

La fictionnalisation de la négritude dans *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer* de Dany Laferrière: ses au-delàs et ses limites

Mounia Benalil

Volume 32, numéro 1, 2007

URI : https://id.erudit.org/iderudit/scl32_1art11

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

The University of New Brunswick

ISSN

0380-6995 (imprimé)

1718-7850 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Benalil, M. (2007). La fictionnalisation de la négritude dans *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer* de Dany Laferrière: ses au-delàs et ses limites. *Studies in Canadian Literature*, 32(1), 192–211.

La fictionnalisation de la négritude dans *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer* de Dany Laferrière : ses au-delà et ses limites

MOUNIA BENALIL

COMMENT POSER LA QUESTION de l'engagement politique pour les littératures migrantes de la francophonie? Avec les décolonisations, les littératures francophones étaient marquées, sinon hantées par cette question dont la réponse s'inscrivait dans le projet de la libération nationaliste. Or le postcolonialisme n'est plus le marqueur historique déterminant de ces littératures. Dans la mouvance des nouvelles dynamiques et tendances qui travaillent les littératures francophones depuis les années 1980 et 1990, notamment celles de l'interculturalité et de l'interculturalisation, il est possible de constater que certains écrivains francophones ont reformulé la question classique de l'engagement pour faire du travail sur la forme et sur la langue un nouveau type d'engagement. Cette tendance a eu pour effet de diversifier les paramètres de la francophonie en mettant l'écriture francophone à l'épreuve constante de l'altérité et du dialogue avec l'altérité.

Dans cet article, je m'arrêterai sur la question de la négritude dans *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer*¹ de Dany Laferrière (écrivain haïtien résidant au Québec). Ce roman, largement ludique et vascillant entre une politisation-dépolitisation de la condition du « Nègre migrant », avance le concept de « négriture » comme nouvelle manière de revendiquer la modernité du sujet « Nègre » et son américanité dans un contexte, le Québec, encore marqué par la domination anglophone et les ambivalences (réelles et symboliques) de la décolonisation. Comment s'articule dès lors l'idéologème de la négritude à l'intersection du discours postmoderne de la fiction et méta-historique de l'Histoire?

La diégèse du roman est simple : deux Haïtiens, Vieux et Bouba,

partagent un appartement du Carré Saint-Louis à Montréal. Vieux, le narrateur du roman, est préoccupé par la rédaction de son roman *Paradis du dragueur Nègre* qui sera sa voie d'accès à la célébrité, au succès matériel et à l'intégration symbolique au sein de la société d'accueil québécoise; par contre, son ami Bouba vit complètement en marge de cette société, passant son temps à lire Freud, le Coran et à écouter de la musique de jazz. L'intrigue romanesque est centrée sur la drague des filles WASP de l'Université McGill (désignées, selon leurs traits de personnalité, par Miz ceci ou Miz cela), dont la conquête représente un véritable passe-temps pour les deux amis chômeurs. Les rapports exogènes entre Noirs et Blanches dans le Québec des années 80 sont dépeints à la fois sous la forme d'une fête des corps et d'une guerre raciale où se masque le « fantasme » d'un règlement de comptes coloniaux.

Aborder la problématique raciale dans *Comment faire l'amour* revient à aborder le fonctionnement des rapports dialogiques dans la mesure où il existe une affinité entre le sujet dialogique et le sujet idéologique. Il ne s'agit pas pour nous ici d'examiner les situations dialogiques dans la zone des personnages principaux et autres, mais de montrer l'affrontement des consciences et des subjectivités par le biais des idées, des « opinions et des représentations » (Krysinski, 1981 : 35) qui thématisent la question raciale. Si Bouba est l'homme religieux, c'est Vieux le narrateur du roman, son *idéologue*, et ses paroles forment un *idéologème*, c'est-à-dire « un point de vue spécial sur le monde, prétendant à une signification sociale » (Bakhtine, 1978 : 153). Dans l'interaction marquante entre Nègres et Blanches, Laferrrière cherchera, d'une part, à questionner le fondement des mythes et des stéréotypes² qui sous-tendent « les rapports du signe *nègre* et de son équivalence *noir* [...] quand il apparaît soit comme objet pulsionnel dans l'esprit de l'autre, soit comme négation absolue dans la hiérarchie des espèces animales » (Étienne, 1995 : 86; 69) et, d'autre part, à pousser sa description-comparaison historicisante entre les races humaines vers une forme de négritude à la fois enjouée et engagée. Vieux se demande :

J'aimerais bien savoir, être tout à fait sûr que le mythe du Nègre animal, primitif, barbare, qui ne pense qu'à baiser, être sûr que tout ça EST vrai ou faux. Là. Direct. DÉFINITIVEMENT. Une fois pour toutes. Personne ne vous le dira, mon ami. Le monde est pourri d'idéologies. Qui voudra se compromettre sur un tel sujet? En tant que Noir, je n'ai pas assez de recul par rapport au Nègre. Le Nègre est-il ce cochon sensuel? Le Blanc, ce cochon transparent?

Le Jaune, ce cochon raffiné? Le Rouge, ce cochon saignant? Seul
le Porc est Porc. (44)

À partir de cette réflexion, on gagnera à avancer trois volets d'analyse (Le Nègre et les autres races; Le Nègre et la Blanche; Le Nègre et la négritude) qui nous permettront de vérifier comment se justifie la portée dialogique-idéologique du roman de Laferrière sur le réel québécois placé ici, d'une façon non-arbitraire, au confluent de nombreux malaises identitaires et interraciaux.

Le Nègre et les autres races

Dans le roman, la question raciale n'est pas seulement discutée selon le rapport binaire entre Nègres et Blancs, mais se trouve continuellement extrapolée vers d'autres niveaux de rapports où les Nègres et les Japonais, les Nègres et les Chinois, les Nègres et les Amérindiens, les Nègres-antillais et les Nègres-africains sont également comparés (CFA 44). Si, comme l'explique Lamontagne, « le Coran substitue une relation ternaire à la relation duelle entre Blancs et Noirs. Le musulman, constituant l'autre [ou le tiers] diabolisé par l'Occident et surtout par les Américains, il permet au Noir d'abandonner ce statut peu enviable » (1997 : 41), on peut dire que les références aux autres Orientaux (Japonais et Chinois), aux Amérindiens et aux Africains remplissent la même fonction de substitution, outre le fait qu'ils servent, selon les occurrences du texte, de pôle d'identification ou de différenciation aux problèmes des Noirs dans le roman. En effet, Vieux effectue un véritable exercice de comparaison entre les Nègres et les autres races où une « spéléologie » du mythe du « Nègre grand baiseur » (CFA 44) étaye ses procédés de comparaison. Étienne soutient que sur « le plan diachronique comme sur le plan synchronique, la figure de l'Indien [a constitué] [...] une donnée non négligeable de l'imaginaire québécois [c]ependant [que] la question raciale et raciste [s'est] pos[ée] de façon plus manifeste avec l'explosion des libertés dérivées de la Révolution tranquille et avec [l'immigration en] territoire québécoise [...] des Afro-Antillais, des Africains, [et] des Asiatiques » (1995 : 45).

