

LA REPRÉSENTATION DE LA HONTE DANS CERTAINES CULTURES

MINORITAIRES AUTOCHTONES

by

Alisha Valani

A thesis
presented to the University of Waterloo
in fulfillment of the
thesis requirement for the degree of
Master of Arts
in
French

Waterloo, Ontario, Canada, 2008

© Alisha Valani, 2008

Author's Declaration:

I hereby declare that I am the sole author of this thesis. This is a true copy of the thesis, including any final revisions, as accepted by my examiners.

I understand that my thesis may be made electronically available to the public.

Résumé

La présente étude analyse la représentation de l'expérience de la honte et de la culpabilité vécue par les femmes dans la communauté kabyle en France et dans la communauté algonquine au Québec, et ce, à partir du récit autobiographique *Ma mère, ma fille, ma sœur* de l'écrivaine kabyle Mila Younes et du conte *Ikwé, la femme algonquienne* de l'écrivain amérindien Bernard Assiniwi. Le premier chapitre aborde les notions de la honte et de la culpabilité et privilégie une approche interdisciplinaire qui met en lumière les théories développées dans les domaines de l'anthropologie culturelle et de la psychologie. Ce chapitre vise surtout à démontrer le lien entre la honte et la femme autochtone dans un contexte de double colonisation ainsi que les répercussions que cette condition implique en ce qui concerne la honte. Le deuxième chapitre est consacré à l'étude des deux ouvrages sous l'optique de la honte et analyse les descriptions de la honte individuelle et collective afin de mettre en valeur l'approche théorique esquissée dans le premier chapitre. L'importance de l'acte d'écriture est abordée dans le troisième chapitre afin d'insister sur son effet cathartique conduisant à l'expiation.

Remerciements

Dans un premier temps j'aimerais remercier l'auteure Madame Mila Younes, qui à son insu m'a inspiré l'idée de cette thèse à la suite d'une première rencontre lors d'une table ronde où j'ai appris le parcours intime et difficile de cette femme, tiraillée entre la tradition kabyle qui exige sa soumission et le profond désir de liberté qui retentit manifestement au fond d'elle-même. C'est dans son courage inouï que j'ai puisé ma force afin de mener à bonne fin ce projet.

Je tiens également à remercier Monsieur le Professeur Guy Poirier avec qui j'ai travaillé en tandem afin de mettre de l'ordre dans de nombreuses idées portant sur un sujet de thèse éventuel qui exerçaient sur moi une fascination sans fin. Je lui suis très reconnaissante de ses conseils indispensables et de sa grande patience sans bornes. Enfin et surtout j'aimerais remercier du fond de mon cœur mon directeur de thèse Monsieur le Professeur François Paré qui a été pour moi un soutien inébranlable pendant la période parfois tumultueuse de la rédaction. Je lui suis redevable de l'attention minutieuse qu'il a portée à ma thèse afin d'exiger toujours son amélioration. Si ma passion pour le sujet transparaît c'est en grande partie grâce à sa passion contagieuse, ce qui fait que j'ai pu traiter mon sujet avec un enthousiasme grandissant tout du long.

Je dois un dernier remerciement à ma famille, à mes colocataires, à mes amis et à tous les professeurs du département d'études françaises à l'université de Waterloo qui m'encourageaient sans cesse tout au long du parcours et pour qui je ne réserve que les paroles les plus tendres.

*À ma famille, à mes amis et à mes professeurs, à tous ceux qui ont eu confiance
en moi lorsque je m'en faisais le plus.*

Table des Matières

Introduction

Chapitre I. Les visages collectifs et individuels de la honte

1. Les points communs entre la culture kabyle et la culture amérindienne au Québec.....	3
2. Vers une définition pluridisciplinaire de la honte.....	7
3. Les signes ostensibles de la honte externe.....	8
4. L'invisibilité de la honte interne.....	12
5. L'intérêt particulier du concept de la honte versus celui de la culpabilité.....	16
6. La validité de la classification des cultures autochtones sous la rubrique de « cultures de la honte ».....	18
7. La honte intériorisée du colonisé.....	29
8. L'affinité entre la féminité et l'affect de la honte.....	30

Chapitre II. Les avatars de la honte dans la littérature de certaines cultures autochtones

1. La honte atténuée : le cas de la femme rebelle.....	40
2. La honte interne, le nom, et l'identité dans <i>Ikwé, la femme algonquienne</i> ...	43
3. L'exorcisme symbolique de la honte dans <i>Ma mère, ma fille, ma sœur</i>	56
4. Imposer la honte : la répugnance, l'humiliation et le retrait de l'amour.....	63
5. Le destin inextricablement lié des femmes kabyles.....	65
6. Le retrait de l'amour et l'aliénation.....	66
7. Les apparences sont trompeuses : l'absence de la honte.....	70

Chapitre III. Vers une possibilité d'absoudre la honte dans l'écriture

1. Vers l'émancipation de la femme colonisée : l'acte d'écriture.....	76
2. L'écriture comme exil.....	93
3. Écrire dans la langue du colonisateur.....	94
4. L'effet de la honte dans l'écriture.....	99

Conclusion.....	106
------------------------	------------

Bibliographie.....	112
---------------------------	------------

Chapitre 1

Les visages collectifs et individuels de la honte

L'identité autochtone est marquée par le pluralisme¹, ce qui est révélateur de la diversité des peuples autochtones quel que soit leur lieu d'origine à travers le monde. Il y a dans cette pluralité une force étonnante qui sert de fil conducteur entre chaque tribu autochtone. Cette hétérogénéité à l'intérieur d'une même communauté autochtone mondiale, qui s'étend sur divers continents pour désigner les peuples autochtones qui y habitent, est source de richesse puisqu'elle met en valeur les notions de tolérance, de respect et d'acceptation de l'autre qui sont exigées par une telle diversité. Dans la comparaison des deux cultures autochtones que je vise à entreprendre, à savoir la culture kabyle en Afrique du Nord et la culture amérindienne au Québec, il y a le danger de prendre la parole au nom de la collectivité autochtone, ce qui risque d'aboutir à des généralisations péremptoires fortement stéréotypées, ayant pour conséquence de minimiser leur pluralité². Dans la même veine, un autre problème se pose, celui de faire de l'aliénation le seul espace qu'elles peuvent cohabiter. Démunies de la solidarité, elles seront forcées à habiter leur pluralité de façon singulière et de renier cette complicité éventuelle qui peut les réunir. Faire entrer en ligne de compte l'épreuve de la honte, qui par nature est humiliante et déresponsabilisante, renforce le mutisme au sein de la collectivité

¹ Gatti, Maurizio, et Préface de François Paré. *Être écrivain amérindien au Québec : indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH, 2006, p. 28.

² Lavell, Jeannette Corbiere, and D. Meme (Dawn Meme) Lavell-Harvard. «*Until our Hearts are on the Ground*»: *Aboriginal Mothering, Oppression, Resistance and Rebirth*. Toronto: Demeter Press, 2006, p. 2.

autochtone, et met l'accent sur l'importance de la prise de parole pour briser le silence qui occulte toute manifestation de cette honte et fait vivre chaque individu dans la plus grande aliénation vis-à-vis de sa collectivité.³ Joseph Adamson et Hilary Anne Clark revendiquent à cet égard une conscience particulière de la honte: «[t]he ability to admit shame is an indispensable part of human growth. Excessive and unconscious feelings of shame and guilt, especially feelings of inferiority and unworthiness, and fears of punishment may prevent one from necessary self-assertion, so that one remains indefinitely in a state of shame, feeling weak and powerless.⁴» Ne pas prendre la parole deviendrait alors nuisible, car cette attitude aurait pour effet d'imposer le silence qui caractérise depuis si longtemps ces collectivités.

