

Production « littéraire » franco-métisse : parlars ancestraux et avatars

Pamela V. Sing

Number 15, Spring 2003

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1005203ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1005203ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Les Presses de l'Université d'Ottawa

ISSN

1183-2487 (print)

1710-1158 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Sing, P. V. (2003). Production « littéraire » franco-métisse : parlars ancestraux et avatars. *Francophonies d'Amérique*, (15), 119–140.
<https://doi.org/10.7202/1005203ar>

PRODUCTION « LITTÉRAIRE » FRANCO-MÉTISSE :
PARLERS ANCESTRAUX ET AVATARS

Pamela V. Sing
Faculté Saint-Jean, Université de l'Alberta

On en était venu à comprendre qu'une histoire était tout simplement une histoire, qu'en tant que telle, elle avait d'autant plus de valeur – était bien plus significative et vitale qu'un fait, une statistique, une preuve corroboratrice.

Warren CARIOU¹

Des cultures franco-métisses de l'Ouest canadien, nous possédons des connaissances d'ordre historique, sociologique, politique, linguistique et *tutti quanti*. L'importance de la perspective autochtone pour le Canada entier signifie un enrichissement continu de ces connaissances-là, mais le domaine littéraire reste peu exploré. La critique littéraire tendant à traiter de la représentation de personnages métis chez des écrivains non métis, on ne saurait ignorer l'importance des Métis pour la culture et l'imaginaire francophones. En témoigne le seul nombre d'auteurs dont l'univers romanesque compte un Métis imaginaire : Maurice Constantin-Weyer, Georges Bugnet, Marius Benoist, Nancy Huston, Marguerite-A. Primeau, Marie Moser, Ronald Laval-lée, Jean Féron et Annette Saint-Pierre. Exception faite pour certains textes de Louis Riel et de Pierre Falcon, cependant, que savons-nous de la production « littéraire » franco-métisse, de l'autoreprésentation dans les textes et, plus particulièrement, de l'importance de l'héritage francophone pour l'imaginaire métis ?

Qu'il s'agisse là de questions aussi problématiques que dignes d'intérêt ne fait pas de doute. Soulignons d'emblée la nécessité d'écrire « littéraire » entre guillemets : le caractère fondamentalement oral de la langue franco-métisse et, par conséquent, des récits racontés dans cette langue-là oblige à repenser le concept de littérarité. Aussi les chansons, anecdotes, histoires, contes ou récits franco-métis s'avèrent-ils importants pour la littérature canadienne et

pour son étude au point de vue théorique. Du reste, puisque la forme de ces textes et la langue employée pour les raconter influent irrémédiablement sur leur contenu, les textes d'auteurs ou de locuteurs métis ne sauraient manquer de comporter une critique de certaines idées reçues à l'égard de diverses pratiques culturelles. Celles-ci vont de l'acte quotidien le plus banal en apparence à la question des rapports interculturels entre les Franco-Métis et d'autres groupes constitutifs du tissu social de l'Ouest en passant par l'importante question identitaire chez les Métis. Si nous parlons de l'acte quotidien le plus banal « en apparence », c'est que les « simples » faits de nommer d'une manière ou d'une autre quelqu'un ou quelque chose ou de prononcer de telle ou de telle autre manière certains mots constituent une pratique d'ordre non seulement ethno-linguistique, mais aussi socio-culturel ou politique. Quant à la question identitaire chez les Métis, elle tend à susciter de vagues références aux origines des ancêtres – M^{gr} Taché, par exemple, écrivait en 1869 que la mère appartient toujours à une « tribu sauvage », le père, à une « nation civilisée » (p. 76) –, laissant ainsi à l'imaginaire le soin d'en extrapoler d'autres « informations ». Mais il faut souligner, en adaptant ce que John E. Foster a affirmé en 1976 à propos des « Country-Born » (Métis anglophones) de la Rivière Rouge, que la culture franco-métisse ne consiste pas dans un simple mélange des cultures canadienne-française et cri, mais qu'elle est l'expression d'un groupe distinct (Foster, 1985, p. 94).

Groupe distinct, pratiques linguistiques variées

Les linguistes Peter Bakker et Robert Papen (1996) affirment en effet que les Métis de la Rivière Rouge reconnaissent volontiers leurs ascendances française et amérindienne, mais s'identifient comme un peuple distinct : les « Mitchif ». Or, chez les Métis, ce mot, transcription de la prononciation métisse du mot « métis », désigne non seulement les gens, mais également leurs différents parlers : Bakker et Papen précisent que si les Métis constituent un groupe ethnique, ils n'en parlent pas pour autant tous une même langue. Aussi pour eux le mot « mitchif » désigne-t-il à la fois la version proprement métisse du cri, du saulteaux, du français et ainsi de suite. Pour les linguistes, cependant, le « mitchif » désigne la langue mixte dont certains éléments (à quelques exceptions près, les noms, les nombres, les articles et les adjectifs) sont du français, d'autres, du cri (les verbes, les démonstratifs, les interrogatifs et les pronoms personnels), certains, du français ou du cri (les possessifs, les prépositions et les négations). Mais l'écrivaine métisse Maria Campbell conteste la classification scientifique pour souligner le caractère pluriel de « la » langue parlée par les siens². Dès son premier livre, *Halfbreed*, publié en 1973, elle parlait de différentes sortes du « mitchif », langue mixte :

J'ai grandi parmi des gens réellement drôles, formidables, fantastiques, et ils me paraissent aussi vivants aujourd'hui qu'à cette époque-là. Qu'est-ce que je les aime et qu'ils me manquent ! Les Arcand [...] moitié français, moitié cris [...] qui parlaient fort et qui étaient

bruyants, qu'est-ce qu'on s'amusaient avec eux. Ils parlaient un français mêlé d'un peu de cri. Les St. Denys, les Villeneuve, les Morrisette et les Cadieux [...] parlaient plus le français que l'anglais et le cri [...] Les Isbister, les Campbell et les Vandal étaient de notre famille et constituaient un vrai mélange d'Écossais, de Français, de Cris, d'Anglais et d'Irlandais. Nous parlions une langue tout à fait distincte. (Notre traduction³.)

Il en ressort la difficulté, sinon l'impossibilité, de cerner de manière rigoureuse le parler métis. Mais il s'agit là d'un problème d'ordre linguistique. Aux points de vue littéraire et identitaire importent davantage la représentation ou l'évocation du parler ancestral et les rapports à ce parler. La lecture d'ouvrages signés par des Métis permet d'affirmer en effet que quels que soient les rapports entre la langue et ceux qui s'y réfèrent, la textualisation du mot « mitchif » lui-même ou de mots dans cette langue ou censés l'être sert à réactualiser une réalité depuis longtemps oubliée par la société canadienne et, par conséquent, à textualiser une protestation souvent véhémement contre cet oubli. Aussi nous intéressons-nous non seulement aux récits racontés par ceux qui parlent le mitchif, qu'il s'agisse de la langue mixte ou de la variété dialectale métisse du français, mais aussi aux textes d'écrivains d'ascendance franco-métisse qui, d'une manière ou d'une autre, se réfèrent à la langue ou à la culture de leurs ancêtres francophones.

Ouvrons ici des parenthèses pour préciser un aspect problématique de l'objet à l'étude : c'est que le milieu scientifique a actuellement accès à un nombre très limité de documents, et ce, qu'il s'agisse de récits écrits en français ou racontés en mitchif et transcrits en français ou en français métis et que les marques d'oralité en soient conservées ou non. Les Métis qui parlent encore aujourd'hui le mitchif, langue mixte, ont généralement dépassé l'âge de soixante ans, et s'ils se souviennent d'anecdotes, d'histoires et de récits dans l'un ou l'autre mitchif, ils hésitent à les partager avec une chercheuse « de passage », étrangère à la communauté : leur méfiance vient du fait qu'ils ont connu des chercheurs non métis qui ont abusé de la générosité et de la franchise de ceux qui avaient librement livré des informations autobiographiques. Dans ces conditions, il est indispensable de consacrer le temps nécessaire à l'établissement de liens d'amitié et de confiance. Actuellement, bien heureusement pour la communauté métisse mais non pas, dans l'immédiat, pour notre projet, certains individus ou organismes métis, tel le Gabriel Dumont Institute, ont mis sur pied leurs propres projets d'histoire orale. Jusqu'ici, le projet du GDI compte entre 600 et 700 entrevues, dont un nombre assez important n'ont pas encore été transcrites. Parmi ces entrevues s'en trouvent trois, accordées par un octogénaire de Qu'Appelle, qui, tout en croyant fermement au besoin de conserver et de diffuser aux communautés métisses et autres les vieilles histoires en train de disparaître, a refusé jusqu'ici d'en partager quelques-unes avec nous. Il faudra bien attendre que les dossiers contenant la transcription des entrevues enregistrées pour le projet du GDI soient rendus publics.