Ce premier roman de Laferrière pourrait se lire à la lumière de cette constatation, d'autant plus que la manifestation des étrangers « représentée, du point de vue littéraire, une hétérotopie, le refus d'un mimétisme linguistique au profit d'un dialogisme énonciatif : multiplicité des interventions et des prises de parole [...] [où] [...] l'Autre [...] est

revendiqué comme part structurante de l'identité québécoise avec sa dimension d'aléatoire [et] de fragmentaire » (Harel, 1989 : 42-44). Par ailleurs, les multiples figures de l'étranger dans le roman et plus précisément dans l'espace urbain de Montréal tend vers « la problématique de l'éclatement cosmopolite » (35), vers la question des origines et du déracinement « comme si la ville était en mouvement, tissée de l'étrangeté, constamment modifiée, et que le citoyen s'y reconnaissait lui-même autre » (37). Il s'ensuivrait que, si la problématique de l'identité québécoise est à affleurer, elle le serait « au prix d'un bord à bord constant avec une étrangeté perçue simultanément comme intérieure ou extérieure au sujet » (40).

Du point de vue du narrateur, aucune race n'échappe à l'hydre du racisme du Blanc ou à l'arbitraire de ses valeurs. Il est pourtant intéressant de voir que Vieux recourt à la sexualité en tant qu'axe premier de comparaison et d'interrogation sur la fixité³ des stéréotypes dans la perception de l'autre. La « sexualité est posée sinon comme une espèce d'inversion avec tout ce qu'elle entraîne de psychopathologie schizoïde, du moins comme l'expression d'une *virilité* bestiale. Ce point peut être considéré comme *le* stéréotype dont la distribution syntaxique dans les discours littéraires témoigne du racisme obsédant de l'écrivain » (Étienne, 1995 : 43). Le narrateur se place souvent dans la position d'un historien pour creuser quasi-archéologiquement les clichés qui englobent la référence à une race ou à une autre. Ainsi, les années 70 sont des années glorieuses pour les Amérindiens et les Noirs d'Afrique. Et l'année de la crise d'octobre fut « l'âge d'or nègre » (CFA 84) pour les Noirs d'Afrique.

De même, si « à la bourse des valeurs occidentales, le bois d'ébène a encore chuté » (17), « le jaune remonte le courant. C'est propre, le Japonais, ça prend pas de place et ça connaît le Kama Sutra comme sa première nikon » (18). « La réduction de l'essence nègre à la chose vide constitue l'une des isotopies infrahumaines du texte colonial. [...] [Le] corps [nègre] est représenté dans la taxinomie des éléments (bois, charbon, chaume, pierres à chaux, pierres à plâtre, etc.) dont le traitement n'implique (ou ne comporte) aucune responsabilité dans l'ordre des morales métaphysique, sociale, idéologique ou religieuse » (Étienne, 1998 : 20). Avec humour, le narrateur reflète : « si, au moins, le Nègre éjaculait du pétrole. L'or Noir. TRISTE, LE SPERME DU NÈGRE EST BLANC » (19). Le Japon est mentionné dans le contexte d'avant la guerre et d'après la guerre par analogie avec le roman de Marguerite Duras, *Hiroshima, mon amour* (107). Dans *Comment faire l'amour*, on peut voir une mise

en abyme du second roman de l'auteur, *Éroshima* (1987), construit, lui aussi, à partir du cliché de l'érotisme sur le Japon où le mélange explosif de la sexualité se traduit dans les rapports entre les Japonaises et les Nègres : « les femmes baisées, sinon aimées sont [...] des Jaunes : elles remplacent avantageusement les blanches dans les lits torrides où triomphe sans gloire l'amant nègre » (Pelletier, 1994 : 11). La future amante sera orientale : « si vous voyiez ces poupées jaunes (1 m 25, 110 livres) », note Vieux, « aussi portatives qu'une boîte de maquillage, au bras de ces longues filles (mannequins, vendeuses de grands magasins), c'est à vous arracher des gémissements bleus » (17-18).

Parallèlement, Vieux rêve d'être le Mao Nègre des Chinoises et imagine la planète à l'image d'un « grouillement de bestioles luisantes » (26). Ce grouillement à caractère presque révolutionnaire est justifié, par Vieux, selon un motif nécessairement alimentaire : « Mao⁴ n'a pas fait la révolution pour que chaque Chinois puisse disposer d'une Chinoise mais plutôt pour que chaque Chinois et chaque Chinoise puissent disposer d'un bol de riz par jour. Donc, pour une Chinoise ou un Chinois, le RIZ est une chose sacrée » (80). Les Nègres et les Asiatiques sont donc « du règne végétal » (23). L'idée du « végétal » renvoie à « la perspicacité de Montesquieu qui [a] per[çu] [...] l'option de l'Asie risicole pour une «civilisation du végétal» [...]. L'interprétation de la riziculture asiatique donnée par Montesquieu a marqué pour longtemps la perception que les [Européens] ont des sociétés qui la pratiquent » (Barrau, 1981 : 328). Si pour les Nègres « un bol de riz est quelque fois préférable aux mystères de l'amour » (CFA 79), pour Miz Sophisticated Lady, « un bol de riz est un bol de riz » (80). La séparation des races et des civilisations selon les produits de leur consommation est donc un aspect non-négligeable du « malentendu historique, irréparable, complet, définitif, un malentendu de race, de caste, de classe, de sexe, de peuple et de religion » (80).

Le Nègre et la Blanche

Dans le roman, le rapport Nègres/Blanches exprime le mieux la dialogicité entre races, classes et entre sexes, et ce dans ses au-delà comme dans ses limites. Ce rapport opaque dynamise ce que Castillo Durante désigne par la « *poussée stéréotypale* » (1994 : 104) du processus énonciatif qui « tout en clichant le rapport à l'Autre [...] fait de lui [...] un colonisé [...] [i]nféodé à la Loi de l'Autre » (109-11) et à son regard. Or pour Vieux, le mythe du « Nègre grand baiseur » représente un prérogative

de l'Histoire post-coloniale dans le sens où c'est à l'appui de ce mythe (qu'il dénonce pourtant) qu'il parviendra à transcender sa condition de Nègre privé d'une essence. On peut décrire le rapport Nègres/Blanches à la lumière de l'image de la « pyramide de tyranneaux » associée par Albert Memmi au squelette de la société coloniale (1972 : 16-38). Dans le roman de Laferrière, si les Nègres sont socialement opprimés par les Blancs, ils comptent sur l'exploitation sexuelle des Blanches pour se faire tyrans à leur tour. Il y a bien sûr une tyrannie revancharde dans les rapports Nègres/Blanches et un « enjeu politique » associé à cette drague par trop limitrophe de la population féminine anglophone de Montréal. Dans le roman de Laferrière, comme dans *Trou de mémoire* d'Hubert Aquin, la femme blanche n'est pas la Québécoise mais l'Anglaise. « Le roman ne questionne jamais cette identification de l'Anglaise et de la Blanche : il la prend pour une donnée. [...] L'analyse politique qui soutient la création de l'objet fantasmatique de l'Anglaise » (Simon, 1987 : 22) ancre le roman dans un réseau de références intertextuelles qui traduit le rapport de l'écrivain à l'institution québécoise. Derrière la « corrida » érotique entre Nègres et Blanches, l'auteur veut exorciser, par le truchement d'une possible identification, l'espace québéco-haïtien de la présence réelle ou mémorielle des mythes coloniaux et post-coloniaux. Il ne s'agit pas, comme c'est comparativement le cas dans l'univers romanesque de Gérard Étienne, d'Haïti, de l'histoire haïtienne ou des rapports entre Haïtiens, mais d'une fictionnalisation/transposition de la problématique identitaire où le je-haïtien et le je-québécois sont égaux devant la domination anglophone. Selon Robert Fournier et Robert Berrouët-Oriol, « *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer* subvertit les icônes du texte national en plantant ses référents scripturaux au cœur même d'une zone explosive, la sexualité — (terrain miné, lieu de séduction abécédaire ouvrant la (re)connaissance de l'Un à travers l'Autre) —, dont les rapports urbains ne sauraient faire l'économie » (cités par Vitiello, 1995 : 353). Cette réflexion confirme le propos de Lamontagne qui maintient que le narrateur du roman de Laferrière