Comme une courtepointe qui puise sa richesse dans la diversité de chaque image minutieusement cousue, l'identité autochtone est issue d'une richesse abondante qui est sa pluralité; elle trouvera sa splendeur la plus prodigieuse dans le produit achevé de son identité plurielle. Une comparaison entre la culture kabyle et la culture amérindienne au Québec à travers deux textes ciblés, le récit autobiographique *Ma mère, ma fille, ma sœur* de Mila Younes et le conte *Ikwé, la femme algonquienne* de Bernard Assiniwi est, dans ce contexte, une tentative de mettre côte à côte les images de la culture kabyle et de la culture amérindienne au Québec pour entreprendre la fabrication de cette

³ Bartky, Sandra Lee. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge, 1990, p. 97.

⁴ Adamson, Joseph, and Hilary Anne Clark. *Scenes of Shame: Psychoanalysis, Shame, and Writing*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1999, p. 27.

courtepointe autochtone qui révélera, dans le respect des spécificités culturelles, une cohésion remarquable.

1. Les points communs entre la culture kabyle et la culture amérindienne au Québec

La culture kabyle en Afrique du Nord et la culture amérindienne au Québec désignent des peuples autochtones, ces premiers habitants de la terre qu'ils occupent, et à laquelle ils appartiennent. Il est important de mettre l'accent sur cette première appartenance au sol pour pouvoir se rendre compte de l'ampleur de la dépossession à laquelle les cultures autochtones ont dû faire face lors de l'épreuve de la colonisation. Puisque les populations autochtones en Algérie et au Québec continuent de vivre la colonisation à l'intérieur de leur pays d'origine, il convient de parler d'une colonisation interne qui marque la conscience de l'individu autochtone. Contrairement aux pays autrefois colonisés qui ont obtenu une plus grande autonomie vis-à-vis du colonisateur lors de l'indépendance, au moins sur le plan géographique, les populations autochtones ne cessent d'occuper un espace délimité par le colonisateur au cœur même de ce qui était leur propre pays à l'origine. Comme l'affirme Julia Emberley à l'égard de la population autochtone au Canada, «Reserves (a state-imposed containment of land mass for Native peoples) are not the same thing as self-determined band territories. All of which is to say, without the recognition of Native entitlement to the land, including self-government, Native peoples do not have a place or space to return to in the event of cultural, spiritual, and social genocide.⁵» De

⁵ Emberley, Julia. *Thresholds of Difference: Feminist Critique, Native Women's Writings, Postcolonial Theory*. Toronto : University of Toronto Press, 1993, p. 17.

plus, Emberley utilise le terme «internal colonialism» pour exprimer une des conséquences préjudiciables de la domination politique et culturelle, «whereby indigenous First Nations have been systematically pushed to the oceanic frontiers of the Canadian imaginary to the point of a virtual denial of their existence except as self-serving symbols in the Canadian-history enterprise.⁶» Ce qui vaut pour la culture amérindienne au Québec s'applique également à la culture kabyle, car qui peut posséder une connaissance de la culture kabyle qui ne soit pas influencée par le rôle, au mieux marginal, que joue la culture kabyle dans l'histoire de l'Algérie?⁷

Outre cette colonisation interne, le système de patriarcat est une caractéristique commune que partagent la culture kabyle et la culture amérindienne au Québec. De cette manière, la domination et l'oppression dont souffre déjà le colonisé augmentent chez la femme autochtone, car elle se retrouve dans une condition de double colonisation. Il est utile de noter que derrière le patriarcat visible dans les deux cultures il existe un matriarcat de base, dépouillé de son pouvoir d'antan par suite de la colonisation.⁸ Dans le cas de la culture amérindienne au Canada, c'est à cause de la valorisation du système patriarcal par le colonisateur que celui-ci a été adopté, approprié et assimilé par la communauté autochtone au Canada.⁹ Dans le cas de la culture

⁶ *Idem*, p. 18.

⁷ En effectuant une première recherche sur l'histoire de l'Algérie j'ai remarqué que la population berbère n'est pas souvent mentionnée, ce qui m'amène à conclure que l'importance de cette population, qui constitue un tiers de la population en Algérie, est largement négligée. Voir le livre *Algérie: la question kabyle* de Ferhat Mehenni.

⁸ Fanon, Frantz, *Sociologie d'une révolution; l'an V de la révolution algérienne*. 2 éd. Paris: F. Maspero, 1968, p. 19.

⁹ Allen, Paula Gunn. *Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press, 1986, p. 203.

kabyle, Fanon soutient l'existence d'un système matriarcal personnifié par «...la mère algérienne,...la grand-mère, ... la tante, ... la vieille...», un système «revêtu d'une importance primordiale¹⁰» même s'il se tient dans l'ombre du patriarcat visible et tout-puissant. En dépit de ces remarques, il faudrait, cependant, remettre en question le pouvoir que détient le matriarcat dans la culture kabyle, une notion aussi trompeuse qu'illusoire, puisque ce pouvoir est forcément conditionné par le système patriarcal. Si le pouvoir du matriarcat réside donc chez les femmes âgées qui imposent le respect par le fait qu'elles ont survécu au système patriarcal, n'est-il pas légitime qu'elles aient intériorisé les valeurs propagées par un système patriarcal à force de subir ce système tout au long de leurs vies? Ainsi, la femme âgée incarnée par le personnage de la mère, de la grand-mère, de la tante et de la vieille, soutient les valeurs du patriarcat puisqu'elle reste conditionnée par ces mêmes valeurs. Elle apporte donc son appui, même si elle le fait de manière inconsciente au système patriarcal qui domine la culture kabyle. À l'image du colonisateur, la culture kabyle et la culture amérindienne au Québec sont devenues de plus en plus répressives à l'endroit de la femme, ainsi dévaluée au sein de sa propre communauté d'appartenance pour légitimer la suprématie de l'homme au cœur du système patriarcal.

Infériorisées sous l'appellation de « sauvages¹¹ » ces deux communautés autochtones minorisées sont marquées par un sens profond de l'infériorité sur

¹⁰ Fanon, Frantz. *op. cit.*, p. 19.

¹¹ Le titre suivant du livre de Freud fait référence à la population autochtone en tant que « sauvage » : Freud Sigmund. *Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. Trans. James Strachey. London : Routledge & Paul, 1950.

les plans social, économique, politique et psychologique.¹² C'est ce dernier aspect qui m'intéressera surtout dans l'analyse de *Ma mère, ma fille, ma sœur et Ikwé, la femme algonquienne* puisqu'il me permettra de développer la comparaison entre les deux cultures, à travers l'expérience de la honte et de la culpabilité qui imprègnent la collectivité autochtone. L'étude de la honte et de la culpabilité deviendra plus signifiante encore si l'on considère la marginalité des femmes à l'intérieur de ces collectivités qui subissent l'épreuve de la double colonisation; inférieures vis-à-vis de la culture occidentale puisque autochtone, et inférieures vis-à-vis de la culture autochtone patriarcale puisque femmes.¹³

Afin de mieux faire voir l'intérêt du concept de la honte en ce qui concerne l'autochtonie, et en particulier sa pertinence pour les cultures kabyle et amérindienne, il me faudra dans un premier temps en fournir une définition, car c'est le fondement de ma comparaison entre les deux cultures. Dans cette partie je vais également distinguer la honte de la culpabilité pour pouvoir expliciter les raisons pour lesquelles la honte occupe une place privilégiée dans mon approche théorique. Il y a deux notions en particulier que j'aimerais examiner, celle de la honte collective et celle de la honte vécue par l'individu à l'intérieur de cette collectivité. Pour ce faire, je vais d'abord analyser la notion même de « culture

¹² Paré, François. « Les notions de diaspora et de culture minoritaire ». Notes de cours. FR 473 Aspects of French Canada. Département d'études françaises, University of Waterloo. 24 sept. 2004.