Dans une étude à paraître⁴, nous avons fait état des résultats de notre recherche jusqu'au moment de la rédaction. Nous reprendrons ici un certain nombre des points discutés dans cette étude, mais tout en nous concentrant sur les textualisations du mitchif, du français métis ou d'un français « autre », censé évoquer le mitchif, textualisations que nous considérons comme des actes d'appropriation ou de réappropriation, entrepris dans un but identitaire.

L'écoute blanche

Les premiers exemples de récits racontés en mitchif et transcrits sous forme écrite nous viennent des travaux de linguistes. Ces derniers ont enregistré des entrevues de locuteurs franco-métis qui souvent racontent des contes ou des anecdotes. Or, bien que ces entrevues soient entreprises dans le but ostensible d'étudier une langue presque exclusivement orale, il s'avère que tantôt la transcription orthographique normalise le français parlé, d'où la perte de nombre de traits d'oralité, tantôt elle va jusqu'à introduire des caractéristiques que nul autre linguiste ne saurait repérer⁵. Force est de conclure à la difficulté, d'une part, de résister à la tentation de standardiser des formes d'expression non canoniques et, d'autre part, de systématiser une langue ayant vraisemblablement autant de versions que de groupes locuteurs. Aussi serait-il peu raisonnable de s'attendre à ce qu'un écrivain conçoive un parler franco-métis qui ne soit pas qu'un « effet de mitchif » (Barthes, 1968) apte à connoter la voix franco-métisse.

Plus haut, nous avons constaté le nombre d'auteurs franco-canadiens non autochtones chez qui se repère la représentation d'une figure métisse. L'étude linguistico-thématique de leurs œuvres révèle cependant que peu d'entre eux semblent avoir voulu ou, du moins, su relever le défi consistant à prêter au Métis français imaginaire une voix proprement métisse. Généralement, si le narrateur ne prend pas en charge toutes les répliques du personnage métis, c'est soit pour lui attribuer un français standard soit pour lui faire énoncer une ou deux répliques dans une langue exagérément déformée⁶. Nous avons conclu que ces écrivains avaient une surconscience de leur propre situation de minoritaire. Car ce n'est pas seulement le français particulier des Métis qu'ils ne textualisent pas ou ne textualisent guère, mais généralement tout parler qui ne soit pas standard. Aussi la création littéraire de l'Ouest francophone n'a-t-elle pas profité de l'occasion de se dépasser. Nous considérons en effet que la représentation de n'importe quel idiolecte ou sociolecte exige une stylisation littéraire visant à faire croire à leur « réalité ». De plus, cette représentation, tout en servant un objectif dénotatif, fonctionne également et irrémédiablement d'une manière connotative et axiologique. Elle fait donc ressortir l'intérêt de toute invention langagière, qu'il s'agisse de transcrire un parler avec un accent ou bien un parler de nature fondamentalement orale, tel, notamment, celui des Métis francophones : comme il n'a pas de version écrite officielle mais qu'il est doté d'un statut hautement non ou a-littéraire

(du point de vue canonique, s'entend), sa textualisation a quelque chose de contestataire, même lorsqu'elle sert principalement à la caricature, voire à la moquerie d'un personnage. Car pour écrire et pour lire un tel langage, il faut passer par l'écoute et le dire, de sorte que le concept même de littéarité s'en trouve rénové : dès lors celle-ci se définit en regard de sa capacité à connoter l'oralité. Dans cette perspective, attribuer une valeur littéraire à la mise en texte d'une langue tel le mitchif équivaut à remettre en question le *statu quo* tant esthético-linguistique que politico-éthique. Mais au *xx^e* siècle, hormis un nombre limité d'ouvrages, dont *Vers l'Ouest*⁷ et *Dans le muskeg*⁸, la littérature d'expression française de l'Ouest, participant à son contexte culturel, a entériné des positions d'appartenance ou de non-appartenance linguistiques. Ce faisant, elle a presque réussi à évincer les Métis de l'univers francophone, dans la fiction littéraire comme dans la réalité socio-historique.

Disparitions, dispersions, écritures

Dans l'Ouest canadien du *xix^e* siècle, époque des collaborations entre les voyageurs canadien-français et franco-métis, les deux groupes vivaient sensiblement une même réalité. Mais l'on sait que le fait de collaborer n'implique pas nécessairement des sentiments d'affinité ou des considérations d'égalité entre partenaires. À ce propos, Frits Pannekoek (1974) maintient que la société de la Rivière Rouge devenait, entre 1818 et 1870, de plus en plus déchirée par les tensions entre ses différents groupes : les Blancs se croyaient supérieurs aux Métis anglophones et francophones, les « Country-born » se méfiaient de leurs homologues francophones, les catholiques n'avaient pas confiance dans les protestants et ainsi de suite. Aussi ces mêmes antagonismes devaient-ils s'exprimer en dehors de la colonie. En 1841, Sir Richard Bonnycastle observait en effet qu'en présence d'un Européen, le Canadien français s'affirmait infiniment supérieur à ses compagnons de voyage métis : la coutume ayant dicté que les rapports entre les deux soient ainsi, l'arrogance du premier se traduisait par un seul mot et se manifestait peu dans son comportement. Interrogé à propos de l'identité de ses compagnons de voyage, le voyageur disait avec « le haussement d'épaules authentiquement national » : « Ma foi, monsieur mon capitaine, ce sont des braves gens – des bons enfants – et d'ailleurs, c'est un assez joli canot ; mais, sacré ! nous sommes *trois voyageurs*, et trois ne sont vraiment que *des sauvages* » (Gibbon, 1951, p. 107. Les italiques paraissent dans le texte original). Gibbon postule que l'attitude condescendante des Canadiens français « pure laine » expliquait peut-être pourquoi, à la longue, les Iroquois ont fini par usurper leur place dans les brigades. Aux dires de M^{gr} Taché, cependant, les Métis le rendaient bien aux Canadiens français. Dans son *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*, l'évêque soulignait que si, en dehors du Département du Nord, le mot « métis » avait des connotations péjoratives, au pays, les gens de la race étaient fiers de leurs origines et avaient « tout simplement, à l'égard des nations, même les plus civilisées, le sentiment de supériorité » (p. 77).

Peu de temps après la publication de ces paroles-là, cependant, se sont produits les événements historiques bien connus de 1870 et de 1885, dont les suites ont abouti à la « disparition » de nombreux Métis⁹. Plusieurs se sont assimilés aux cultures blanches anglophone ou francophone. D'autres se sont éparpillés ailleurs sur la prairie ou aux États-Unis. S'ils s'isolaient à la périphérie de réserves autochtones ou qu'ils s'installaient dans des bidonvilles en marge de communautés blanches, ils se destinaient à l'acculturation. À moins de se déplacer vers des communautés majoritairement métisses, comme le village de Saint-Laurent au Manitoba, où se trouve, encore aujourd'hui, le regroupement le plus nombreux de locuteurs franco-métis au Canada (Papen, 1996), ils ne pouvaient pas assurer la préservation et la transmission de l'héritage culturel proprement métis ; autrement, la chose était aussi indésirable qu'impossible.

Presque un siècle plus tard, le temps de deux ou trois générations, la question des origines métisses paraissant moins « dangereuse », des voix métisses se mettent à s'exprimer, mais il appert que les différents modes de dispersion ont produit des artistes aux écritures différentes, chacune caractérisée par un rapport particulier à la langue et à l'héritage des ancêtres. Un premier groupe rassemble Maria Campbell, Guillaume Charette, Henri Létourneau et Rita Bouvier, des écrivains qui ont une connaissance directe du mitchif et l'ont incorporé à l'écriture sous une forme ou une autre. Le deuxième groupe compte tous les autres écrivains métis contemporains de l'Ouest ayant publié jusqu'ici, qui parlent l'anglais et qui écrivent en anglais. Certains d'entre eux, dont les ancêtres avaient dû « oublier » leur vraie identité, sont venus à l'écriture après avoir découvert leur héritage métis. Ces écrivains tendent à se référer au mitchif ou à textualiser des éléments lexicaux de la langue française pour exprimer la langue de leurs ancêtres, mais en réalité, ils ignorent presque entièrement la langue ancestrale, sinon le fait qu'au plan lexical, certains éléments proviennent du français, d'autres, du cri. La société franco-métisse osant depuis quelque temps promouvoir et affirmer sa propre culture – en témoigne, par exemple, la création de cours de langue mitchif –, il est permis de croire que ses futurs écrivains réussiront à s'appropriier, du moins jusqu'à un certain point, la langue de leurs ancêtres. D'autres écrivains de ce second groupe, se sachant métis, mais aussi assimilés à l'anglais et faisant de plus une distinction entre l'anglais des colonisateurs blancs et celui qu'*emploient* les gens d'ascendance crie, ne se réfèrent guère aux ancêtres mitchifs et à leur parler. Nous n'étudierons pas ici de texte de ces écrivains, sauf quelques-uns de Marilyn Dumont, récipiendaire du prix Stephan G. Stephansson 2002 pour la poésie, prix que lui décerna la Writers Guild of Alberta pour son deuxième recueil, *Green Girl Dreams Mountains*. Dans son premier recueil, *A Really Good Brown Girl*, Dumont pose la question de la place des siens dans la « mosaïque verticale » qu'est le Canada, mais sans puiser de moyens d'identification dans le patrimoine francophone :