visé le pouvoir colonialiste et économique de l'Amérique blanche [...] [qui] est toujours exercé, ou à tout le moins symbolisé, par la minorité anglophone, dont l'université McGill constitue l'un des bastions. Comme les « Nègres blancs d'Amérique » se sont fait historiquement, sociologiquement et économiquement exploiter par les anglophones depuis la Conquête de 1760, ils trouveraient

une énorme compensation à voir d'autres minoritaires profiter des femmes anglophones. (34)

Les rapports Nègres/Blanches se résument dans un carnaval rabelaisien, à la fois comique et grotesque, de « la vie du bas ». La description scabreuse des scènes sexuelles et des excès bachiques qui forment l'intrigue du roman nous peint l'univers d'une « société de spectacle⁵ » où la « BAISE CARNIVORE » (CFA 45) rythme, tel un morceau de jazz ou un verset coranique, l'ensemble des réflexions du narrateur. Il y a dans l'exploitation de ce rapport un profond manquement à l'amour et à l'osmose fusionnelle entre l'homme et la femme. On dirait que le recours exclusif au mythe du « Nègre grand baiseur » dans le questionnement identitaire éclipse, sinon parasite, la pratique de l'amour en tant que tel. Le sentiment amoureux reste platoniquement conçu (sans être vécu) par le narrateur en dehors de la mécanique des seuls délires physiques, dans le fin fond abyssal de la toile colorée de Matisse, *Grand intérieur rouge*. Vieux explique :

J'ai toujours imaginé l'univers comme cette toile de Matisse. Ça m'avait frappé. C'est ma vision essentielle des choses. La toile, c'est « GRAND INTÉRIEUR ROUGE » (1948). Des couleurs primaires. Fortes, vives, violentes, hurlantes. Tableaux à l'intérieur du grand tableau. Des fleurs partout dans des pots de différentes formes. Sur deux tables. Une chaise sobre. Au mur, un tableau de l'artiste (L'ananas) séparé par une ligne noire de démarcation. Sous la table, un chat d'indienne poursuivi par un chien. Dessins allusifs, stylisés. Flaques de couleurs vives. Sous les pieds arqués de la table de droite, deux peaux de fauve. C'est une peinture primitive, animale, grégaire, féroce, tripale, tribale, triviale. On y sent un cannibalisme bon enfant voisinant avec ce bonheur immédiat. Direct, là, sous le nez. En même temps, ces couleurs primaires, hurlantes, d'une sexualité violente (malgré le repos du regard), proposent dans cette jungle moderne une nouvelle version de l'amour. Quand je me pose ces questions - oh combien angoissantes - sur le RÔLE DES COULEURS DANS LA SEXUALITÉ, je pense à la réponse de Matisse. Elle m'accompagne depuis. Je ne savais pas encore que ce n'était pas suffisant pour faire face à l'orage de la vie et que je mourrai probablement avec les dents de ce problème engoncées dans la gorge. (44-45)

La « sexualité bicolore » du narrateur est dénudée de profondeur, de subtilité sentimentale et ne dévoile que le « psittacisme » d'une revanche

cannibalesque sur l'histoire coloniale des Noirs. Une sexualité à pré-tention anodine d'un mal d'être où la femme blanche est passible d'un traitement animal. Or si « Matisse utilise les permutations, les combinaisons et les substitutions pour souligner les couleurs et les lignes, rendant compte par là même de l'égalité des couleurs [dans *Fougère noire* et *Ananas*, les intérieurs de la toile en question] » (Vassal, 1989 : 198), le narrateur recourt à l'image de cet emboîtement de couleurs pour carnavaliser l'étanchéité des cloisons entre les oppositions binaires : homme/femme, blanc(che)/noir, dominant/dominé, etc. Une telle tentative évacue toute culpabilité de transgression au niveau des rapports sexuels entre l'homme de couleur et la Blanche. « Historiquement », maintient Fanon dans son réquisitoire *Peau noire, masques blancs*, « nous savons que le nègre coupable d'avoir couché avec une Blanche est castré. Le nègre qui a possédé une Blanche est fait tabou par ses congénères » (1952 : 60). Ce constat confirme, comme nous l'avons expliqué, l'œdipisation réussie de l'Histoire par les Nègres.

La transgression s'annonce dans l'idée du narrateur « qu'il y a encore de belles filles et [dans] l'illusion d'arriver à les baiser toutes » (31), de baiser leur « inconscient » et leur « IDENTITÉ » (74). C'est dans ces « désirs tenus en laisse comme un chien enragé. Désirs crépitants. Désirs de la blanche » (99) où le harnais moral de la conduite sexuelle est absent et où se dissimule le rêve de la mort sexuelle du Blanc et de sa démoralisation par le Nègre :

[...] dans les relations sexuelles du Nègre et de la Blanche [...] tant que la Blanche n'a pas encore fait un acte quelconque jugé dégradant, on ne peut jurer de rien. C'est que dans l'échelle des valeurs occidentales, la Blanche est inférieure au Blanc et supérieure au Nègre. C'est pourquoi elle n'est capable de prendre véritablement son pied qu'avec le Nègre. Ce n'est pas sorcier, avec lui elle peut aller jusqu'au bout. Il n'y a de véritable relation sexuelle qu'inégale. LA BLANCHE DOIT FAIRE JOUIR LE BLANC, ET LE NÈGRE, LA BLANCHE. D'où le mythe du Nègre grand baiseur. Bon baiseur, oui. Mais pas avec la Nègresse. C'est à la Nègresse à faire jouir le Nègre. (43-44)

Si pour la Blanche « BAISER NÈGRE, C'EST BAISER AUTREMENT » (19), « baiser » autrement, du point de vue du Nègre, signifie « baiser » avec salacité et violence où « la haine dans l'acte sexuel [serait] plus efficace que l'amour » (19), plus révélatrice de « LA VENGEANCE NÈGRE ET [DE] LA MAUVAISE CONSCIENCE BLANCHE AU LIT » (19).