¹³ Puisque le système de colonisation est intériorisé à tel point que le colonisé lui-même répète ces structures de colonisation à l'intérieur de sa propre société, il est difficile d'attribuer une identité claire au colonisateur car il s'agit d'un système de colonisation imposé le plus souvent de l'extérieur mais qui réussit également à s'infiltrer au sein des communautés autochtones.

de honte »¹⁴ développée par certains anthropologues culturels pour identifier comment elle se rapporte aux cultures autochtones. Ensuite, je vais examiner l'expérience de la honte vécue par l'individu, telle que décrite par de nombreux psychologues, en mettant un accent particulier sur le domaine de la psychanalyse pour établir comment la honte et la culpabilité sont intériorisées chez les peuples colonisés. Puisqu'il s'agit tout particulièrement de la femme dans ces communautés autochtones, je considérerai enfin certaines théories avancées par les féministes sur l'oppression des femmes pour nuancer les théories sur le colonialisme élaborées par Aimé Césaire, Albert Memmi et Frantz Fanon, théories qui focalisent plutôt sur l'expérience de la colonisation chez l'homme.

2. Vers une définition pluridisciplinaire de la honte

La notion de honte est aussi complexe qu'elle est délicate. Paul Gilbert l'affirme et je me permets de le citer assez longuement :

A wide variety of shame theories are rooted in different schools of thought. These include *psychoanalytic* theories...Shame has been studied using *affect*[...], *affect-cognitive*[...], and *cognitive-behavioral*[...] theories [...]. Not only are there different schools and theoretical approaches to shame, but it can also be conceptualized and studied in terms of its components and mechanisms (Tangney, 1996). It can be examined in terms of *emotion* (e.g., as a primary affect in its own right, as an auxiliary emotion, or as a composite of other emotions such as fear, anger or self-disgust); *cognitions and beliefs* about the self (e.g., that one is and/or seen by others to be inferior, flawed, inadequate, etc.); *behaviors and actions* (e.g., such as running away, hiding, concealing, or attacking others to cover one's shame); *evolved mechanisms*...and *interpersonal dynamic interrelationships* (shamed and shamer...). Shame can also be used to describe phenomena at many different levels, including internal

¹⁴ Terme proposé par Ruth Benedict pour désigner la culture japonaise. Benedict, Ruth. *Chrysanthemum and the Sword : Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1946.

self-experiences, relational episodes, and cultural practices
for maintaining honor and prestige.¹⁵

Ce que je propose ici, à partir de ces multiples approches, c'est de me concentrer sur les parties constituantes et les mécanismes de la honte, en mettant l'accent sur la honte éprouvée comme émotion et comme croyance en soi, et elle-même renforcée par la doxa, mise en place par une société patriarcale où les rapports sociaux sont délimités par la hiérarchie homme/femme. Pour y parvenir, je vais retracer le parcours de l'expérience de la honte en l'étudiant d'abord comme une réalité affective qui s'intériorise ensuite pour devenir une croyance en soi au moyen de laquelle celui qui fait honte domine son sujet par le biais de sa suprématie. De cette manière, je vais distinguer entre la honte externe, (concept proposé par Paul Gilbert et adopté par de nombreux psychologues, philosophes et anthropologues culturels pour jeter la lumière sur l'importance de la collectivité et du regard provenant de l'extérieur dans l'expérience de la honte) et la honte interne issue de l'épreuve de la colonisation.¹⁶

3. Les signes ostensibles de la honte externe

Dans les diverses définitions de la honte, la référence à l'œil et surtout au mauvais œil est quasi tautologique. Pour l'individu qui fait l'expérience de la honte, le mauvais œil est doté d'un pouvoir omniscient et omniprésent et ainsi

¹⁵ Gilbert, Paul et Bernice Andrews. *Shame: Interpersonal Behavior, Psychopathology, and Culture*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 3.

¹⁶ Emberley, Julia, *op. cit.*, p. 102. Elle affirme, «...the colonial and postcolonial relations between Canada and England, however, often occludes the internal colonization of Native people living within Canada. Dispossession and marginalization still characterize the cultural, economic, and political existence of both rural and urban Native people. » C'est dû à la dépossession du pouvoir et à la marginalisation que la population autochtone fait l'épreuve d'une profonde infériorité, ce qui implique la présence chez elle de l'affect de la honte.

trouble la conscience de l'individu qui se rend compte du regard qui le (pour)suit et porte un jugement sur lui.¹⁷ L'œil, organe par excellence de la honte, symbolise l'importance du regard des autres dans l'expérience de ce sentiment, qu'il soit le regard de la collectivité ou bien celui du colonisateur, ou tous les deux, ce qui est le cas véritable des femmes au sein des sociétés patriarcales colonisées. Léon Wurmser, tout comme Piers et Singer, avance l'idée qu'un profond mépris obscurcit le regard de l'autre et ainsi le condamne à l'infériorité¹⁸. De cette manière, les femmes qui vivent difficilement la double colonisation sont assaillies par un regard venant de toutes parts et qui est à la fois envahissant puisque omniscient, et percutant, puisque déformé par un profond mépris. Comme l'affirment d'ailleurs Joseph Adamson et Hilary Anne Clark dans *Scenes of Shame: Psychoanalysis, Shame and Writing*, « the preoccupation with the self as rejected by judging others has traditionally shaped the experience of women under patriarchy.¹⁹» Ainsi, le sentiment redoutable d'être surveillée avec vigilance est particulièrement désastreux pour la femme.

Il est intéressant de noter que même dans une des premières études sur le rouge au front, qu'il considère alors un signe de honte par excellence, Charles Darwin accentue la reconnaissance sociale comme indispensable à l'épreuve de la honte.²⁰ Quant à Susan Miller, elle envisage la honte comme un sentiment de

¹⁷ Adamson, Joseph et Hilary Anne Clark, *op. cit.*, p. 20.

¹⁸ Bouson, J. Brooks. *Quiet as it's Kept: Shame, Trauma, and Race in the Novels of Toni Morrison*. Albany: State University of New York Press, 2000, p. 10.

¹⁹ Adamson, Joseph et Hilary Anne Clark, *op. cit.*, p. 22.

²⁰ L'étude menée par Charles Darwin est citée dans : Lewis, Michael. *Shame: The Exposed Self*. New York: Free Press, 1992, p. 30.

soi déterminé par l'infériorité, l'inadéquation et la réduction. Elle met l'accent sur le jugement de l'autre dans l'expérience de soi comme inférieur puisque ce sentiment devient exacerbé lorsqu'il est exposé de manière ostensible devant les autres membres de la société. Elle affirme: «The particular misery-about-the-self that gives shame its distinctive feel does seem to depend on some sense however vague of the self standing before another or potentially visible to another.²¹» L'expérience de la honte se fait ainsi à travers la conscience d'avoir projeté une image négative ou défavorable de soi-même vis-à-vis de sa communauté d'appartenance. De plus, la persistance de cette image défavorable de l'individu est liée à ce que l'individu ne croit pas pouvoir créer une image favorable aux yeux des autres. L'expérience de la honte externe se focalise sur l'espace social et de cette manière elle est caractérisée par les croyances de l'individu par rapport à la manière dont les autres le voient. Comme Ogilvie le fait remarquer, «shame is not so much related to the distance from the ideal but rather the closeness to the 'undesired self'...²²» Si l'individu n'est pas capable d'atteindre l'idéal de soi, il se rapproche de plus en plus d'une image peu souhaitable de soi, ce qui suscite nécessairement la honte.