et vieille, qu'est ce que je saurai des miens, serai-je toujours la bienvenue chez eux, accepteront-ils toujours de partager leur rababou (pot-au-feu) et leur thé, de me passer le pain (bannock) comme s'il m'appartenait, continueront-ils à m'accueillir de la vieille façon [...] et par quel nom pourrai-je les connaître dans le contexte des intentions multiculturelles, comment est-ce que je les connaîtrai sinon par la forme du nez et la pommette, la couleur des yeux et des cheveux, et sera-t-il important que nous nous disions Métis, Métisses, Sang-mêlés ou Autochtones, la souveraineté sera-t-elle importante [...] et qu'en sera-t-il de l'avenir de ma nièce âgée de huit ans, dont la mère est Métisse mais moitié moins Métisse que sa grand-mère, comment se nommera-t-elle et viendra-t-il un jour où elle cessera de se nommer, et peut-on le mesurer ou le prédire [...] (1996, p. 59. Ma traduction¹⁰).

Si Dumont tente de « situer » son ethnie, c'est principalement par rapport à la langue ou à la culture crie. Deux poèmes textualisent chacun un mot en cri, pour lesquels la glose en anglais se donne en bas de page (p. 60, 70), tandis que le titre de chacune des six sections d'un troisième, « Squaw Poems », paraît en cri, mis en italique, mais sans s'accompagner de glose (p. 18-19). Sinon, l'auteure emploie un anglais presque toujours entièrement correct pour protester puissamment contre le traitement des siens. Le poème « The Devil's Language » (La langue du diable) oppose l'« anglais du roi » au « cri du chef » pour demander s'il y a une seule personne qui sait parler correctement le cri, parmi toutes celles qui, possédant le « *great white way* » (jeu de mots qui évoque la bonne manière, *the right way*), taxent d'insolente sinon d'arriérée la langue éponyme. Mais pour le « tu », *alter ego* du « je », cette langue n'est réellement plus la sienne, sauf dans le domaine du souvenir, où elle se présente sous la forme d'échos de la voix/langue maternelle des berceuses (1996, p. 54-55). Ainsi, dans « Leather and Naughahyde » (Cuir et Faux cuir), lorsqu'un « type du nord » demande au « je » ses origines, la réponse s'offre « comme s'il s'agissait de demander pardon » (1996, p. 58). En revanche, dans « Letter to Sir John A. Macdonald », Dumont raille le premier ministre peu sympathique à la cause métisse, le ton devenant progressivement de plus en plus méprisant, pour finalement manifester son dédain dans un anglais familier :

Dear John : I'm still here and halfbreed
after all these years
you're dead, funny thing
[...]
and you know, John
after all that shuffling us around to suit the settlers,
we're still here and Metis.
We're still here [...]
and Riel is dead
but he just keeps coming back [...]
and it's funny we're still here and callin ourselves halfbreed¹¹ (p. 52).

Campbell, Charette, Létourneau et Bowvier

Halfbreed, ouvrage autobiographique dont l'écriture fut entreprise comme une forme de psychothérapie¹² à un moment où l'auteure n'en pouvait plus des épreuves d'une vie saturée d'expériences dégradantes, révèle l'abjecte pauvreté, les injustices et le racisme vécus par les siens. Le récit débute dans les années 1860, avant la naissance de l'auteure, et raconte les événements qui ont abouti au déplacement au nom fictif en Saskatchewan de ceux qui avaient activement participé à la « rébellion de Riel ». Édité en vue de sa publication chez McClelland and Stewart, le récit est raconté principalement en anglais, mais le premier quart du texte laisse surgir à quelques reprises une voix métisse. Se textualisent ainsi un élément lexical en mitchif et deux en cri, tandis qu'un rare passage fait entendre l'anglais particulier du franco-métis.

Le vieux Cadieux, au parler plus français qu'anglais ou cri, fabriquait son propre vitriol nommé « shnet » (p. 25), et avait un fils simple, Chi-Georges, qui avait l'habitude d'aller se reposer dans un arbre pour manger le bannock qu'il portait toujours avec lui. Quand on lui demandait ce qu'il y faisait, il disait toujours : « Hi was jist lookin' 'round to see hif hi could spot a hindian. Don't trust dem hindians ! » (p. 26). Le locuteur est simple d'esprit, mais la méfiance qu'il éprouve à l'égard des Autochtones comporte une critique de la tendance à considérer comme un groupe homogène Métis et Autochtones. À la même page, la narratrice précise en effet que les Métis et l'ensemble de leurs parents indiens « ne pouvaient se sentir », les derniers s'avérant « complètement différents », par leur dignité calme et leur colère passive, de leurs cousins pauvres, les « *awp-pee-tow-koosons* » – la traduction « half people » figure dans une note en bas de page. Lorsqu'un jour, la narratrice habituée à exprimer ses opinions demande à son grand-père pourquoi, chef, il ne tient pas tête à l'agent indien, sa grand-mère regarde son mari en disant, « C'est le Blanc en elle » (p. 27). Mais si les Métis et Autochtones n'ont pas les mêmes pratiques communicationnelles, ils n'en parlent pas moins la même langue, même s'ils ne la pratiquent pas de la même façon. Aussi le texte fait-il une certaine place à la langue crie en inscrivant tantôt un mot, tantôt une phrase entière, en italique ou non, mais généralement accompagnés de la glose en anglais mise entre parenthèses. Parfois, certaines paroles paraissent dans le texte en anglais mais s'accompagnent de l'indice « dit en cri » (p. 55). Le mot « mitchif » en revanche n'y figure pas, la langue étant plutôt décrite, comme dans le passage suivant : « voilà Jeremy et Chi Pierre en train de se disputer à voix haute en français, en cri et en anglais [...] Jeremy criait en cri et en français [...] Chi Pierre [...] jurait dans un même mélange de langues » (p. 57. Notre traduction). Exceptionnellement, le dénouement de l'incident textualise les paroles suivantes de Jeremy sans inclure de glose pour l'élément lexical en cri : « Ye Christe my Nees-tow, we almost had trouble here ». Ce passage fait ressortir la nature hétéroglossique de la communication chez les Métis, hétéroglossie qu'ils exploitent par ailleurs afin de bafouer les autorités. Lors d'une enquête de la Gendarmerie royale, les Métis profitent du fait qu'ils

exigeaient un interprète pour refuser leur collaboration : si celui-ci parlait le français et l'anglais, ils disaient parler le cri, mais c'était pour devenir des locuteurs du français et de l'anglais si l'interprète parlait le cri (p. 62).

Il s'agit là de la dernière référence à la voix ou aux parlers spécifiquement métis dans l'autobiographie. Campbell ne prendrait conscience du besoin personnel de puiser son matériel linguistique et thématique chez les siens qu'une vingtaine d'années plus tard. En résultent ses *Stories of the Road Allowance People*, recueil de vieux contes mitchifs qu'elle a traduits en un anglais villageois, c'est-à-dire la sorte de parler attribué à Chi-Georges dans *Halfbreed*. Ayant fait ailleurs¹³ l'étude de bon nombre des contes de cet ouvrage, nous nous limiterons ici à souligner que, hormis deux références faites sur le mode dysphorique, le texte fait abstraction de la culture canadienne-française ou franco-canadienne. La ceinture fléchée, par exemple, se valorise en tant que symbole métis, sans que soit évoqué son (ap)port par les voyageurs canadiens-français. De plus, bien que les récits aient été racontés à Campbell en mitchif, le recueil textualise seulement deux mots en français, l'adjectif ou le substantif « Anglais », employé afin de respecter la syntaxe anglaise, et « Angleterre »¹⁴. Nous avons conclu à une pratique d'écriture qui s'ajoute à l'anglais villageois pour malmener la langue anglaise canonique et pour s'en distancier, et ce, sans pour autant affirmer de liens avec la langue et la culture canadiennes-françaises non plus. La langue employée évoque la spécificité des parlers métis en attribuant le statut d'altérité aux locuteurs de l'anglais et du français standard. Du reste, en plus d'être compris par un grand public aussi bien que par les gens d'ascendance métisse, l'anglais villageois demande au lecteur une lecture à haute voix, ce qui fait ressortir l'oralité de l'art des histoires métisses. Il s'agit là d'une pratique identitaire on ne peut plus réussie.