Articuler l'amour physique en termes de haine et de vengeance nous renvoie à l'idée de Fanon que le « colonisé est un persécuté qui rêve en permanence de devenir persécuteur » (41). Sans vouloir insister, on peut dire que les Mises du roman sont constamment réduites à des objets de plaisir alors que leur servilité envers les Nègres leur procure une raison d'être. Dans cette mise en scène des complexes hérités du colonialisme, à savoir le désir de violence et le désir de persécution, désignés par Sartre dans sa préface des *Damnés de la terre* en termes de « folie meurtrière », d'« inconscient collectif des colonisés » (1961 : 2) qui alimentent les rapports entre les Nègres et les Blanches, on voit « la misère affective du narrateur [...] [et] la misère sexuelle de la femme [...]». S'il a le mérite d'être poli, le terme 'faire l'amour' du titre ne reflète pas la réalité. Le narrateur n'est pas en quête d'amour [...]. Il n'a qu'une idée en tête : 'coucher avec' des Canadiennes anglaises blanches et éduquées pour mieux les dominer » (De Souza, 1999 : 65). Vieux se demande au sujet de Miz Littérature :

Elle range, sagement, la vaisselle propre. Une fille merveilleuse. Son seul défaut, c'est qu'elle veut rendre à tout prix cette pièce agréable. [...] Tout ça vient du fait qu'on apprend aux gens de McGill à embellir leur quotidien. [...] Ce que je ne comprends pas, c'est POURQUOI ELLE VIENT FAIRE ÇA DANS CETTE BAUGE? FAUT-IL LUI DIRE QU'UNE BAUGE N'EST PAS UN BOUDOIR? Peut-être qu'elle le fait pour mener deux vies. Une chez elle où elle est une princesse wasp, et une autre ici où elle est l'esclave d'un nègre. (39)

À d'autres reprises, on voit Miz Littérature servir le narrateur, faire le marché (27; 57; 131), ranger la vaisselle (39) et Miz Suicide servir le thé (113). La servilité de Miz Littérature est en contradiction avec sa lutte féministe à McGill où elle prépare sa thèse de doctorat sur Christine de Pisan et est membre d'un club nommé « les Sorcières du McGill » engagé à « remettre en circulation les poétesses injustement oubliées » (38) de l'époque élisabéthaine. Cependant, si cette servilité à réciproque⁶ rapproche les races ou rehiérarchise l'ordre des « couleurs », elle ne réussit pas l'ouverture d'une parole dialogique entre les races et le dépassement des contentieux et des différends hérités du colonialisme qui motivent le geste dialogique. Sous couvert d'érotisme chaotique, la servilité atteint son apogée dans une apocalypse sans retour. En effet, il ne s'agit que de « guerre nucléaire » (19) entre Nègres et Blanches, que d'une « bombe » (124) dont le spectre transforme Montréal non seulement en une cité

(de races et de classes) compartimentée (l'image de la ville coloniale de Fanon), mais aussi en une nouvelle Hiroshima, une ville du Nouveau Monde qui « n'a rien d'un 'sanctuaire', d'un refuge tranquille, d'une utopie œcuménique » (Nepveu, 1998 : 330). Cité des corps⁷ entrelacés sans horizon, de sensibilités absentes ou schizophréniques où « chacun est renvoyé [en fin de compte] à sa solitude radicale » (Pelletier 11). Dans la « démente » (CFA 123) sexuelle des bars, les Blanches sont « droguées de Nègre » (95), elles sont les « prêtresses du Temple de la Race » (95) ou des visages médusants de la déesse Erzulie du Temple vaudouesque, en somme « DES BLANCHES COLONISÉES » (95). Dans la chambre du narrateur, à la fois mosquée, temple de recueillement et bordel de « renversement » (40) où résonne le séisme des activités de Belzébuth, le règlement des comptes post-coloniaux s'articule autrement : « L'OCCIDENT NE DOIT PLUS RIEN À L'AFRIQUE » (40) car « L'HISTOIRE SERT D'APHRODISIAQUE » (97) pour le « 'nègre métropolitain' qui n'a ni langue propre [... ni monde culturel cohérent et intègre, et qui a besoin du regard de l'Autre pour se rendre visible » (Simon, 1987 : 22). Aussi bien le microcosme (la chambre) que le macrocosme (Montréal) de ces séries de renversements montrent l'échec du mythe de Babel, archétype des mélanges possibles des pôles de l'hétérogénéité.

Un autre niveau d'échec concerne la disparité indéniable entre les classes sociales du roman : la classe pauvre représentée par les Nègres et la classe bourgeoise représentée par les Blanches anglophones. Si Karl Marx avait posé l'appartenance de l'individu à une classe sociale comme facteur déterminant de sa conscience de classe, l'idéologue de Laferrière écarte le souci de la conscience de race pour le Nègre et se moque de toutes les doctrines qui se proposent d'expliquer le racisme : « un racisme différentialiste « conséquent » [...] uniformément conservateur, plaidant pour la fixité de *toutes* les cultures » (Balibar, 1988 : 35-38). Ou encore un racisme de classe selon lequel « une classe sociale, par sa situation, son idéologie (pour ne pas dire son identité) est prédisposée aux attitudes et aux comportements racistes » (272). Vieux souligne :

Miz Littérature peut bien se permettre d'avoir une conscience pure, claire et honnête. Elle en a les moyens. Quant à moi, j'ai su très tôt qu'il fallait en finir avec ce produit de luxe. Pas de conscience. Pas de paradis perdu. Pas de terre promise. Dis-moi : quelle aide une conscience peut-elle bien m'apporter? Elle ne peut être qu'une cause d'embêtements pour un Nègre rempli à craquer de phantasmes, de désirs et de rêves inassouvis. [...] Alors, que

voulez-vous que je fasse d'une conscience. Et je suis trop pauvre pour m'en payer une. De toute façon, si j'en avais vraiment une, elle serait au clou à l'heure qu'il est. (29)

Bien que cette réflexion puisse sembler catégorique, il est à remarquer que la nette distinction des classes dans le roman n'installe pas « un rapport social 'racisant' » (Balibar 273) entre Nègres et Blanches. Le racisme est plutôt institutionnel : c'est le signifiant McGill ou Concordia, par exemple, qui sexualise les « Miz » interchangeables du point de vue des Nègres. Il semble que la débauche intellectuelle et physique des Nègres et des Blanches atténue le clivage entre les races et les classes d'autant plus que, ironiquement parlant, ce sont les Nègres qui sont les vrais intellectuels du roman et non pas les Blanches. Ce sont eux qui semblent avoir une conscience et qui l'articulent à travers un jeu assez complexe de représentations de soi et de l'autre. On peut même postuler que les personnages féminins dans le roman de Laferrière restent majoritairement faibles, sinon « morts » sur le plan psychologique et que Bouba et son ami assument l'effort intellectuel de la représentation psychique, de l'exposition et de la guérison des maux des âmes de ces anglophones tourmentées et attirées par la sexualité des Noirs. Dans ce contexte, le Coran devient le moyen d'un dépassement intellectuel car ignoré des Miz, il est le « guide » par lequel Bouba peut se permettre une certaine mystification de la femme anglophone blanche de la même manière que pour Laferrière, le Coran sert à opacifier la perception mystificatrice que les Blancs occidentaux se font du Noir en général.