L'apport de Jean-Paul Sartre à la question de la honte dans le domaine de la philosophie est déterminant. En effet, dans un essai d'ontologie phénoménologique, *L'être et le néant*, Sartre élabore dans les moindres détails le rôle central que joue l'autre dans sa capacité de faire honte. Ainsi, il insiste sur l'importance du regard extérieur dans cette expérience : «...la honte n'est

²¹ Miller, Susan. *Shame Experience*. Bergenfield, N.J.: Analytic Press, 1985, p. 32.

²² Cité dans *Shame : Interpersonal Behavior, Psychopathology, and Culture, op. cit.*, p. 19.

pas originellement un phénomène de réflexion [...] la honte dans sa structure première est honte *devant quelqu'un*.²³» De plus, Sartre revendique cet effet de miroir : « Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j'ai honte de moi *tel que j'apparais* à autrui.²⁴» Par extension, la honte n'est pas une émotion qui peut être engendrée dans la solitude puisqu'elle exige la participation active de l'autre. De cette manière, l'individu prend conscience de la honte seulement lorsque l'image honteuse de lui-même se reflète dans le regard de l'autre.

Il convient de mentionner ici le concept de honte externe proposé par Paul Gilbert pour désigner une conscience de soi développée à partir du regard des autres et donc conditionnée principalement par le jugement d'autrui. Dans le cas de la honte externe ou apparente, il s'agit d'une prise de conscience du regard dégradant et humiliant de l'autre qui influence la façon dont l'individu se conçoit.²⁵ Jean-Paul Sartre affirme que, «...la honte est par nature, *reconnaissance*. Je reconnais que je *suis* comme l'autre me voit.²⁶» Paul Gilbert et Bernice Andrews s'accordent avec Sartre sur le fait que l'individu tend à s'appropriier les standards d'autrui, «Our standards and ideals are often taken from other people making social comparison a possible salient cognition in shame.²⁷» Ainsi, la honte externe est une expérience publique qui expose l'individu au regard social à cause de sa non-conformité flagrante aux valeurs

²³ Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant; essai d'ontologie phénoménologique*. 50e. Paris : Gallimard, 1943, p. 275.

²⁴ *Idem*, p. 276.

²⁵ Gilbert, Paul et Bernice Andrews, *op. cit.*, p. 17.

²⁶ Jean-Paul Sartre, *op. cit.*, p. 276.

²⁷ Gilbert, Paul et Bernice Andrews, *op.cit.*, p. 20.

estimées par sa société.²⁸ Cette dénonciation publique peut ruiner la réputation de cet individu vis-à-vis de sa collectivité grâce à la force de persuasion dont la honte dispose. De cette manière, l'individu est considérablement influencé par le jugement d'autrui, et sa façon de se concevoir ne peut prendre forme sans l'avis d'un tiers, ce qui sera révélateur de l'importance éventuelle de la collectivité dans l'expérience de la honte chez la population autochtone.

4. L'invisibilité de la honte interne

L'épreuve de la honte est profondément désamputante à cause de la tentative d'occultation qui est souvent liée à cette émotion.²⁹ D'ailleurs, Gilbert et Andrews soutiennent que « [t]he word *shame* is in fact thought to derive from an Indo-European word meaning *hide*, and the idea that shame motivates hiding and concealment is a central defining component of shame for most theorists.³⁰ » Chez l'individu qui en fait l'expérience, il subsiste une volonté de cacher cette honte à tout prix de l'œil omniscient qui essaye de repérer et d'exposer ses défauts. Comme le démontre le proverbe chacun se dit, «See no evil, hear no evil, speak no evil», car la honte engendre la honte et le regard de l'autre, de la collectivité ou du colonisateur, repère la honte chez l'individu pour ensuite s'en détourner de façon à ne pas avoir honte lui-même.³¹ Puisque la honte se répand rapidement et avec facilité, chacun désire fermer les yeux sur la honte ressentie par les autres, ce qui a pour effet de nier l'expérience de la honte

²⁸ Deigh, John cité dans *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, *op. cit.*, p. 87. Il affirme à cet égard, «shame is often occasioned by the recognition that we have violated norms appropriate to our station in society.»

²⁹ Deigh, John cité dans *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, *op. cit.*, p. 86.

³⁰ Gilbert, Paul et Bernice Andrews, *op. cit.*, p. 142.

³¹ Lewis, Helen Block. *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press, 1971, p. 15-16.

dans sa totalité, et de propager un véritable silence au sein de la société à ce sujet. Comme l'affirme Helen Lewis, «Shame, by its nature, is contagious. Moreover, just as shame has an intrinsic tendency to encourage hiding, so there is a tendency for the observer of another's shame to turn away from it.³²» Pire, Francis Broucek revendique que «People tend to hide their shame from others and from themselves because they are ashamed of their vulnerability to shame affect.³³» De cette manière, la révélation de la honte chez l'individu est significative d'une grande inquiétude devant sa dénonciation imminente, ce qui favorise une sensibilité plus vive encore à la honte.³⁴ Ainsi, la honte est empreinte de dénégation, ce qui a pour effet non seulement d'en nier l'expérience chez les autres et par extension dans toute la collectivité, mais pire encore, elle est apte à nier cette expérience vis-à-vis de l'individu lui-même. Dès lors, bien que la honte imprègne les sociétés colonisées, elle demeure pourtant invisible à cause du fait qu'elle possède la capacité de se cacher.

Par opposition à la honte externe où les croyances de l'autre jouent un rôle primordial, la honte interne se caractérise par la façon dont l'individu se voit. Par conséquent, elle devrait en principe fonctionner indépendamment du jugement provenant de l'extérieur. Susan Miller affirme à cet égard: «...shame involves primarily a reflection upon the self by the self. Ashamed persons are looking at themselves and judging themselves to be inferior, inadequate or

³² *Ibid.*

³³ Broucek, Francis J. *Shame and the Self*. New York: Guilford, 1991, p. 14.

³⁴ Wurmser, Léon cité dans *Quiet as it's Kept: Shame, Trauma, and Race in the Novels of Toni Morrison*, *op. cit.*, p. 26.

pathetic.³⁵» Pour sa part, Jean-Paul Sartre confirme l'intériorisation de ce sentiment : «J'ai honte de ce que je *suis*. La honte réalise donc une relation intime de moi avec moi : j'ai découvert par la honte un aspect de *mon* être.³⁶» Il est d'ailleurs intéressant de noter qu'en dépit de la distinction entre les formes internes et externes de la honte, la première est conditionnée par la seconde dans la mesure où le regard de l'autre a tendance à défigurer l'image que l'individu a de lui-même. Helen Block Lewis met l'accent sur la désapprobation de l'autre dans les termes suivants: «The disapproval of the Other leads to thoughts about self-degradation, and these thoughts in turn lead the person to feel shame.³⁷» Par ailleurs, Jean-Paul Sartre met l'accent sur l'interdépendance de soi et d'autrui dans l'expérience de la honte : «Ainsi la honte est honte *de soi devant autrui*; ces deux structures sont inséparables.³⁸» Malgré la distinction entre les deux concepts de la honte interne et la honte externe, le premier est donc profondément influencé par le second.