Mais les années 1970 avaient déjà vu la parution de deux textes d'écrivains métis qui, traitant de personnages métis ayant vécu au XIX^e siècle, exploitaient une thématique et pratiquaient une écriture qui favorisaient la textualisation d'expressions et de mots mitchifs. En 1976 et 1978, les Éditions Bois-Brûlés, maison d'édition franco-manitobaine consacrée à la conservation du patrimoine culturel métis, ont publié deux récits historico-(auto)biographiques, genre le plus souvent exploité par des écrivains métis, *L'espace de Louis Goulet*, signé par Guillaume Charette et *Henri Létourneau raconte*, signé par le narrateur éponyme¹⁵.

Dans le texte de présentation qui préface le livre de Charette, l'éditeur affirme avoir « conservé les canadianismes et les mots indiens [...], éliminé l'anglais à part quelques mots et une dizaine d'anglicismes [... et] respecté le style de l'auteur, un style écrit chevauchant le parlé » (p. 9). L'auteur, quant à lui, prétend avoir conçu un ouvrage qui « laisse parler » Louis Goulet, mais déplore dans l'avant-propos l'impossibilité de « faire passer dans [son texte] la vie même de la langue » du héros :

O ces intonations agrémentées de tours inattendus, d'expressions chantées sur un rythme dont seuls les vieux coureurs de la prairie semblent avoir eu le secret et qui donnaient tant d'harmonie, tant de piquant à leurs passionnants récits !

Suit un texte raconté à la première personne où l'expression littéraire laisse surgir des mots familiers comme « frette » ou « itou » et où le discours historique n'empêche nullement des exclamations émues : l'enfance et l'adolescence vécues pendant l'âge d'or métis, tragiquement court pour le sujet « parlant », le regard en arrière s'empreint de nostalgie lyrique. De plus, le récit témoigne de l'importance pour la question identitaire de textualisations non seulement du parler métis, mais aussi des parlers autochtones compris par les Métis.

Louis Goulet fait montre d'une sensibilité marquée à l'égard de la langue, née sans doute du désir, ou du moins stimulée par le désir, de « corriger » ou de compenser la disparition de noms géographiques métis, chacune des nombreuses réappropriations du territoire ayant conduit à l'attribution à différents endroits d'un autre nom encore. Aussi la « réactivation » au plan linguistique d'une réalité encore vive dans l'imaginaire du narrateur a-t-elle pour effet de reconfigurer la carte contemporaine en réinstaurant au terrain son caractère originel, étroitement lié à la « nature » de la terre elle-même. En témoigne l'ouverture du récit :

J'ai vu le jour le 6 octobre 1859 à la rivière Gratias. Ce minuscule tributaire de la rivière Rouge, à quelques milles en aval de la frontière des États-Unis, doit son nom à l'abondance d'une variété de bardane qui croissait sur ses côtes tout au long de son parcours. Les anciens Métis appelaient cette bardane gratchias [...] Le nom de rivière Gratias a été changé plus d'une fois depuis les derniers cinquante ans¹⁶ (p. 15).

La textualisation de sonorités métisses évoque la voix métisse, donne chair au souvenir du corps métis, et paraît lui attribuer une présence indélébile, inaccessible au discours historique officiel, parce que tactile, sensuelle. Ainsi, au sujet de Gabriel Dumont, Goulet souligne que « son physique superbe et le beau timbre de sa voix s'imposaient à l'attention de n'importe quel auditoire. Quand il s'exprimait dans la langue crie, comme c'était le cas ce soir-là, il pouvait faire ce qu'il voulait avec le public qui l'entendait » (p. 136). De même, les informations de caractère linguistico-ethnologique s'affirment avec fierté et, ce qui est encore plus frappant, établissent une même importance au français métis qu'au français standard. En témoigne la manière de qualifier les années « les plus enivrantes de toute notre histoire à nous Métis, avec l'accent, Métifs » (p. 60).

Tel que le fait voir cette dernière proposition, le terme idiomatique ne s'isole nullement par rapport au reste du texte en français standard et s'accompagne d'une explication terre à terre comme s'il s'agissait tout simplement d'affirmer

une réalité. Le procédé s'emploie pour des substantifs : « les pantalons que l'on appelait les culottes à bavaloise. C'était des culottes qui [...] » (p. 66) ; « De notre temps, l'on appelait les chevaux des Métis cayousses [...] Le cayousse était [...] » (p. 97) ; pour des adjectifs : les peaux « débarrassées de leur poil et de leur maque, plumées comme disaient les Métis » (p. 73) ; et pour des expressions idiomatiques : « ayant la parole en bouche, comme nous, Métis, disions d'un homme qui parlait facilement » (p. 106). Les mots ne venant pas du français parce qu'ils expriment un trait culturel autochtone, telle l'extrême importance des relations familiales (« Il suffisait à des grands-parents d'avoir une fois échangé des chiens pour que leurs petits-enfants se considèrent comme des parents » [p. 61]), reçoivent le même traitement : « les beaux-parents d'enfants unis par le mariage étaient des dittawawok » (p. 61), ce qui entraîne parfois l'expression plus élaborée d'un point de vue forcément ignoré par des discours autres. Prenons le cas des charrettes métisses recouvertes de bâches, appelées « des carrâchetêhounes » (p. 35), au sujet desquelles on évoque habituellement l'unique « problème » : le bruit désagréable qu'elles faisaient (Alberta Federation of Metis Settlement Associations, 1978, p. 17), « un hurlement infernal », selon Jean d'Artigue (Létourneau, 1978, p. 51). Goulet, en revanche, souligne l'« avantage de se faire entendre venir de loin » (p. 30), et révèle le point de vue métis sur une pratique dont d'aucuns verraient avant tout l'aspect chaotique :

C'était un spectacle grandiose et unique [...] que de voir défiler des centaines de charrettes [...] Ce qui de plus ajoutait au pittoresque de cette population en marche, c'était le rassemblement bruyant d'autant de centaines de chiens qui ne manquaient point d'accompagner les voyageurs et dont les aboiements faisaient chorus au vacarme incessant des moyeux de bois assoiffés de lubrifiant, qui geignaient à cœur de jour et s'annonçaient ainsi de très loin (p. 35-36).

Pour privilégié que soit le point de vue métis dans le récit de Goulet, celui-ci ne fait pas abstraction du côté problématique de la vie, loin de là. Même si le narrateur essaie d'établir la supériorité des siens par rapport tantôt aux Sioux, tantôt aux cow-boys, les désavantages d'être Métis sont traités plus d'une fois sur le mode ironique, de façon à partager le plaisir de découvrir un inattendu renversement des valorisations habituelles. Voyons le procédé dans le récit d'un voyage le long du Missouri :

À certains moments le voyage était plutôt périlleux. Les Indiens de ce pays-là étaient apaisés, mais ils avaient le cœur encore plein de haine du blanc. Il ne faisait pas toujours bon de se trouver au milieu d'eux, [...] Ce n'était pas si mal si vous parliez le français car alors vous pouviez passer pour Métis, et, pour une fois c'était bien comode, même utile d'en être un ! (p. 126).

Se dégage l'impression que le fait d'affirmer l'identité métisse compense l'aspect dysphorique de la chose.

Or, tout en valorisant la voix et le parler métis, Goulet ne fait entendre que trois fois une réplique entière, textualisée en vue d'évoquer le parler franco-métis, lors du récit des hostilités entre les Indiens d'un côté et les Métis et les Blancs de l'autre. Mais comme cela se produit aux moments clés du récit, le procédé a pour effet de souligner l'engagement métis, d'abord pour l'annonce de l'événement : « C'est-y toi Louis ? Ben, mon boy, [...] Les Indiens sont pour mal faire à matin. Tout est paré [...] » (p. 144) ; ensuite, pour dramatiser la recherche d'armes : « J'ai été au devant de lui pour lui demander : "Où est-ce qu'est ta carabine ?" » (p. 147) ; et en fin de compte pour communiquer la manière dont un ami réagit lorsque, pendant le procès de Régina en 1885, Goulet exprime son outrage contre l'avocat de la poursuite : « Charles Nolin me dit avec l'accent métis : "Wah ! Wah ! boy, té devras pas parler dé mame !" » (p. 181).

Par ailleurs, non seulement fait-il ressortir le parler polyglotte des siens – William Charette parlait non « pas le sioux proprement dit mais l'assiniboine [...] un dialecte sioux, [et] parlait fort bien le cri, le saulteux, et passablement bien le pied-noir » (p. 102) – mais aussi des éléments d'une des langues autochtones se textualisent, suivis de leur traduction en français, chaque fois sans marque distinctive ni remarque sur la langue autochtone dont il s'agit. D'où des inscriptions telles que les suivantes : « Ake papousse wagé. – Encore un bébé ! » (p. 101), lorsque des femmes sioux demandent un cadeau à William Charrette ; « Na n'tchera Kimujetin deya mina kewayis-Aotina – Tiens mon ami, toi aussi tu vas avoir ta part » (p. 146), lorsque des Métis sont forcés par les « mauvais chiens » que sont des Indiens de tribus non identifiées d'assister à une scène de pillage ; et « Peyatik ! peyatik ! Faites attention ! faites attention ! » (p. 151), lorsque Gros-Ours lance un avertissement aux siens.