Le roman en tant que discours social sur les rapports des classes et des races ne repose pas sur « la dévoration raciste » (Harel, 1992 : 26) de l'Anglaise, mais sur le jeu avec ce qu'on peut appeler une sémiologie de la stéréotypie du moment où, sémiologiquement parlant dans le roman, le Nègre est associé au sexe. Pour mettre au clair le clivage des classes sociales, Vieux se limite à la comparaison de sa chambre avec les chambres des Mizes qu'il côtoie. La saleté et la chaleur de sa chambre en font un « Tiers-Monde » (25), un « dortoir de Nègres » (70) ou « le Q.G de tout ce que [la] ville compte de marginales [*sic*] » (115) : « les clochards africains [qui] connaissent [l'impuissance de] tous les présidents africains » (118) et la « classe ouvrière [qui] passe un mauvais quart d'heure depuis la révolution industrielle » (119). Chez Miz punk, il règne, par contre, un « calme victorien. [...] L'Ordre de ceux qui ont pillé l'Afrique » (97). D'autres descriptions des chambres de Miz Snob (Chapitre 19) et de Miz Chat (Chapitre 23) provoquent un malaise chez le narrateur qui, tel un meuble (par référence au Code Noir 9), ne se sent pas

à sa place : « tout est, ici, à sa place. SAUF moi. Faut dire que je suis là, uniquement, pour baiser la fille. DONC, JE SUIS, EN QUELQUE SORTE, À MA PLACE, MOI AUSSI » (97).

Au confluent de ces comparaisons, le rapport de la Blanche au Nègre reste prisonnier de l'ambivalence de l'attraction-répulsion. À la fois « sex-symbol » et « curiosité anthropologique » (137), le Nègre reste déterminé par ce que Étienne appelle « l'idéologie du retard » (1998 : 7), un concept qui se justifie par « le rapport imaginaire dont la fonction consiste à réduire l'humain à la bestialité, l'étant à l'objet (non marqué affectivement). D'où la multiplicité des clivages » (72). Il n'est pas surprenant que, du point de vue du narrateur, les Nègres soient encore à « l'âge de la BOUSTIFAILLE » (CFA 79). Plusieurs exemples dans le roman décrivent le Nègre comme un animal ou en font un « scandale biologique » (137). À trois reprises, Vieux s'imagine en carnivore de la chair blanche et l'affirme à ses amantes : « je peux lui dire [Miz Littérature] que je mange de la chair humaine, que quelque part dans mon code génétique se trouve inscrit ce désir de manger de la chair blanche, que mes nuits sont hantées par ses seins, ses hanches, ses cuisses, vraiment, je le jure, je peux lui dire ça et elle comprendra » (28-29)⁸.

Le plaisir que prend le narrateur à choquer ses amantes et son lectorat se complète par son attitude machiste envers les femmes en général. Il ne possède pas beaucoup de femmes dans sa collection de livres, à l'exception de « Marguerite Yourcenar [...] [et] des poèmes de Erica Jong » (68). Dans son futur roman, « il n'y a, pratiquement, pas de femmes [...]. Mais des types. Il y a des Nègres et des Blanches [car] [d']un point de vue humain, le Nègre et la Blanche n'existent pas » (145). Le déni humain dans ces rapports vaudevillesques entre Nègres et Blanches fige la subjectivité dialogique dans « la mécanique du naufrage sexuel » (Berrouet-Oriol, 1986 : 57) qui balise et réoriente la réflexion sur la négritude.

Le Nègre et la négritude

De nombreux travaux ont été consacrés à la question de la négritude. Loin de simplifier une notion complexe qui ne cesse de faire couler l'encre, disons que la négritude concerne l'affirmation et la valorisation des attributs culturels et civilisationnels de la race noire en général. À la fois concept, projet et mouvement politico-littéraire, la négritude se veut, en structure profonde, une critique de l'idéologème du colonialisme entendu comme une forme d'esclavagisme et une « *invitation à l'enra-*

cinement », lancée par les chantres notoires du mouvement, Senghor, Césaire et Damas, « à tous les peuples noirs qui, à travers le monde comme en Afrique même, avaient oublié ce qu'ils étaient et ce qu'ils possédaient, culturellement parlant » (Bebey, 1994 : 162). Dans son classique *Discours sur le colonialisme*, Césaire affirme que l' « *Europe est indéfendable* » (1970 : 5) dans sa mission civilisatrice en Afrique et ailleurs. En rapprochant le problème du colonisé de celui du prolétariat, il montre que la mission civilisatrice de l'Europe est anti-civilisatrice car elle travaille à « *abrutir* [le colonisateur] au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la violence, à la haine raciale, [et] au relativisme moral » (9). La révolution universelle sera celle du colonisé et du prolétariat et sera, comme Césaire l'écrit dans *La tragédie du roi Christophe*, « un exorcisme du 'larbinisme' » et une « *reconquête de la verticale* » (cité par Guion, 1994 : 117).

La question de la négritude traverse le roman de Laferrière par delà son apparente légèreté. En effet, la négritude de Laferrière revêt deux aspects : il y a la négritude politisée qui se veut un « refus postcolonial du deuil de l'Histoire » (Lamontagne 32), donc réplique et « construction oppositionnelle à valeur stratégique, un choix délibéré, affiché en face du blanc » (Purdy, 1992 : 51) et il y a la négritude, en quelque sorte, dépolitisée qui déjoue l'Histoire, parodie les stéréotypes, prône une certaine libération individuelle du Nègre dans sa condition même de Nègre et qui « renvoie donc à un moment de séparation, de négativité, de 'racisme anti-raciste' » (53). Cette deuxième forme de négritude est désignée dans le roman par la « NÉGRITUDE » (CFA 17). Elle n'a rien d'une idéologie haineuse envers le Blanc. C'est une négritude qui s'écarte du discours indigéniste; elle est fondée sur le jeu, « moins sur la revendication que sur la déconstruction parodique des stéréotypes » (Purdy 54). Cette forme de négritude sied à la condition du « Nègre métropolitain ». Sherry Simon explique :

Par son ton parodique et décontracté, mais aussi par son rapport à l'origine, le *Nègre* est aux antipodes de romans plus traditionnels d'immigration comme *La Fiancée promise* de Naïm Kattan, par exemple, qui s'articulent autour d'une rupture avant/après. [...] Le *Nègre*, par contre, ne se définit jamais par rapport à une origine précise, mais plutôt par rapport à une série de discours (post-militants, ironiques) qui sollicitent la complicité du lecteur. (1992 : 54-55)

La négritude ainsi désengagée montre comment « le postmodernisme [appliqué à la réflexion des crises identitaires et nationales du postcolonialisme] est une liquidation de la modernité provoquée par la décolonisation, la réhabilitation des cultures « primitives » et la faillite de l'homme blanc dans son entreprise de maîtrise de l'humanité » (Des Rosiers, 1996 : 149). La négritude selon Laferrière pourrait se poser en tant que concept postmoderne. Contrairement à la négritude issue de la décolonisation, le signifié de la lutte engagée, la négritude de Laferrière est un discours de la différence derridienne, « réplique de la dynamique des signifiants [...], migration des signes culturels, leur flux et reflux [...] jusque dans les confins » (73).