La honte est directement associée au jugement social et au moi idéal défini par la culture autochtone : il est nécessaire de prendre en considération l'intériorisation graduelle de ce mauvais œil de la collectivité dans le surmoi de l'individu. Notons à ce propos que le surmoi est «la partie de la personnalité qui agit comme moyen de défense contre les pulsions et qui s'élabore à partir des interdits parentaux.³⁹» L'individu doit donc intérioriser les interdits de ses

³⁵ Miller, Susan, citée dans *Shame: Interpersonal Behavior, Psychopathology, and Culture*, *op. cit.*, p. 10.

³⁶ Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 275.

³⁷ Cité dans *Shame: The Exposed Self*, *op. cit.*, p. 32.

³⁸ Sartre, Jean-Paul, *op. cit.*, p. 277.

³⁹ «Surmoi.» *Le Robert Micro*. 4ième éd. 1998, p. 1284.

parents ainsi que ceux de ses pairs et de la collectivité afin de pouvoir s'intégrer à la société. Puisque l'objectif de la honte et de la culpabilité est d'interrompre toute action qui est en contradiction avec les normes et les règles estimées par la société, celles-ci sont imposées afin d'empêcher toute tentation de bifurquer vers les interdits collectifs.⁴⁰ À cause de l'acculturation dans le groupe, l'individu intériorise souvent les standards de sa société vis-à-vis les comportements ou les actions qui impliquent la honte et la culpabilité.⁴¹ Shinobu Kitayama, Hazel Rose Markus et Hisaya Matsumoto ont analysé l'influence de la culture sur les affects de la honte et de la culpabilité et ils affirment que «these emotions involve a negative attitude toward the self, but most often these negative evaluations hinge on others' view of the self. It is impossible to understand these emotions apart from their interpersonal or social context...⁴²» Pire que la honte externe, parce qu'indépendante d'elle, la honte interne est une prise de conscience de la part de l'individu qui accepte de s'accorder à l'image défavorable de lui-même renforcée par la doxa de sa collectivité.⁴³ Gershen Kaufman revendique à cet égard: «Central to an understanding of the alienating affect is that shame can be an entirely internal experience. No one else need be present in order for shame to be felt...⁴⁴» Une fois les standards collectifs de la honte et de la culpabilité intériorisés, l'individu

⁴⁰ Lewis, Michael, *op. cit.*, p. 65.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Tangney, June Price, et Kurt W. Fischer. *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*. New York: Guilford Press, 1995, p. 439.

⁴³ Adamson, Joseph et Hilary Anne Clark font référence à une «internalization of shame through identification with the shamer» dans *Scenes of Shame: Psychoanalysis, Shame, and Writing*, *op.cit.*, p. 10.

⁴⁴ Kaufman, Gershen. *The Psychology of Shame*. New York, N.Y.: Springer Publishing Company Inc, 1989, p.17.

seul porte le fardeau de la honte qui le tenaille et le force à se détacher de la collectivité.

5. L'intérêt particulier du concept de la honte versus celui de la culpabilité

Si une différence claire et nette s'esquisse entre les deux affects, la honte et la culpabilité dans diverses théories, en réalité il y a une zone d'ombre qui rend leur rapport flou.⁴⁵ D'ailleurs, le psychologue David Cook déplore la méprise qui voit la honte comme entièrement distincte de la culpabilité. Selon lui, la culpabilité est une variante de la honte de sorte que les deux émotions font référence à la même réalité affective.⁴⁶ Dans la même veine, Silvan Tomkins rejette la prétendue différence entre la honte et la culpabilité en revendiquant que le sentiment à la base de la culpabilité est celui de la « honte-humiliation. » Il prétend que la timidité, la honte et la culpabilité ne se distinguent pas les unes des autres au niveau de l'affect car à la base de chacun de ces affects se trouve la « honte-humiliation ». Il soutient que c'est en fait les autres éléments qui accompagnent cette « honte-humiliation » qui permettent d'établir la distinction entre ces trois affects.⁴⁷

Il est important de noter cette référence à l'humiliation puisqu'il existe, selon Susan Miller, un cycle de honte et de culpabilité qui est issu d'une corrélation avec l'humiliation : «The person who feels humiliated often will have difficulty keeping his identity uncontaminated by the humiliated status. He may begin to equate himself with his status or to blame himself for that status.

⁴⁵ Bartky, Sandra Lee, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁶ Cook, David cité dans *Scenes of Shame: Psychoanalysis, Shame, and Writing*, *op. cit.*, p. 24.

⁴⁷ Tomkins, Silvan. *Affect, Imagery, Consciousness. Vol 2: The Negative Affects*. New York: Springer, 1963, p. 118.

In such cases, not just anger but shame and guilt will follow humiliation.⁴⁸»

Francis Broucek renchérit à cet égard: «To humiliate is to inflict shame – usually on another but in certain instances on oneself.⁴⁹» De cette manière, c'est le fait d'être avili, dévalué, privé du pouvoir, et mis dans une situation à la fois abaissante et dégradante qui suscite la honte et la culpabilité chez l'individu. Dans le cas de la femme qui occupe une place dévaluée au sein de sa propre communauté patriarcale à cause de la supériorité prétendue de l'homme, sa condition générale est celle de l'humiliation. Il ne fait aucun doute alors que la honte et la culpabilité font partie de l'expérience de l'autochtonie au féminin puisque la condition préalable de l'humiliation perdure chez elle.

Par opposition à la honte qui implique une vision globale de soi comme inférieur, la culpabilité désigne plutôt les actions de l'individu qui transgressent une norme que l'individu lui-même tient à valoriser.⁵⁰ Comme l'affirme John Deigh, «Shame is called forth by the apprehension of some serious flaw in the self, guilt by the consciousness that one has committed a transgression.⁵¹» Selon Michael Lewis, la culpabilité désigne plus précisément les comportements de l'individu comme étant mauvais et non pas l'individu dans sa totalité : «Guilt is also the consequence of a failure; however, with guilt, the focus is on the self's action.⁵²» De plus, Helen Lynd souligne, dans son livre *On Shame and the Search for Identity*, «But an experience of shame [...] cannot be modified by addition, or wiped out by subtraction, or exorcised by expiation. It is not an

⁴⁸ Miller, Susan, *op. cit.*, p. 44.

⁴⁹ Broucek, Francis, *op. cit.*, p.75.

⁵⁰ Bartky, Sandra Lee, *op. cit.*, p. 87.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Lewis, Michael, *op. cit.*, p.75.

isolated act that can be detached from the self.⁵³» Ainsi, le niveau d'intensité impliqué par la notion de la culpabilité est atténué puisqu'il existe un moyen de s'en purger par la confession et le repentir des péchés.⁵⁴ À la différence de la culpabilité, il n'y a aucune manière d'absoudre la honte, d'où l'aspect nocif de cette dernière. Ainsi, l'individu lui-même, qui n'est pas différencié de ses actions, est marqué par une profonde infériorité qu'il ne peut pas nier puisque elle est liée très étroitement à son identité.

Bien qu'il me faudra parfois faire référence à la culpabilité pour rendre compte des actions spécifiques des personnages, je soutiens que l'affect de la honte désigne mieux l'expérience de la double colonisation de la femme au sein de la société patriarcale autochtone. Ainsi, la femme autochtone finit par croire en son infériorité inhérente, une notion propagée par l'homme au sein de sa société patriarcale, et en l'infériorité prétendue de sa culture, prêchée par le colonisateur. En somme, le concept de culpabilité appartient davantage à une critique de l'action, tandis que celui de la honte relève de l'identité même des individus.