L'identification de différents Indiens fournit d'autres occasions de faire du récit un texte hétéroglossique. Le nom de quatre chefs sioux appelle une traduction mise entre parenthèses, comme s'il s'agissait là d'une information secondaire : « Tatanka Youtonga (le Bœuf Assis), Siouska (le Petit Plumage), Bediska Toupa (les Quatre Cornes), et Sapadou (la Lune Noire) » (p. 102). Notons en passant que Goulet se réfère souvent au premier chef par son nom en anglais, *Sitting Bull*, sauf lorsqu'il s'agit de souligner son statut légendaire : « Le sage conseil du fameux chef sioux, Tatanka Youtonga... » (p. 107) ; « Surtout quand nous avons affaire à un gros camp sioux, commandé par un chef de la valeur de Tatanka Youtonga » (p. 111). La pratique semblant rendre hommage au chef, nous y voyons un anti-exemple du procédé de distanciation souligné chez Maria Campbell plus haut.

Pour un chef soldat, la traduction suit le nom indien : « *Sitting Bull* [...] accompagné de [...] Shonga Anska, le Chien Long » (p. 107), tandis que pour les nombreuses autres textualisations de noms, la traduction en français s'attache au nom autochtone par la conjonction disjonctive « ou », ce qui éta-

blit une équivalence entre les mots autochtones et français : « Wechan ou Poule-d'eau que j'appelais Nistas (mon ami) et Apis-Tchaspus ou Chétif-Ourson », « Ayimissis ou l'Enfant Tapageur » (p. 142)¹⁷. L'équivalence qu'on vient d'évoquer n'est certes pas sans ambivalence ; toutefois, l'affinité du Métis pour chacun des héritages contribuant à définir son identité n'étant ni claire, ni constante, il s'identifie avec tantôt l'une, tantôt l'autre des composantes de son identité – française, écossaise ou autochtone(s). À cet égard, il est intéressant de noter que la partie du récit dans lequel Goulet identifie ses parents contient également l'explication du nom métis attribué à la rivière Sale, ce qui pousse à lire les deux informations dans une même perspective. Ainsi, si l'eau de la rivière, « fangeuse », favorisait la coexistence abondante d'une grande variété de poissons, parallèlement, l'héritage tout aussi « impur » de Goulet — « Mon père, Moïse Goulet, était le fils aîné d'Alexis Goulet, originaire du Québec. Ma mère, née Marie Beauchamp, était la fille d'une métisse franco-crise du nom de Versailles dont le mari était venu de France » (p. 17) –, fait de lui un individu à plusieurs voix et à plusieurs visions du monde. Selon le contexte, il adopte effectivement le point de vue américain, sioux, cri, indien ou canadien et ainsi de suite, et ce, souvent de manière lucide, n'hésitant pas à faire une remarque métadiscursive :

Les Sioux qui se trouvaient près de nous étaient justement ceux-là qui avaient participé au massacre de Custer en 1876. Je dis ça pour dire comme les Américains, qui appelaient massacres les défaites [...] Par contre, s'ils gagnaient c'étaient de grandes victoires (p. 102).

Force est de conclure à une identité dérivée d'identifications plurielles et « flottantes », au sens où elles sont sans cesse engagées dans un processus de négociation entre plusieurs pôles. Il en découle un discours qui, au point de vue global, s'avère contradictoire, ambivalent, mais qui en même temps laisse entrevoir le caractère factice des perspectives prétendument unies.

Cette tendance vers une ouverture sur la complexité des choses s'exprime jusque dans la manière dont Louis Goulet représente l'identité « métisse » même, puisqu'il parle de différentes hybridités : des Métis catholiques (p. 84), du Métis indien (p. 141), de la Métisse française (p. 142), d'un Métis d'origine écossaise mais de langue française (p. 42), d'un Métis sioux (p. 143) et d'un Métis-indien (p. 162). Son père lui ayant affirmé lorsqu'il était encore jeune garçon que l'on « ne retrouvait plus dans la colonie de la Rivière-Rouge le même esprit d'union et de camaraderie qui avait toujours existé chez les gens d'origines raciales et de religions différentes » (p. 77), il lui importe fort probablement de montrer non seulement que la question identitaire chez les Métis d'origines multiples est complexe, que la nation métisse n'est guère homogène, mais aussi que cela n'empêche en rien ses membres de se comporter de manière solidaire.

Or, si Goulet s'identifie tantôt avec les « Canadiens » contre les Indiens, tantôt avec les Indiens contre les Blancs, ou bien avec les chefs cris et sioux

contre les gouvernements blancs, ou encore avec le chef de la Police montée, le major Walsh, contre le chef sioux, Sitting Bull, en revanche, la dévalorisation des Anglais constitue un paradigme presque invariable. Une exception se présente lorsqu'il s'agit de la qualité des marchandises disponibles au Fort Garry où « [t]out était de provenance anglaise, donc de qualité supérieure [... aux] marchandises américaines » (p. 86). Hormis cela, le passage suivant exprime avec un sens de l'humour quasi sadique jusqu'à quel point Louis Goulet était de culture francophone :

Ce fut pendant cette bataille-là que Mahkatêwis ou le Petit Ventru vient me dire : « Eh ! écoute, toi [...] je te guette depuis plusieurs heures et je ne t'ai pas vu tuer personne [...] à partir de maintenant, tire pour tuer, ou bien !... Jusque là, je n'avais tiré que pour sauver les apparences. Je trouvais ça de valeur, tuer du monde, mais ensuite, je dus le faire [...] Heureusement que ce n'était rien que... des Anglais ! (p. 169).

Moins plurivocal que *L'espace de Louis Goulet*, le livre *Henri Létourneau raconte* donne plusieurs informations sur le patrimoine métis aux plans linguistique et culturel, mais sans pour autant valoriser la voix et le parler spécifiquement métis. Malgré cela, dans la présentation, l'éditeur éprouve le besoin de préciser : « Afin de permettre aux lecteurs d'apprécier la façon de dire des Métis, nous avons respecté le style du raconteur, son langage simple, vivant et coloré, comme l'est souvent la langue parlée du peuple » (p. vi).

L'ouvrage est organisé en parties – la première retrace l'histoire des Métis, appuyée par deux textes d'ordre biographique sur Pascal Breland et sur William Davis, fils ; la deuxième renferme des « Histoires vraies, histoires anciennes », la troisième, des légendes, et la quatrième, un résumé de voyages –, mais tout ce qui appartient au narrateur s'écrit dans un français standard dont l'aspect parlé consiste généralement dans l'expression exclamative. Son discours comprend des éléments lexicaux du parler métis, mis entre guillemets s'il s'agit d'un mot particulier : « une lanière de peau de bison d'une longueur de soixante pieds qu'il appelait "cabrèce" et plus tard "lasso". Un bout de la "cabrèce" [...] » (p. 21), sans marques distinctives lorsqu'il s'agit d'une tournure ou d'une acception idiomatique : « Les chasseurs [...] avaient leur grande réunion ou leur rendez-vous comme ils appelaient ça » (p. 9). Dans la section sur Pascal Breland, dont le français écrit est normalement impeccable sauf, révèle l'auteur, qu'il écrit « anglais », Létourneau exprime sa perplexité devant un rapport sur le massacre des Assiniboïnes de la Montagne Cyprès par les traiteurs américains, car « c'est d'un français très pauvre et difficile à comprendre ». Mais en se souvenant « qu'il y a cinquante ans, ce français était parlé par les vieux Métis » (p. 52), il conclut que Breland a écrit les paroles de son neveu tel que celui-ci les avaient offertes en témoignage du massacre. Lorsqu'il s'agit d'inclure les mémoires de William Davis, fils, qui « parlait le français, l'anglais, le cri et le saulteux », mais dont l'écriture était phonétique (« par le son ou les syllabes » [p. 57]), Létourneau avertit

le lecteur : « Les carnets sont en français, mais quel français !¹⁸ » (p. 61), et aux pages suivantes, divisées en deux colonnes, reproduit le document original de Davis, à côté duquel il inscrit sa propre « interprétation » en français standard et dans laquelle, à l'aide de notes de bas de page ou d'ajouts mis entre parenthèses, il fournit des précisions ou explications. Ainsi, « on melai cette vian avec la grese pour fair du torau » (p. 64) s'accompagne du texte suivant : « Ensuite on mettait cette viande sur "l'enver" d'une peau de bison (le poil en dessous) pour la piler bien fine pour la mélanger ensuite avec de la graisse (chaude) pour faire du taureau* ». En bas de page, on lit : "taureau" – Beaucoup de Métis appelaient le pemmican du "taureau", mais actuellement [...] » (p. 65).