La négritude politisée articule la séparation des races et des classes, dénonce « la misère sociale et sexuelle des immigrés de couleur [...] : nègres, pauvres et francophones dans un pays à majorité blanche, [plus] aisée et anglophone » (De Souza 67-68). Cette dénonciation est appuyée par une sorte de sympathie (disséminée dans le texte) à la cause québécoise, « une espèce d'identification à l'autre, mais [...] qui n'implique pas nécessairement le sujet [...] dans la fusion dialectique de[s] deux identités » (Étienne, 1995 : 160) : la noire et la québécoise. Laferrière puise dans la thématique tiers-mondiste du colonialisme/postcolonialisme, de l'errance territoriale et identitaire du sujet migrant, de la quête du pays mémoriel, réel ou virtuel pour relever les tendances « négrophiles » (le mot « négroville » à la page 145 du roman est la version théâtrale imaginée du futur roman du narrateur, *Paradis du dragueur Nègre*) du roman. L'auteur pourrait être ce chantre marron postmoderne de la négritude et de la québécoïté⁹. En jouant « le jeu des Blancs » (CFA 148), « ce héros qui porte sur ses épaules le destin de sa collectivité, [...] ne chante pas la victoire, la révolution accomplie; [mais replace à sa façon] les morceaux d'une explosion qui n'a jamais eu lieu » (Thérien, 1986 : 15). Son habitat qui est « l'île » (CFA 115) des marginaux de Montréal ou son « île-mémoire, Haïti » (Berrouet-Oriol 57) est un « Tiers-Monde » (CFA 25) dans le Tiers-Monde qui est aussi, sans le nommer, le Québec perçu en grande partie à travers la grille stéréotypée de la domination anglophone.

Pour Gilles Thérien, qui discute les facettes du tiers-mondisme en rapport avec le Québec et la littérature québécoise, les « régimes politiques, les bouleversements n'ont pas empêché les écrivains de façonner leur art, bien au contraire. Il pourrait s'agir, ici aussi, d'un trait tier-

mondiste, quand les écrivains ne s'identifient pas à l'élite au pouvoir mais se chargent d'en être les observateurs méfiants » (15-16). Dany Laferrière est plus qu'un observateur méfiant. Il écarte « le masque industrialisé » du Québec et joue sur son « âme de colonisé » (13), une âme muette dans le roman qu'il réussit à rendre criarde à travers la catharsis de la colonisation sexuelle des femmes anglophones par les Nègres. Tel est un des aspects du projet idéologique de l'auteur? Les « thématiques [sociales] [...] dont elles sont la mise en scène fictive » (Dubois, 1978 : 156) réfractent, dans les termes du critique Józef Kwaterko, « l'ancrage social du romancier dans la doxa de son temps » (1998 : 13). Laferrière ose sonner le glas de ce que Jacques Godbout appelle le « temps des Galarneau [ou] le temps des bilans » (Laurin, 1994 : 24-25) en imaginant une forme de ressentiment¹⁰ qui s'articule en tant que stratégie de combat : « LES NÈGRES D'AMÉRIQUE » (CFA 143) seront les libérateurs des « Nègres blancs d'Amérique » (selon le titre du livre de Pierre Vallières). À la racine des deux peuples d'Amérique se trouve le mot Nègre, dénominateur commun d'infériorité attribuée par la société blanche anglophone esclavagiste. L'audace de l'écrivain, son « osance », souligne Berrouet-Oriol, « fige le discours littéraire institutionnel, dit l'étendue de sa peur et la castration dès qu'il s'agit de dévêtir l'un des lieux des rapports nègres-blanches » (57). Par son audace, l'auteur a presque réussi à « mystifier » le lectorat québécois francophone et le succès de son roman lui a valu une adaptation filmique.

L'identification à la cause québécoise se signale aussi dans l'américanité des références intertextuelles. L'américanité en tant que dimension de la québécoité du discours littéraire se manifeste dans l'allégeance de Vieux à plusieurs écrivains américains (CFA 103) et dans son rêve « d'être Ernest Hemingway » (48), voire même de dépasser James Baldwin, un maître du roman noir américain : « avec *Paradis du dragueur Nègre*, UN JEUNE ÉCRIVAIN NOIR DE MONTRÉAL [VA] ENVOYER JAMES BALDWIN SE RHABILLER » (89). Le foisonnement et la disparité des références littéraires et culturelles reflète l'errance et le déchirement identitaire du narrateur, mais écarte la norme française et l'autorité de ses modèles qui ont longtemps défini la légitimité littéraire et linguistique du discours romanesque québécois. Le rapport de l'auteur à l'institution québécoise est donc clair. L'américanité de la référence littéraire est à ne pas confondre avec « l'anti anglo-saxonisme » de Laferrière qui

[...] a été aggravé non seulement par le soutien américain à Jean-Claude Duvalier mais par le fort mouvement anti-Anglo du nationa-

lisme québécois. La cause commune de Laferrière avec le mouvement nationaliste québécois conduit à deux résultats : une moindre insistance sur l'appartenance ethnique de son narrateur [dans Comment], voir même une dilution de celle-ci, et une tentative de le valoriser en tant que prolétaire luttant contre la domination capitaliste des USA à Haïti et au Québec. (Musa Al-Halool cité par De Souza 67).

Il y a plusieurs façons d'aborder l'américanité du récit québécois : récit d'aventure et d'exploration extra-territoriale (comme dans les romans de Jacques Poulin et de Jacques Godbout) ou position d'écart, sinon de refus de la francité¹¹, ou encore dénonciation de l'hégémonie économique qui est aussi une forme de colonisation industrielle du Québec par les États-Unis. Pour le narrateur écrivant son roman sur l'ancienne Remington de Chester Himes, l'Amérique est la promesse de la réussite et de l'intégration sociale : « quand on ne possède rien, on espère, au moins, le génie. Mais le génie a la gueule fine. Il n'aime pas les démunis. Je suis nu comme un ver. Je ne pourrai jamais m'en sortir avec un manuscrit moyen » (CFA 140), écrit Vieux. Tout au long du roman, Vieux ravive le rêve américain de la réussite : « C'EST SIMPLE : JE VEUX L'AMÉRIQUE. Pas moins. Avec toutes les *girls* gaspillage et même sa bureaucratie. Je veux tout : le bon et le mauvais, ce qu'il faut jeter et ce qu'il faut conserver, ce qui est laid et ce qui est beau. L'AMÉRIQUE EST UN TOUT » (29). L'obsession malade de l'Amérique constitue le substrat des rêves d'interviews imaginées par Vieux à l'émission *Noir sur Blanc* de Radio-Canada. Au cours de ses rêveries, le narrateur veut dévoiler le « véritable portrait de Montréal venant d'un écrivain noir » (146), le « mensonge » (146) au niveau des relations entre les Nègres et les Blanches, le racisme foncier envers les Noirs en tant qu'« espèce » et non pas en tant qu'« individu » (147), sa fierté (quoique ambivalente) de ses sources africaines et sa trahison envers ses semblables comme destin irrévocable. Épouser le rêve américain, c'est écarter la question des racines et des origines et se forger une identité à valeur nietzschienne où le devenir historique pourrait s'affranchir de toute détermination du passé et du racisme refoulé dans des phantasmes sexuels :