6. La validité de la classification des cultures autochtones sous la rubrique de « cultures de la honte »

Se fier à la définition des cultures de la honte fournie par certains anthropologues culturels est problématique si l'on considère que les notions de honte et de culpabilité sont parmi celles développées et approfondies presque exclusivement par les anthropologues culturels de l'Occident. Alors que ces

⁵³ Cité dans *Shame and the Self*, *op. cit.*, p. 20.

⁵⁴ Hiebert, Paul G. *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1985, p. 213.

anthropologues tendent à caractériser la culture autochtone comme une «culture de la honte⁵⁵», à la différence de l'Occident qui serait au contraire considérée «culture de la culpabilité», il nous faudra remettre en question, pour notre part, comme l'ont fait d'ailleurs beaucoup d'anthropologues culturels a posteriori,⁵⁶ ces notions issues d'une partialité évidente. Notons à ce propos que la stigmatisation de la population autochtone dans son entièreté, réunie sous l'appellation «culture de la honte», est révélatrice d'un vouloir chez certains anthropologues culturels, qui se placent d'ailleurs du côté du colonisateur, d'absorber l'individu dans la collectivité. Dans *Portrait du colonisé*, Albert Memmi fait référence à la tentative de dépersonnalisation effectuée par le colonisateur qui ne voit dans la population autochtone plurielle et diverse qu'une homogénéité stagnante. Il déplore, «Le colonisé n'est jamais caractérisé d'une manière différentielle; il n'a droit qu'à la noyade dans le collectif anonyme.⁵⁷» La stigmatisation de la culture autochtone à titre de «culture de la honte» est donc une manière de nuire à l'individu condamné à l'homogénéité prétendue de la collectivité. Il s'agit alors d'une généralisation nuisible; pousser à l'excès les similitudes dans une société plurielle est une arme redoutable qui sert à dépouiller l'individualité de chacun de ses membres. À cause de cette

⁵⁵ Piers, Gerhart, et Milton B. Singer. *Shame and Guilt, a Psychoanalytic and a Cultral Study by Gerhart Piers and Milton B. Singer*. Springfield: Charles C. Thomas, 1953, p. 45.

⁵⁶ L'article de Millie R. Creighton en est un exemple où elle remet en question la validité de la comparaison entre l'autochtonie et les cultures de la honte. Creighton, Millie R. « Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage. » *Ethos* 18.3 (1990): 18 nov 2007. *JSTOR*. University of Waterloo Library. <<http://links.jstor.org/sici?sici=00912131%28199009%2918%3A3%3C279%3ARSAGCA%3E2.0.CO%3B2-C.>>

⁵⁷ Memmi, Albert. *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur, et d'une préface de Jean-Paul Sartre, suivi de Les Canadiens Français sont-ils des colonisés?* Ed. rev. et corr. par l'auteur éd. [Montréal] L'Étincelle, 1972, p. 87.

noyade dans l'homogénéité collective, il va de soi qu'un sentiment d'impuissance gagnera l'individu autochtone qui ne peut pas se défaire de ce stigmaté et ainsi n'a pas l'autorité nécessaire pour se distinguer des autres membres de sa collectivité.

La classification «cultures de la honte» versus «cultures de la culpabilité» sert en réalité à renforcer la supériorité de la culture occidentale à travers la supériorité prétendue de l'émotion de la culpabilité en accentuant l'opposition binaire maître/esclave, homme civilisé /homme sauvage, culture /nature.⁵⁸ À la base de cette classification, il y a une notion équivoque qui vise à dominer le colonisé à travers l'infériorité inhérente de ce dernier. Julia Emberley affirme à cet égard que « [t]he subject-position allotted to the indigenous populations by the imperial nations was that of “colonial other”. Cultural and educational inferiority as well as narrow economic specialization constituted a mode of epistemological enforcement used to maintain domination and exploitation as well as severely damage, if not destroy, indigenous social formations.⁵⁹» Cornel West insiste sur la technique adoptée par le colonisateur qui consiste à terroriser les peuples indigènes en les persuadant de leur infériorité intrinsèque: « ...their intellect is inherently underdeveloped, their culture is less civilized, and their future warrants less concern than that of other

⁵⁸ Cette notion d'une hiérarchie inhérente entre deux concepts qui implique nécessairement la subordination d'un d'entre eux est élaboré par Jacques Derrida dans «Signature Event Context» où il affirme, «Very schematically: an opposition of metaphysical concepts [...] is never the confrontation of two terms, but a hierarchy and the order of a subordination.» Derrida, Jacques. «Signature Event Context.» Trans. Samuel Weber and Jeffrey Mehlman. *Glyph 1* (1977), 172-197. Reprinted in *Limited Inc.*, p. 195.

⁵⁹ Emberley, Julia, *op. cit.*, p. 6.

peuples.⁶⁰» Cette notion de l'infériorité des peuples primitifs sous-tend les théories de la honte et de la culpabilité élaborées par de nombreux anthropologues culturels et psychologues de l'Occident. Les théories sur la honte et la culpabilité esquissées par Freud dans son livre intitulé *Civilisation and Its Discontents* en sont un exemple typique dans lequel Freud soutient que l'évolution d'une culture repose sur la formation et le développement de l'affect de la culpabilité.⁶¹ De cette manière, au sein des cultures autochtones classées comme «cultures de la honte», on préfigure une absence nécessaire de l'affect de la culpabilité, ce qui implique que ces cultures ne peuvent pas être comparées à la civilisation occidentale puisqu'elles ne peuvent pas remplir la condition de la culpabilité proposée par Freud comme moyen d'atteindre l'évolution culturelle. Par conséquent, la culpabilité devient une notion qui désigne l'homme civilisé puisque c'est une émotion qui doit être développée pour ensuite être intériorisée, à la différence de la honte qui est traditionnellement considérée comme primitive et développée à priori dans le processus de socialisation d'un individu.⁶² Il est donc naturel que la civilisation occidentale, marquée par une certaine supériorité, se définisse en tant que «culture de la culpabilité» étant donné que cette émotion sert à désigner les civilisations les plus évoluées. Elle est centrale à la construction même de cette évolution.

⁶⁰ West, Cornel. *Race Matters*. New York: Beacon Press, 1993; Vintage Books Edition, 1994, p.122.

⁶¹ Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. Trans. James Strachey. New York: W.W Norton & Company Inc., 1961, p. 72. Il affirme, «A great change takes place only when the authority is internalized through the establishment of a super-ego. The phenomena of conscience then reach a higher stage. »

⁶² Creighton, Millie R., *op. cit.*, p. 284 «In this early framework, guilt, beginning at a later stage of human development than shame, would be seen as more advanced and therefore better. Shame, originating earlier, would be viewed as more childish and hence, by extrapolation, more savage and neurotic.»

En réalité, l'étude de la honte se rapporte à toute culture, ce qui rend le phénomène de la honte universel. Gershen Kaufman soutient à cet égard: «Shame is a multidimensional, multilayered experience. While first of all an *individual* phenomenon experienced in some form and to some degree by every person, shame is equally a *family* phenomenon and a *cultural* phenomenon [...] and each culture has its own distinct sources as well as targets of shame.⁶³» De plus, J. Brooks Bouson nous rappelle que «Cross-cultural investigations of politeness behaviour suggest “the universality of shame” in revealing how cultures “provide elaborate means for protecting face, that is, protecting against embarrassment and humiliation.⁶⁴» Tout comme j'ai soulevé des objections dans la partie précédente sur le positionnement des cultures autochtones au même pied que les «cultures de la honte», je vais préconiser dans les paragraphes suivants le mérite de la comparaison proposée, c'est-à-dire présumer l'équivalence entre les cultures autochtones et les «cultures de honte» en m'appuyant sur des études ethnologiques ainsi que sur l'apport dans le domaine de la psychologie et de la science affective en ce qui concerne le lien indéniable entre la honte et les sociétés collectivistes. La notion de la honte culturelle et collective sera pertinente à l'étude de la culture kabyle en Afrique du Nord et à la culture amérindienne au Québec non pas à cause de l'infériorité de l'affect de la honte ou le primitivisme supposé des populations autochtones, mais à cause du rapport saisissant entre la colonisation, l'infériorité et la honte.