La section des histoires, transformant toutes les paroles des narrateurs sources en discours indirect, s'écrit de la même manière, sauf que les particularités lexicales du parler métis se textualisent entre guillemets et s'expliquent à l'aide de notes de bas de page : « On débarqua les cassettes* contenant « l'awapou »** et chacun prépara son "appola"*** ». En bas de page, on lit : « *Cassette : coffre ou malle de bois. **Awapou : indien – sa nourriture. ***Appola : indien – son repas » (p. 80). La section des légendes attribuant aux narrateurs sources un français similairement standard, la textualisation d'une seule réplique vraisemblablement parlée est frappante : « J'trouve pas le chien, y'a disparu. J'cré qu'on est mieux d'arrêter » (p. 128).

Ainsi, on trouve chez Henri Létourneau un auteur métis qui valorise la tradition orale des siens, mais sans pour autant permettre à ses lecteurs d'en apprécier l'oralité. Au contraire, son attitude envers l'expression spécifique des Métis rappelle le genre de jugements à l'origine de leur assimilation à l'anglais.

Rita Bouvier, l'unique écrivain à textualiser du mitchif dans une publication littéraire récente, a publié en 1999 un premier recueil de poésie écrit principalement en anglais, mais où s'inscrivent également, à côté d'un certain nombre de mots en mitchif, un nombre limité de mots en français métis et plusieurs mots en cri. En français, elle ne commet pas d'erreurs orthographiques ; elle utilise plutôt l'orthographe phonétique du français mitchif, ce que le père Guy Lavallée nomme le « Michif français » (1997, p. 6). Ainsi, « and I will fry fresh *dore* » s'accompagne de la glose en anglais et d'une explication, toutes deux paraissant en italique dans la marge : « *French for walleyed pike. The language spoken by the Métis had many nouns in French* » (p. 9). L'ouvrage compte huit autres occurrences de cette pratique : « working for *Revillion Frère* », suivi de la glose « *French fur trading company* » (p. 11) ; « *nimama* », suivi de la glose « *Mechif for "my mother"* » (22) ; « *Iles le Bouleau* », titre d'un poème, suivi de la glose « *French for "Birch Island"* » (p. 23) ; « *Aski oma/peyakwon kimamanow* », suivi de la glose « *Mechif/Cree for "the earth, it is like our mother"* » (p. 40) ; « *mon oncle Andre* », suivi de la glose « *French for "my uncle, Andre"* » (p. 54) ; « *drink le thé muskeg* », suivi de la glose « *Mechif for "Labrador tea"* » (p. 54) ; « *and mama* », suivi de la glose

« *French for "mother"* » (p. 57). Nous citons en dernier un passage où s'explique le mitchif :

Je suis née
dans le monde
parlant mitchif
une langue
dont la base est le cri
avec tout un tas de français
pour faire bonne mesure
Kipaha la porte! dis-je (p. 36. Notre traduction¹⁹).

En italique, dans la marge du texte, à côté de la phrase textualisée en mitchif, se trouve la glose en anglais « *Mechif for "close the door"* ». La référence dans le texte principal à la part française, couchée dans un langage vague et familier et suivie d'un commentaire ironique, opère un renversement qui privilégie la langue autochtone aux dépens de l'une des deux langues officielles du Canada.

Proulx-Turner, mais aussi Arnott, Cariou, Hendrickson, McKenzie, Scofield...

Un grand nombre d'écrivains métis contemporains de l'Ouest canadien, dont Joanne Arnott, Warren Cariou, Joy Hendrickson, Gail McKenzie, Sharron Proulx-Turner et Gregory Scofield, ont ignoré longtemps leur héritage métis parce qu'ils sont tous issus de familles dont l'identité métisse avait été reléguée au silence. Or l'affirmation identitaire exige une distanciation par rapport à la langue et à la culture majoritaires auxquelles ils savent pertinemment s'être assimilés. Par conséquent, la référence à un héritage qui ne (re)devient le leur qu'à force de recherches et de questionnements amène une thématique et un ton qui, à des degrés variables, accusent amèrement la culture dominante qui a causé leur perte. Vue sous cet angle, la constatation que, chez ces écrivains, l'écriture doit s'inventer autrement qu'en rapport aux textualisations de mots en mitchif, a quelque chose d'émouvant, voire de tragique. Faute d'espace, nous parlerons ici uniquement de Sharron Proulx-Turner, écrivaine engagée²⁰ chez qui le récit de la perte de l'héritage appelle un langage violent, une écriture dénonciatrice, chargée de graves questionnements. Pour elle, il s'agit de se réapproprier de manière personnelle l'histoire des ancêtres qu'elle n'a connus qu'à force de recherches :

on m'a battue pour que je ne me souvienne pas de ma culture métisse. cette violence a commencé il y a plusieurs générations. mes premiers ancêtres métis sont jacqueline pajot et nicolas hébert. il se sont mariés au milieu des années 1500. les églises et les gouvernements français et anglais et canadiens se sont assurés de ce que les noms de mes ancêtres indiens n'apparaissent pas dans les registres de naissances et de mariages. les miens ont fui vers ottawa vers la fin des années 1880 après la loi sur les indiens [...] mes grands-

parents se sont fait voler leur terre et leur maison par ces nouveaux immigrants écossais. puis c'est la loi sur les indiens. puis c'est illégal pour les halfbreeds et les métis de [...] les miens disent qu'ils sont français maintenant. ils parlent français et ils ont des noms français. la plupart d'entre eux épousent encore quelqu'un des leurs mais ils ne le disent pas parce que pour la plupart ils ne savent pas qu'ils sont métis (1996, p. 219. Notre traduction²¹).

Le recueil de récits et de poèmes intitulé *she is reading her blanket with her hands*, auquel travaille Proulx-Turner actuellement, inscrit des personnages qui parlent sans ambages de la signification d'être métis. Un texte de la section portant le titre (provisoire), « What the Auntys say » débute ainsi :

c'est vers l'époque où les gens au villageblanc
invitent la vieille dame à parler de ses ancêtres métis
à la réunion des écrivains
elle leur raconte qu'elle a vu famille amis aînés nouveaux-nés
assassinés et mutilés
a vu des tresses noires comme jais marron suspendues à une clôture de
pieux blanche
différents tailles textures épaisseur:s styles
et personne ne lui parle après cela
(1998, p. 45. Notre traduction²²)

Un autre extrait de texte, met en scène une conférencière qui consulte un nouveau dictionnaire de la langue anglaise devant l'assistance, ce qui lui fait dire ceci : « pour les miens, les métis, et pour les autochtones, la langue est sacrée. ma langue, le mitchif, n'apparaît pas comme mot dans ce dictionnaire » (1995, p. 69. Notre traduction²³). Suit une affirmation – remise en question de l'emploi chez les hommes blancs du mot « squaw », qui, à son tour, provoque des commentaires et questions de l'assistance, majoritairement des hommes blancs (« ils ne comprenaient pas pourquoi elle prenait les dictionnaires tant au sérieux. après tout, eux, ils ne faisaient pas ainsi. qui, à moins de ne plus jouir de toutes ses facultés, le ferait donc ? »). Au dénouement :

la femme prend la parole. elle dit que les hommes blancs sont en train de monopoliser la session et qu'ils n'ont même pas posé une seule question directe. puis elle parle passionnément en mitchif pendant un moment, au bout duquel elle quitte la pièce (Notre traduction²⁴).

Symbole identitaire, la langue ancestrale n'est que rarement inscrite, sa quasi-absence du texte littéraire servant à souligner le succès de la tentative de créer un Canada aux cultures et aux langues pures : blanche et de langue européenne ou brune et de langue autochtone. Parmi les extraits de textes auxquels nous avons eu accès, trois passages font entendre une voix d'ancêtre

franco-métisse imaginaire, celle de la grand-mère ou de l'arrière-arrière-grand-mère, muses énonciatrices de deux vocables français, toujours les mêmes : « my great great granny, exilda dufort-dubois dit lafrance [...] inspires and guides me and tells me that writing brings healing close, *ma petite*, writing brings healing close » (1994, p. 43. Nous soulignons). Ces deux vocables français chargés d'évoquer la voix et l'affection de l'arrière-arrière-grand-mère dont se réclame la poétesse communiquent en même temps le sentiment que l'héritage ancestral est à la fois étranger et intimement ancré au fond de soi, prêt à ressurgir dans la conscience au contact du geste créatif.