Dans une Amérique imaginaire assaisonnée d'Afrique, au-delà de toute contrainte, de tout esclavage, de toute morale, dans le relativisme culturel le plus total, le déferlement des signes les plus déracinés. Ici, le nègre enfin libéré peut aspirer à la totalité indifférenciée de la vie, vieux fantasme américain, d'autant plus déchaîné et drôle à la fois que c'est un sujet historiquement déclassé par ce

continent, confiné dans une primitivité commode, qui en est le porteur, le sujet non repentant. (Nepveu 337-338)

L'Amérique imaginaire de Laferrière dit sa crise identitaire, la crise même de sa nouvelle négritude qui reste assoiffée des attributs des Blancs et porte, par là même, son défaut autobiographique¹² : désir d'éloge, de richesse, de célébrité, et le désir de mener une vie décente à travers un dépassement du mythe du Nègre, amalgame de tous les stéréotypes. Le « Noir évolué », écrit Fanon, « esclave du mythe nègre » (13). L'Amérique haïtienne de Laferrière est l'utopie de toutes ces promesses. Pourtant, la nouvelle négritude de Laferrière n'est pas orphique dans le sens où l'entendait Sartre, dans « Orphée Noir », par rapport à Senghor et à Césaire, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une revendication de l'africanité ou un enracinement dans l'africanité. Laferrière ne descend pas « dans les enfers poétiques de la souffrance à la recherche de son Eurydice : la Négritude » (Guyot-Savonnet, 1994 : 198). Plutôt, la mise en valeur de la négritude se trouve dans un regard distancié vis-à-vis de la négritude. Car si la socialité concrète et dialogique s'avère dystopique, le regard distancié dit une parole de la mouvance, une parole de la négritude qui se déplace « en différant sans cesse et en différant la fin du mouvement » (Poirier, 1999 : 21) qu'elle porte et qui la porte. Et peut-être oserions-nous postuler, sans toutefois avoir dépouillé tout le travail de Césaire, que la négritude de Laferrière s'apparente sur certains plans à celle de Césaire et se veut en même temps une néo-négritude en rupture totale avec la négritude traditionnelle. La « Négritude de Césaire est celle des Caraïbes, où le souvenir de l'exploitation des esclaves venus d'Afrique est encore vif, où la proximité des États-Unis se fait sentir » (Viaud, 1994 : 214). Si la négritude de Laferrière émane de l'exil et aussi de la Caraïbe, elle n'invite aucunement à l'enracinement et n'est pas afro-centrée, mais se déploie dans la mobilité utopique des possibles subversions.

NOTES

¹ Le roman sera désigné dans le texte par l'abréviation CFA suivie de la page, et placée entre parenthèses dans le corps du texte.

² Pour une distinction entre stéréotype, cliché, slogan, lieu commun et mythe, on consultera l'introduction de Patrick Imbert à son livre *Roman québécois contemporain et clichés*. Ottawa : Édition de l'Université d'Ottawa, 1983. 9-17.

³ Le concept est développé par Homi Bhabha dans son livre *The Location of Culture*. London : Routledge, 1994. L'auteur écrit : « an important feature of colonial discourse is its dependance on the concept of 'fixity' in the ideological construction of otherness. [...]

[T]he stereotype, which is its major discursive strategy, is [...] an ambivalent mode of knowledge and power [which] demands a theoretical and political response [able to] challeng[e] deterministic or functionalist modes of conceiving of the relationship between discourse and politics » (66-67).

⁴ Les références à Mao tsè-Toung et à Malcolm X dans le roman (94) nous placent dans le contexte de la contre-culture des années 1960 où ces deux figures furent importantes. Il y a dans le combat idéologique de Vieux une certaine tendance contre-culturelle d'autant plus que la demeure et le lieu du discours idéologique et contestataire de ses deux amis se situent au Carré Saint-Louis de Montréal, ce quartier décrit par Pierre Vadeboncoeur comme étant le lieu du rêve et de la protestation de la jeunesse québécoise révoltée des années 1960. Bouba, dans son refus du progrès et de l'Histoire, manifeste une attitude non moins contre-culturelle que renforce son orientalisme éclectique.

⁵ L'expression est de Guy Debord repérée dans son *Commentaires sur la société du spectacle*. Paris : Gallimard, 1992. L'expression est citée par Eva Le Grand dans *Séductions du kitsch. Roman, art et culture*. (17).

⁶ Dans un autre contexte, De Souza remarque qu'en « présentant la relation entre Nègre et Blanche en termes économiques, Laferrière inverse toutefois la relation du maître et de l'esclave. Il remarque que la visite de Miz Littérature lui coûte quatre serviettes de bain juste pour voir ses dents. Miz Littérature se retrouve ici dans la position de l'esclave au marché, produit d'une transaction commerciale dont on examine les dents, gage de bonne santé » (note 12 : 69).

⁷ Voir John Dorsey dans son article « The Spatial and Temporal Dimensions of Hiroshima in Literature. »

⁸ Voir également deux autres citations à la page 39 et aux pages 129-130 du roman.

⁹ Notions fortement discutées ou rapprochées dans les écrits de la migration et de la période post-référendaire des années 80. Selon Anthony Purdy, « les années 80 ont vu, au Québec, une prolifération de textes littéraires qui explorent, sinon la négritude, du moins certains aspects de la problématique qui s'y associent [...] : problématique de l'altérité, de l'authenticité, de l'universalité, selon laquelle l'identité culturelle du groupe minoritaire ou dominé se construit souvent au prix d'une aliénation radicale » (52).

¹⁰ Marc Angenot remarque dans son livre *Les idéologies du ressentiment* que la démarche de ressentiment est « le mouvement même de la genèse de l'idéologie de la négritude » étudiée par Memmi dans son *Portrait du colonisé* : « s'acceptant comme « séparé et différent », le colonisé s'empare de « cette négativité » qu'est l'exclusion colonialiste-raciste, il en fait « un élément essentiel de sa reprise de soi et de son combat, il va l'affirmer, la glorifier jusqu'à l'absolu... » (14).

¹¹ L'auteur explique dans une entrevue avec Lamontagne que « le débat sur la question raciale n'existait pas très fortement comme je l'ai inscrit ici. Il existait plutôt aux États-Unis [...]. *Comment faire l'amour*, c'était vraiment un livre anglais écrit avec des mots français » (38).

¹² Titre d'un livre de Simon Harel intitulé *L'écriture réparatrice. Le défaut autobiographique*. Dans l'introduction de ce livre, Harel définit l'écriture réparatrice comme mode de « 'tressage' du récit de soi qui permet le maintien difficile de l'activité de penser. [...] [Elle] permettrait de créer l'idéalité d'une peau-frontière qui lit le défaut de pensée [et] la fragilité de l'enveloppe psychique [...] dans les figures du parcours » (10) littéraire. La portée autobiographique de *Comment faire l'amour* a été également soulevée par Pascale De Souza dans son article pré-cité « Comment écrire un roman sans se fatiguer : stratégies perlocutoires d'un best-seller chez Dany Laferrière » où le critique explore la fonction de certaines techniques du journal intime adaptées à la réalisation et à l'exploration perlocutoire du discours identitaire.