⁶³ Cité dans *Quiet as it's Kept: Shame, Trauma, and Race in the Novels of Toni Morrison.*, op. cit., p. 11-12.

⁶⁴ *Idem*, p. 12.

La stigmatisation perpétuelle des cultures autochtones en tant que «cultures de la honte» devient riche de signification si l'on considère que le peuple colonisé tend à reconnaître en lui-même ce que le colonisateur projette sur lui.⁶⁵ Ainsi, la honte devient un trait saillant qui contribue au portrait «dégradant [et] finit, dans une certaine mesure, par être accepté et vécu par le colonisé. Il gagne ainsi une certaine réalité et contribue au portrait réel du colonisé.⁶⁶» De son côté, Andrew Morrison fait référence à la honte culturelle que s'approprient les peuples colonisés conscients d'être différents des autres. Il déclare, «The sense of difference and inferiority imposed by the dominant culture leads to internalization of that judgment by the affected group.⁶⁷» En faisant référence à Jean-Paul Sartre, Maurizio Gatti confirme l'idée que « [l]es individus comme les peuples ont tendance à intérioriser inconsciemment le regard que l'Autre porte sur eux.⁶⁸» Par conséquent, il est intéressant de s'attacher à l'expérience de la honte dans l'étude des deux textes de notre corpus autochtone, *Ikwé, la femme algonquienne* de Bernard Assiniwi, et *Ma mère, ma fille, ma sœur* de Mila Younes, celle d'une honte réelle et vécue par le colonisé, ayant fini par intérioriser la stigmatisation de sa culture telle qu'elle a été inculquée par le colonisateur.

Il existe d'ailleurs un mérite supplémentaire à étudier la culture kabyle et la culture amérindienne au Québec sous cette optique de la honte, si l'on tient compte du rapport entre la honte externe et les sociétés collectivistes. Paul

⁶⁵ Memmi, Albert, *op. cit.*, p. 88.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Cité dans *Quiet as it's kept: Shame, Trauma, and Race in the Novels of Toni Morrison*, *op. cit.*, p. 12.

⁶⁸ Gatti, Maurizio, *op. cit.*, p. 54.

Gilbert et Bernice Andrews constatent à cet égard que «a greater emphasis upon shame associated with nonconformity will occur in societies with collectivist (versus individualistic) values...⁶⁹» Puisque le regard de l'autre est tellement central à l'expérience de la honte externe, celle-ci se retrouve de manière indubitable au cœur des sociétés qui accordent une importance tout particulière au conformisme, ce qui est le cas de la culture kabyle et de la culture amérindienne au Québec. Par exemple, dans son étude de la culture kabyle, Pierre Bourdieu met le doigt sur la forte pression d'adhérer au groupe : «...sous le regard des autres, chaque individu éprouve une anxiété profonde concernant "la parole des gens" (*awal medden*), "lourde, cruelle et inexorable" (*Les Issers*).⁷⁰» Ce qui vaut pour la culture kabyle s'applique également à la culture amérindienne, comme l'affirme Maurizio Gatti : «...la quête identitaire de chaque Amérindien ne saurait se séparer de la quête de son groupe d'appartenance.⁷¹» Broucek cite d'ailleurs Piers et Singer pour soutenir le lien entre le conformisme social et les cultures de la honte : «Social conformity achieved through shame will be essentially a conformity based on identification and shared ideas, with rejection, expulsion, or abandonment as the threat.⁷²» Ainsi, une valorisation de l'interdépendance figure dans les deux cultures autochtones aux dépens de l'indépendance de l'individu qui est sacrifiée pour le bien-être de la collectivité. Comme le soulignent Kitayama, Markus et Matsumoto,

⁶⁹ Gilbert, Paul et Bernice Andrews, *op. cit.*, p. 231.

⁷⁰ Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève : (Paris) Droz, 1972, p. 29.

⁷¹ Gatti, Maurizio, *op. cit.*, p. 27.

⁷² Broucek, Francis, *op. cit.*, p. 18.

The major normative task of the self, then, is to maintain the interdependence among individuals- or more specifically, to adjust to and fit into important relationships, to occupy one's proper place, to engage in appropriate actions, and to promote relevant others' goals. Within this interdependent view of the self, individuals tend to focus on their interdependent status with other people and strive to meet duties, obligations, and social responsibilities. Their thoughts, feelings, and actions are organized and made meaningful in reference to the thoughts, feelings, and actions of others in relationships. And others in relationships are crucially important in the very definition of the self.⁷³

Dans la définition de la honte fournie par les anthropologues culturels Piers et Singer et Millie Creighton, on met l'accent sur l'ostracisme et l'abandon social qui figurent dans l'expérience de la honte, révélatrice d'une société collectiviste. Comme le laissent entendre Piers et Singer,

Behind the feeling of shame stands not the fear of hatred, but the fear of contempt which, on an even deeper level of the unconscious, spells fear of abandonment... on a higher, social and more conscious level of individual development...social expulsion, like ostracism.⁷⁴

Il va de soi que la peur du bannissement social s'intensifie lorsque l'individu prend conscience de l'interdépendance des rapports sociaux au sein de la collectivité. Il s'ensuit logiquement que la valorisation de l'interdépendance est plus forte dans les cultures collectivistes, telles que les cultures autochtones, à cause de l'identification avec le groupe. Nous avons donc intérêt à étudier la culture amérindienne au Québec et la culture kabyle en tant que «cultures de la honte» parce qu'elles désignent des sociétés collectivistes où la cohésion sociale de l'individu au sein du groupe est primordiale.

Pour pouvoir étudier la honte sous toutes ses facettes, il est crucial de tenir compte des théories de la honte développées par Freud dans le domaine de

⁷³ Tangney, June Price et Kurt W. Fischer, *op. cit.*, p. 443.

⁷⁴ Gerhart, Piers et Singer, Milton B., *op. cit.*, p. 16.

la psychanalyse puisqu'elles se rapportent à l'étude de la honte vécue au niveau de la collectivité. Selon Freud, la honte, tout comme la culpabilité et la répugnance, sert à inhiber, à prohiber et à réprimer certaines tendances naturelles de l'homme qui mènent à l'exhibitionnisme.⁷⁵ Ces mécanismes, cependant, vont bien au-delà du corps et peuvent être utiles dans l'étude d'affects comme la honte. Bien qu'il ne soit pas question de la sexualité dans la présente étude, l'exhibitionnisme exprimé en termes métaphoriques peut se traduire par le sentiment d'être sans défense et démasqué, exposé aux regards et dénoncé comme étant inférieur, ce qui est très pertinent dans l'étude de la honte. Comme l'affirme Gershen Kaufman, «...the exposure inherent in shame creates the sense of nakedness before an audience: it feels *as if* others can see inside us or actually read our thoughts.⁷⁶» Il convient aussi de noter l'importance accordée par Freud à la répression, la prohibition et l'inhibition dans la mesure où elles sont, toutes les trois, employées par la collectivité pour assurer la conformité des individus aux normes culturelles. De cette manière, une société a recours aux prohibitions collectives qui découragent l'individu de faire honte à sa communauté, ce qui se rapproche du concept mentionné plus haut de honte externe. Il est aussi possible d'établir un lien entre le surmoi et la honte interne puisque au fur et à mesure que s'accomplit le processus de socialisation, l'individu intériorise les prohibitions de ses parents ainsi que les normes culturelles et peut par la suite se surveiller lui-même avec vigilance.⁷⁷ Le concept de surmoi avancé est alors central à l'étude de la répression, de la

⁷⁵ Broucek, Francis, *op. cit.*, p. 113.

