Le nationalisme de Lionel Groulx*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1970.
- GAGNON, Maurice, *Sur l'état actuel de la peinture canadienne*, Montréal, Éditions de l'Arbre, 1945.
- GENETTE, Gérard, *Figures III*, Paris, Seuil, 1972.
- Nouveau discours du récit*, Paris, Seuil, 1983.
- Seuils*, Paris, Seuil, 1987.
- Métalepse*, Paris, Seuil, 2005.
- GROULX, Lionel, *Orientations*, Montréal, Zodiaque, 1935.
- Constantes de vie*, Montréal, Fides, 1967.

- HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
- HAMEL, Jean-François, «Tombeaux de l'enfance. Pour une prosopopée de la mémoire chez Émile Nelligan, Réjean Ducharme, et Gaétan Soucy», *Globe*, vol. 4, no 1, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, *Chemins qui mènent nulle part*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1990.
- KÖHLER, Erich, *L'aventure chevaleresque. Idéal et réalité dans le roman courtois*, Paris, Gallimard, 1974.
- LE GRAND, Eva, «Entre le pictural et le scriptural», *Spirale*, no 170, janvier-février 2000.
- L'imitation de Jésus-Christ*, traduction de Lamennais, Paris, Seuil, 1979.
- LINTVELT, Jaap, *Essai de typologie narrative, le point de vue*, Paris, José Corti, 1989.
- MAILLOUX, Alexis, *Manuel des parents chrétiens ou devoirs des pères et des mères dans l'éducation religieuse de leurs enfants*, (Québec, Augustin Côté, 1851), Montréal, VLB, 1977.
- MAILLOUX, Noël, o.p., «La discipline au service de la personnalité», *L'enseignement secondaire au Canada*, vol. 28, no 1, octobre 1943.
- MAINGUENEAU, Dominique, *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, Bordas, 1990.
- MARCOTTE, Gilles, «Force de Saint-Denys Garneau», dans *Voix et images*, no 58, automne 1994.
- MARCOTTE, Marcel, s.j., «Autorité et liberté», *Collège et Famille*, vol. 1, no 5, novembre 1944.
- MARCOTTE, Sophie, «De l'orgueilleuse à la romancière», *Voix et images*, no 86, hiver 2004.
- MARITAIN, Jacques, *Art et scolastique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.
- MBITI, John, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, CLÉ, 1972.
- MEUNIER, E.-Martin, *De Forbin-Janson à Pierre Lacroix : le prédicateur populaire et la gestion du charisme*, mémoire présenté au programme de maîtrise en sciences humaines de la religion de l'Université Laval, Québec, 1992.
- MOUNIER, Emmanuel, *Le personnalisme*, Paris, PUF, coll. Que sais-je?, 1967.
- NEPVEU, Pierre, *L'écologie du réel*, Montréal, Boréal compact, 1999.
- *Lectures des lieux*, Montréal, Boréal, 2004.
- RICARDOU, Jean, *Le théâtre des métamorphoses*, Paris, Seuil, 1982.
- RICOEUR, Paul, *Temps et récit I*, Paris, Seuil, 1985.
- *Temps et récit III*, Paris, Seuil, 1985.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Paris, Classiques Garnier, 1957.
- ROY, Camille, *Propos canadiens*, Québec, Action sociale, 1912.
- SCHAEFFER, Jean-Marie, «Le récit fictif» dans Jean BESSIÈRE [Dir.] , *Études romanesques 2*, Paris, Lettres modernes, 1994.

- STAROBINSKI, Jean, *L'œil vivant II, la relation critique*, Paris, Gallimard, 1970.
- TAYLOR, Charles, *Les sources du moi*, Montréal, Boréal, 1998.
- VOISINE, Nive, «Manuel ou règlement de la société de Tempérance» dans le *DOLQ*, tome 1, 1978, sous la direction de Maurice Lemire, Montréal, Fides.
- WHITFIELD, Agnès, *Le je(u) illocutoire. Forme et contestation dans le nouveau roman québécois*, Québec, PUL, 1987.
- WYCZYNSKI, Paul, *Archives des lettres canadiennes III*, Montréal, FIDES, 1977.

E. Dictionnaires :

- ARON, Paul, SAINT-JACQUES, Denis et VIALA, Alain [Dir.], *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, PUF, 2002.
- DORION, Gilles [Dir.], *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, vol VI, 1976-1980, Montréal, Fides, 1994.
- LEMIRE, Maurice [Dir.], *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, vol. I, Des origines à 1900, Montréal, Fides, 1980.
- LEMIRE, Maurice [Dir.], *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, vol. II, 1900-1939, Montréal, Fides, 1980.
- LEMIRE, Maurice [Dir.], *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, vol. III, 1940-1959, Montréal, Fides, 1982.
- LEMIRE, Maurice [Dir.], *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, vol. IV, 1960-1969, Montréal, Fides, 1984.
- LEMIRE, Maurice [Dir.], *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, vol. V, 1970-1975, Montréal, Fides, 1987.
- NOURISSIER, François [Dir.], *Dictionnaire des genres et notions littéraires*, Paris, Albin Michel, 1994.