OUVRAGES CITÉS

- Angenot, Marc. *Les idéologies du ressentiment*. Montréal : XYZ, 1996.
- Aquin, Hubert. *Trou de mémoire*. Montréal : Bibliothèque Québécoise, 1993.
- Bakhtine, Mikhaïl. *Esthétique et théorie du roman*. Paris : Gallimard, 1978.
- Balibar, Étienne et Immanuel Wallerstein. *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Paris : La Découverte, 1988.
- Barrau, Jacques. « Du riz, toujours du riz! C'est pas une nourriture pour des Européens! » *Orients. Pour Georges Condominas*. Éd. Roberte Harnayon, et al. Paris : Sudestasia, 1981. 327-40.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London : Routledge, 1994.
- Bebey, Francis. « À la recherche d'une identité. » *Les écrivains de la négritude et de la créolité. Actes du troisième colloque international francophone du Canton de Payrac, 2-5 septembre 1993*. Éd. Simone Dreyfus et Edmond Jouve. Paris : Speg International, 1994. 159-64.
- Berrouet-Oriol, Robert. « Négrophilie, schizophrénie ou les avatars de l'errance urbaine. » *Vice versa* 13 (1986) : 56-59.
- Castillo Durante, Daniel. *Du stéréotype à la littérature*. Montréal : XYZ, 1994.
- Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence africaine, 1970.
- Debord, Guy. *Commentaires sur la société du spectacle*. Paris : Gallimard, 1992.
- De Souza, Pascale. « Comment écrire un roman sans se fatiguer : stratégies perlocutoires d'un best-seller chez Dany Laferrière. » *Québec Studies* 27 (1999) : 62-69.
- Des Rosiers, Joël. *Théories caraïbes. Poétique du déracinement*. Montréal : Triptyque, 1996.
- Dorsey, John. « The Spatial and Temporal Dimensions of Hiroshima in Literature. » *Actes du XIIe congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée. Munich 1988*. vol. 3. Éd. Roger Bauer, Douwe Fokkema et Michael de Graat. München : Indicium Verlag, 1990. 240-43.
- Dubois, Jacques. *L'institution de la littérature. Introduction à une sociologie*. Bruxelles : Fernand Nathan; Labor, 1978.
- Duras, Marguerite. *Hiroshima, mon amour*. Paris : Gallimard, 1971.
- Étienne, Gérard. *La question raciale et raciste dans le roman québécois. Essai d'anthroposémiologie*. Montréal : Balzac, 1995.
- . *La femme noire dans le discours littéraire haïtien. Éléments d'anthroposémiologie*. Montréal : Balzac; Paris : Le Griot, 1998.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil, 1952.
- Guion, Jena R. « La tragédie du roi Christophe ou l'éternel défi de la négritude face à la normalisation occidentale. » *Les écrivains de la négritude et de la créolité. Actes du troisième colloque international francophone du Canton de Payrac, 2-5 septembre 1993*. Éd. Simone Dreyfus et Edmond Jouve. Paris : Speg International, 1994. 107-21.
- Guyot-Savonnet, Claudette. « Présence et message de la négritude dans la poésie noire. » *Les écrivains de la négritude et de la créolité. Actes du troisième colloque international francophone du Canton de Payrac, 2-5 septembre 1993*. Éd. Simone Dreyfus et Edmond Jouve. Paris : Speg International, 1994. 197-206.
- Harel, Simon. *Le Voleur de parcours : identités et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine*. Montréal : Le Préambule, 1989.
- . « L'étranger en personne. » *L'étranger dans tous ses états. Enjeux culturels et littéraires*. Éd. Pierre Beaucage, et al. Montréal : XYZ, 1992. 9-26.
- . *L'écriture réparatrice. Le défaut autobiographique (Leiris, Crevel, Artaud)*. Montréal : XYZ, 1994.

- Imbert, Patrick. *Roman québécois contemporain et clichés*. Ottawa : Édition de l'Université d'Ottawa, 1983.
- Krysinski, Wladimir. « Variations sur Bakhtine et les limites du carnaval. » *Carrefours de signes. Essais sur le roman moderne*. La Haye : Mouton Éditeur, 1981. 311-44.
- Kwarterko, Józef. *Le roman québécois et ses (inter)discours. Analyses sociocritiques*. Québec : Nota Bene, 1998.
- Laferrière, Dany. *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer*. Montréal : VLB, 1985.
- . *Eroshima*. Montréal : VLB, 1987.
- Lamontagne, André. « "On ne naît pas Nègre, on le devient" : la représentation de l'Autre dans *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer* de Dany Laferrière. » *Québec Studies* 23 (1997) : 29-42.
- Laurin, Danielle. « Nègre blanc, nègre noir. » *Lettres québécoises* 75 (1994) : 24-25.
- Le Grand, Eva. *Séductions du kitsch. Roman, art et culture*. Montréal : XYZ, 1996.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé* suivi de *Les Canadiens français sont-ils des colonisés?* Montréal : l'Étincelle, 1972.
- Nepveu, Pierre. *Intérieurs du Nouveau Monde*. Montréal : Boréal, 1998.
- Pelletier, Jacques. « Toutes couleurs réunies. » *Lettres québécoises* 73 (1994) : 11-12.
- Poirier, Patrick. « Hantise d'Eurydice. » *Spirale* novembre-décembre, 1999 : 21.
- Purdy, Anthony. « Altérité, authenticité, universalité : Dany Laferrière et Régine Robin. » *Dalhousie French Studies* 23 (1992) : 51-59.
- Sartre, Jean-Paul. Préface. *Les damnés de la terre*. Par Frantz Fanon. Paris : Maspero, 1961. 9-26.
- Simon, Sherry. « Cherchez le politique dans le roman en vous fatiguant. » *Vice versa* 17 (1987) : 21-23.
- . « La culture en question. » *L'Âge de la prose. Romans et récits québécois des années 80*. Éd. Lise Gauvin et Franca Marcato Falzoni. Montréal : VLB, 1992. 51-65.
- Thérien, Gilles. « La littérature québécoise, une littérature du tiers-monde? » *Voix et images* 34 (1986) : 12-20.
- Vallières, Pierre. *Nègres blancs d'Amérique : autobiographie précoce d'un « terrorisme québécois »*. Montréal : Éditions Parti pris, 1968.
- Vassal, Anne. « Lecture savante ou populaire : *Comment faire l'amour avec un Nègre sans se fatiguer* de Dany Laferrière. » *Discours social/Social Discourse* 2.4 (1989) : 185-202.
- Viaud, Pierre. « Quelle négritude? » *Les écrivains de la négritude et de la créolité. Actes du troisième colloque international francophone du Canton de Payrac, 2-5 septembre 1993*. Éd. Simone Dreyfus et Edmond Jouve. Paris : Spég International, 1994. 213-22.
- Vitiello, Joëlle. « Poétiques haïtiennes-québécoises : D. Laferrière, É. Ollivier et G. Étienne. » *Poétiques et imaginaires. Francophonie littéraire des Amériques*. Éd. Pierre Laurette et Hans-Georges Ruprecht. Paris : L'Harmattan, 1995. 349-59.