Il en découle deux constants paradigmatiques : si, chez les Autochtones en général, le respect des aînés fait partie intégrante de la culture, chez les écrivains métis contemporains en particulier, la grand-mère, arrière, arrière-arrière et plus, signifie de plus l'unique clé de la question identitaire ; et malgré le ton accusateur et les constatations d'injustices, les écrits métis publiés depuis une décennie laissent sentir que l'écriture, la narration des traumatismes et la possibilité de revendiquer les droits fondamentaux sont des actes dotés d'une puissance transformatrice grâce à laquelle les blessures paraissent presque supportables, la vie, possible. Dire ce qui s'était passé et dont l'on ne se souvenait plus, faire ressurgir momentanément ceux qui ont été traités injustement, cela prépare à l'aube d'une nouvelle journée, à une nouvelle vie, « à même la vie²⁵ », écrit Proulx-Turner.

La littérature métisse des années 1990, abondante, visible, honorée de prix littéraires, permet de croire que la culture et l'héritage métis sont en train de surgir de l'oubli, que la fierté métisse est en train de se réaffirmer. Saura-t-on accueillir le « brunissement » du paysage littéraire... ? Jusqu'ici, c'est la critique littéraire anglophone qui s'est intéressée à l'écriture métisse, mais, à part des références à l'existence d'un corpus en français, il s'agit uniquement de textes écrits en anglais et, de plus, on différencie peu les écritures de Métis de celles d'Autochtones. La lecture ici d'ouvrages qui encodent des pratiques identitaires consistant à se chercher, à se situer par rapport aux cultures franco- et anglo-canadiennes non métisses ainsi qu'« indiennes » avec statut, révèle le besoin de lecteurs à la recherche d'une compréhension comparative des gens et des choses plutôt que de certitudes d'ordre ethnocentrique. Puisqu'ils témoignent de la nécessité de toujours penser l'identité comme un processus dynamique et changeant, leur importance pour les francophonies d'Amérique est incontestable.

BIBLIOGRAPHIE

- Alberta Federation of Metis Settlement Associations and Daniel R. and Alda M. Anderson (1978), *The Metis People of Canada : A History*, Alberta Federation of Metis Settlement Associations and Syncrude Canada Ltd.
- Arnott, Joanne (1992), *My Grass Cradle*, Vancouver, Press Gang.
- Arnott, Joanne (1995), *Breasting the Waves*, Vancouver, Press Gang.
- Barthes, Roland (1968), « L'effet de réel », repris dans R. Barthes, L. Bersani, Ph. Hamon, M. Riffaterre, I. Watt, *Littérature et réalité*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1982, p. 81-90.
- Benoist, Marius (1975), *Louison Sansregret, Métis. Un récit historique*, Saint-Boniface, Éditions du Blé.
- Bonnycastle, Sir Richard (1841), cité dans Gibbon (1951), p. 106-107.
- Bouvier, Rita (1999), *Blueberry Clouds*, Saskatoon, Thistledown.
- Bugnet, Georges (1990), *Nipsya. Édition critique*, Saint-Boniface, Éditions des Plaines et Dijon, Éditions universitaires de Dijon.
- Campbell, Maria (1995), *Stories of the Road Allowance People*, Penticton, Theytus Books.
- Campbell, Maria (1973), *Halfbreed*, Toronto, McClelland and Stewart.
- Cariou, Warren (2002), *Lake of the Prairies: A Story of Belonging*, Toronto, Doubleday Canada.
- Charette, Guillaume (1976), *L'espace de Louis Goulet*, Winnipeg, Éditions des Bois-Brûlés.
- Constantin-Weyer, Maurice (1921), *Vers l'Ouest*, Paris, La Renaissance du Livre.
- Dickson, Stewart (1993), *Hey, Monias ! The Story of Raphael Ironstand*, Vancouver, Arsenal Pulp Press.
- Dumont, Marilyn (2001), *Green Girl Dreams Mountains*, Lantzville (B. C.), Oolichan Books.
- Dumont, Marilyn (1996), *A Really Good Brown Girl*, London (Ont.), Brick Books.
- Foster, John E. (1985), « The origins of the Mixed Bloods in the Canadian West », *The Prairie West*, Edmonton, Pica Pica, p. 86-99.
- Gibbon, John Murray (1951), *The Romance of the Canadian Canoe*, Toronto, Ryerson Press.
- Hillis, Doris (1988), *Plainspeaking : Interviews with Saskatchewan Writers*, Regina, Cocteau.
- Lavallée, Guy (1997), *Prayers of a Métis Priest. Conversation with God on the Political Experiences of the Canadian Métis 1992-1994*, Saint-Boniface, Chez l'auteur.
- Létourneau, Henri (1978), *Henri Létourneau raconte*, Winnipeg, Éditions des Bois-Brûlés.
- Moser, Marie (1991), *Courtepointe*, trad. par Gisèle Villeneuve, Montréal, Québec / Amérique.
- Moser, Marie (1987), *Counterpoint*, Toronto, Irwin.
- Papen, Robert (1998), « Le parler français des Métis de l'Ouest canadien », dans Patrice Brasseur (dir.), *Français d'Amérique : variation, créolisation, normalisation*, Avignon, CECAV, Université d'Avignon, p. 147-161.
- Primeau, Marguerite-A. (1960), *Dans le muskeg*, Montréal, Fides.
- Proulx-Turner, Sharron (1998), « Excerpt from work in progress: *What the Auntys Say* », *Gatherings*, Vol. IX, Fall, p. 43-45.
- Proulx-Turner, Sharron (1996), « she is reading her blanket with her hands part iii: things my grandmothers tell me », dans Joel T. Maki, *Let the Drums be Your Heart*, Vancouver, Douglas & McIntyre, p. 218-223.
- Proulx-Turner, Sharron (1995), « sing your song/ your children are strong/we are métis », *Sistahspeāk. Writings by Women of Colour and Aboriginal Women. Absinthe*, vol. 8, n^{os} 1-2, p. 67-69.
- Proulx-Turner, Sharron (1994), « she is reading her blanket with her hands part ii : dear diary », *Absinthe*, vol. 7, n^o 2, p. 42-43.
- Richardson, Sir John (1851), *Arctic Searching Expedition : A journal of a boat voyage through Rupert's Land and the Arctic Sea in search of the discovery ships under command of Sir John Franklin : with an appendix on the physical geography of North America*, London, Longman, Brown, Green, and Longmans.
- Saint-Pierre, Annette (1987), *Sans bon sang*, Saint-Boniface, Éditions des Plaines.
- Scofield, Gregory (1999), *I Knew two Metis Women*, Victoria, Polestar.
- Scofield, Gregory (1998), *Thunder Through My Veins: Memories of a Métis Childhood*, Toronto, HarperCollins.
- Scofield, Gregory (1993), *The Gathering: Stones for the Medicine Wheel*, Vancouver, Polestar.
- Sealey, D. Bruce and Antoine S. Lussier (1975), *The Métis. Canada's Forgotten People*, Winnipeg, Manitoba Métis Federation Press.
- Taché, M^{sr} Alexandre (1901 [1869]), *Esquisse sur le Nord-Ouest de l'Amérique*, Montréal, Beauchemin.

NOTES

1. Notre traduction. L'original se lit ainsi : « We came to see that a story was simply a story, and was all the more valuable for that – far more relevant and vital than a fact, a statistic, a piece of corroborating evidence » Warren Cariou (2002), p. 50.
2. Lors d'un entretien téléphonique qui a eu lieu le 16 mai 2002, Maria Campbell a exprimé l'opinion selon laquelle les linguistes aux tendances anthropologistes, qui veulent imposer des classifications nettes et réussissent ainsi à considérer une langue vivante et, par conséquent, toujours changeante, comme une langue statique, ne sauraient capter jusqu'à l'essence d'un phénomène linguistico-culturel complexe.
3. L'original se lit ainsi : « I grew up with some really funny, wonderful, fantastic people and they are as real to me today as they were then. How I love them and miss them ! The Arcands [...] half French, half Cree [...] loud, noisy, and lots of fun. They spoke French mixed with a little Cree. The St. Denys, Villeneuves, Morrisettes and Cadieux [...] spoke more French than English or Cree [...] The Isbisters, Campbells, and Vandals were our family and were a real mixture of Scottish, French, Cree, English and Irish. We spoke a language completely different from the others » (p. 25).
4. Voir Pamela V. Sing, « Qu'est-ce qui est arrivé pour que les *Stories of the Road Allowance People* de Maria Campbell soient écrites dans un mitchif anglicisé ? », à paraître dans un futur numéro des *Cahiers du CEFCO*, consacré aux Métis de l'Ouest canadien.
5. Voir par exemple le texte de Robert Papen dans la future publication mentionnée dans la note précédente. Se référant à un récit paru en 1934 dans une revue littéraire française, Papen commente la douteuse authenticité linguistique du parler attribué à un Métis : comparativement à celui qu'il étudie depuis plusieurs années, le texte exhibe des caractéristiques atypiques.
6. Tel est le cas d'une Métisse « joviale » dans *Sans bon sang* d'Annette Saint-Pierre, qui, pour aider la protagoniste, propose ses services ainsi : « Ci moé va fére le cleaning de l'école asteure què nette » (p. 220).
7. Dans ce roman signé par Constantin-Weyer, le narrateur observe que les Franco-Métis passent au cours d'une même conversation d'une langue à une autre. Le texte porte à croire que, polyglottes, ces gens maîtrisent toutes les langues qu'ils sont obligés de parler sauf l'anglais : « du cree au patois canadien-français, du patois canadien-français au sauteux, ou au chippeway, du chippeway au sioux et parfois, pour faire honneur à un métis d'origine écossaise, à l'anglais, qu'il parlaient d'ailleurs mal et, généralement, avec une certaine répugnance » (p. 11). Cependant, le roman textualisant seulement le parler canadien-français appartenant à des locuteurs instruits, le parler franco-métis acquiert une mise en relief distinctement inférieure. Ayant reçu une formation dans des institutions de « Blancs », Louis Riel père parle un français habituellement standard, mais, sous le coup de l'émotion, son parler se dégrade pour ressembler à celui des siens.
8. Dans ce roman signé par Marguerite-A. Primeau, le caractère spécifique du parler franco-métis est représenté sous un jour favorable, car plaisant à l'oreille telle une sorte de musique. Menacée par l'assimilation à l'anglais mais motivée par l'illusoire principe de pureté, la communauté franco-albertaine d'Avenir – et notamment son fondateur, le protagoniste – refuse d'intégrer les Franco-Métis. Fidèle à une idéologie, par conséquent, elle se prive d'un ressourcement tant spirituel que quantitatif, puisque les personnages métis pour qui le protagoniste ressent de l'attachement se montrent prêts à adopter les valeurs et le mode de vie canadiens-français et s'inscrivent en outre sous le signe de l'art (le dessin ou la musique).
9. En 1871, le lieutenant-gouverneur Archibald écrivait, dans une lettre confidentielle à John A. Macdonald : « Unfortunately there is a frightful spirit of bigotry among a small but noisy section of our people [...] who really talk and seem to feel as if the French half-breeds should be wiped off the face of the globe » (« Report of the Select Committee on the Causes of the Difficulties in the North West Territory in 1869-70, 1874 », Archibald memorandum to Macdonald, October 9, 1871. Cité par D. Bruce Sealey, 1975, p. 93).
10. L'original se lit ainsi : « and what will I know of my own kin in my old age, will they still welcome me, share their stew and tea, pass me the bannock like it's mine, will they continue to greet me in the old way [...] and what name will I know them by in these multicultural intentions, how will I know other than by shape of nose and cheekbone, colour of eyes and hair, and will it matter that we call ourselves Metis, Metisse, Mixed blood or aboriginal, will sovereignty matter [...] and what of the future of my eight-year-old niece, whose mother is Metis but only half as Metis as her grandmother, what will she name herself and will there come a time and can it be measured or predicted when she will stop naming herself [...] ».
11. Cher John : Je suis toujours là et métisse
après toutes ces années
tu es mort, drôle de chose
[...]
et tu sais, John
après nous avoir déplacés tant bien que mal pour plaire aux colons,
nous sommes toujours là et Métis.

Production « littéraire » franco-métisse : parlars ancestraux et avatars

nous sommes toujours là [...]

et Riel est mort

mais il n'en finit pas de revenir [...]

et c'est drôle nous sommes toujours là et en train d'nous appeler Métis. (Notre traduction.)

12. *Hey Monias ! The Story of Raphael Ironstand* résulte d'un besoin psychothérapeutique similaire de la part d'un individu qui a confié son recueil de notes à Stewart Dickson (1993).

13. Voir notre note 4.

14. Dans le récit « Joseph's justice » qui raconte un incident de la bataille à Batoche, « Angleterre » figure deux fois, « Anglais » figure onze fois, dont voici quelques exemples afin de donner au lecteur une idée de la prose poétique employée dans le recueil :

You know dah big fight at Batoche ?

Dah one where we fight dah Anglais ?

Well dat one.

[...] he don take part in dat war.

[...] Dey wasen't scare of dah Anglais

[...] dey jus wasen interest in fighting for land

or edjication

cause dey don believe dat Anglais government (p. 105).

15. N'eût été le décès, en 1979, d'Émile Pelletier, le fondateur de cette maison d'édition, un plus grand nombre de textes franco-métis nous seraient sans doute accessibles.

16. Comparons le ton plus ironique d'un récit de type similaire chez D. Bruce Sealey qui raconte la dépossession de terres situées au sud-ouest de Winnipeg à la Rivière aux Îlets de bois, nommée ainsi parce que la rivière traversait la prairie en serpentant parmi les prés et îlots aux bois. Les Métis étant partis à la chasse aux bisons, des immigrants arrivés de l'Ontario se sont installés sur les terres, qui comptaient parmi les plus fertiles du Manitoba. « Les colons anti-français, anti-catholiques ont renommé la rivière *the Boyne River*, pour commémorer la bataille où les protestants ont défait les catholiques en Irlande. Le nom est encore conservé aujourd'hui, mais maintenant, il rappelle l'acte honteux des colons blancs » (1975, p. 97-98. Notre traduction et c'est nous qui soulignons).

17. Cette pratique, réitérée encore huit fois, a pour effet d'« humaniser » les individus dont les noms aux sonorités aliénantes pour les non-Autochtones contribuent à la réputation de « monstres » que leur attribuent certains discours, tant nous avons tendance à nous méfier, voire à craindre ce que nous ne comprenons pas : « Kawpappawmas-Tchikewew ou Esprit-Errant », « Apistchaskers ou Petit-Ours » (p. 148), « Kitchimakigan ou l'Homme Misérable », « Manitchus ou Mauvaise-Flèche » (p. 151), « Kapewi Nampewi ou l'Homme Tout Seul » (p. 160), « Wâsâgamâp ou Yeux-Brillants, Wawasehewin ou Celui-dont-l'habit-sonne-en-marchant » (p. 165), « Mahkatéewis ou le Petit Ventru » (p. 169).

18. Soulignons notre étonnement en lisant cette réaction chez Létourneau, qui n'ignorait pas sans doute le taux élevé d'analphabétisme chez les Métis de l'époque. Nous avons en notre possession une copie d'une lettre écrite par Patrice Breland, très probablement un fils ou un neveu de Pascal Breland. Rédigée à « Montagnes aux cypres Février 22 1879 », le document est d'une valeur inestimable en raison surtout de la rareté de documents écrits par des Métis, ce qui rend impensable toute critique à l'égard de la qualité du français. Létourneau doit commenter la langue en raison du narrataire blanc lettré auquel il adresse son ouvrage.

19. L'original se lit ainsi : « I was born/into the world/speaking Mechif/a language/whose base is Cree/with a whole bunch/of French thrown in/for good measure/*Kipaha la porte ! I say* ».

20. En 1994, Proulx-Turner disait écrire parce que « sa première responsabilité en tant que métisse était envers les premiers peuples de ce pays et qu'elle était issue d'un milieu violent, que l'histoire de son peuple était violente également et qu'elle sait qu'il y a là un lien » (p. 43).

21. L'original se lit ainsi : « my metis culture was beaten out of me. this violence started many generations ago. my first...my first metis ancestors are jacqueline pajot and nicolas héber. they were married in the mid 1500s. the french and english and canadian governments and churches made sure that the names of my indian ancestors did not appear in the birth and marriage records. my people fled to ottawa in the late 1880s after the indian act [...] my grandparents got their land and house stolen by these new scottish immigrants. then it's the indian act. then it's illegal for half-breeds and metis to [...] my people say they're french now. they speak french and they have french names. they mostly still marry their own people but they don't say because they mostly don't know they're metis ».

22. L'original se lit ainsi :

this is around the time the folks in whitetown

invite the old lady to speak about her metis ancestors

down at the writers' retreat

she tells them she's seen family friends elders babes

murdered and mutilated

seen ravenblack brown braids hanging from a white

picket fence]

different sizes textures thickness styles

Sing

and no one speaks to her after that

23. L'original se lit ainsi : « for my people, the métis people, and for aboriginal people, language is sacred. my language, michif, does not appear as a word in this dictionary ».

24. L'original se lit ainsi : « they didn't understand why she took dictionaries so seriously. after all, they didn't. who in their right mind would ? [...] the woman takes the floor. she says that the white men are monopolizing things and they haven't even asked one direct question. then she speaks passionately in michif for a short time and walks out of the room ».

25. Notre traduction des vers suivants : « this new life/right at the level of life ».