⁷⁶ Kaufman, Gershen, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁷ Creighton, Millie R., *op. cit.*, p. 287.

prohibition et de l'inhibition puisque Freud développe ce concept comme étant une structure psychique où figure l'intériorisation de ces trois mécanismes. Ainsi, selon Freud, la honte et la culpabilité servent à la seule fin d'exercer le contrôle sur l'individu pour qu'il ne s'écarte pas de la norme.

Piers et Singer mettent l'accent sur la tension entre le moi et le moi idéal qui est exacerbé quand l'individu s'avère incapable d'atteindre l'idéal de sa collectivité, ce qui devient son idéal par intériorisation des normes.⁷⁸ C'est à la suite de son échec dans la réalisation des idéaux de sa collectivité que l'individu fait l'expérience de la honte et de la culpabilité. C'est cette inaccessibilité des standards collectifs qui creuse un écart entre l'image idéale de soi et le soi réel, ce qui conduit aux sentiments d'infériorité et d'inadaptation et ce qui signale la présence de la honte. Sandra Bartky, pour sa part, soulève une objection au lien souvent fait entre l'incapacité d'atteindre les idéaux collectifs et la honte. Selon elle, il est simpliste de mettre la honte ressentie par les peuples dominés au compte de la tension entre le soi-disant idéal et le soi réel qui émane du surmoi. De cette manière, Bartky remet en question la pertinence de la notion de surmoi dans l'étude de la honte chez les peuples dominés. Elle revendique une différence en citant John Deigh: «The worth of persons is determined not only by their achievements as measured against their ideals, but by something which may have little to do with their achievements namely their “status in the context of some social hierarchy.”⁷⁹» Ainsi, bien que le fait de ne pas pouvoir atteindre un idéal puisse susciter la honte, dans le cas des peuples dominés la honte est

⁷⁸ Gerhart, Piers et Singer, Milton B., *op. cit.*, p. 11.

⁷⁹ Deigh, John cité dans Sandra Lee Bartky, *op. cit.*, p. 87.

plus profondément ressentie, car la mémoire de l'oppression est enracinée dans la culture. Ajoutons à cela le cas des femmes qui occupent une place bien inférieure au sein de leur propre société au-delà de leur infériorité vis-à-vis du colonisateur et il est évident que la colonisation est un facteur essentiel lorsqu'il s'agit du lien à tracer entre la honte et l'autochtonie.

En somme, tout en reconnaissant l'utilité de l'apport de Freud dans le domaine de la psychanalyse, notamment en ce qui concerne la répression, la prohibition et l'inhibition, il faut néanmoins admettre que la théorie freudienne ne peut s'appliquer entièrement, car les observations de Freud ne tiennent aucun compte de la honte comme réalité affective⁸⁰ pouvant s'appliquer à l'étude des cultures minoritaires. Joseph Adamson et Hilary Clark déplorent à l'égard de Freud le fait que «the ideology of science has for the most part tended to disregard and undervalue both the affective and imaginative dimensions of the human experience.⁸¹» Puisque mon approche théorique insiste sur la honte comme affect, je dois émettre des réserves sur la pertinence des observations de Freud dans lesquelles il prête peu d'attention au concept de la honte.⁸² De plus, comme le souligne J. Brooks Bouson, «Traditional psychoanalytical inquiries [...] have tended to ignore the importance of social forces on the construction of group and personal identity.⁸³» En somme, l'approche traditionnelle de la honte adoptée dans le domaine de la psychanalyse ne se rapporte pas à la présente étude de la honte au sein de laquelle la collectivité joue un rôle primordial.

⁸⁰ Adamson, Joseph et Hilary Anne Clark, *op. cit.*, p. 2.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² Broucek, Francis, *op. cit.*, p. 12. Il affirme «Shame received relatively little attention in the Freudian corpus, especially as contrasted with anxiety or guilt.»

⁸³ Bouson, J. Brooks, *op. cit.*, p. 6.

7. La honte intériorisée du colonisé

Les peuples colonisés qui ont sans doute intériorisé leur infériorité mènent une existence profondément entachée par la honte. La stigmatisation perpétuelle des cultures autochtones en tant que «cultures de la honte» est en effet une technique d'agression idéologique qui tend à déshumaniser le colonisé⁸⁴ et en même temps à lui inculquer l'infériorité intrinsèque de la culture autochtone. La honte qui imprègne la conscience collective de la culture autochtone pénètre ainsi l'esprit de l'individu qui ne peut pas se dissocier entièrement de la collectivité et donc intériorise le stigmate de la honte associé à sa communauté. J. Brooks Bouson fait allusion au cycle éternel de la honte et de l'infériorité qui marque ainsi la conscience de l'individu autochtone : «...Shame sufferers feel in some profound way inferior to others – they perceive themselves as deeply flawed and defective or bad individuals or failures.⁸⁵» D'ailleurs, c'est en raison de l'épreuve de la colonisation qui a «...inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme⁸⁶ » que le cycle éternel de la honte et de l'infériorité a été déclenché. C'est à la fois la croyance dans une infériorité inhérente à son être et l'inaptitude générale qui animent les sentiments de honte engendrant par la suite un nouveau sentiment d'infériorité et d'inaptitude. De cette manière,

⁸⁴ Memmi, Albert, *op. cit.*, p. 91.

⁸⁵ Bouson, J. Brooks, *op. cit.*, p. 10.

⁸⁶ Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. 5^{éd.} Paris : Présence Africaine, 1955, p. 19.

l'impuissance qu'éprouve le colonisé⁸⁷ à cause de la colonisation est exacerbée par l'expérience de la honte qui le dépouille une deuxième fois du pouvoir.

8. L'affinité entre la féminité et l'affect de la honte

Pour mettre l'accent sur la pertinence de la honte et de la culpabilité vis-à-vis des populations colonisées qui doivent subir l'oppression et la domination du colonisateur, Sandra Bartky revendique que, «Under conditions of oppression, the oppressed must struggle not only against more visible disadvantages but against guilt and shame as well.⁸⁸» Ainsi, les femmes, colonisées elles-mêmes à l'intérieur de la communauté autochtone déjà colonisée sont les victimes par excellence de la honte et de la culpabilité qui assaillent leur existence. Si, selon Susan Miller, la honte se définit comme sentiment de soi en tant qu'être inférieur, réduit et inadéquat, elle se rapporte surtout à la femme, dépossédée du pouvoir par l'état patriarcal. Francis Broucek tout comme Joseph Adamson et Hillary Clark soutiennent que le seul moyen à la disposition du colonisé pour se débarrasser de la honte c'est de transférer cette honte sur un autre.⁸⁹ Puisque le colonisé n'est pas capable de faire honte au colonisateur à cause de son statut d'infériorité, il brime la femme à l'intérieur de sa propre communauté au moyen de la supériorité prétendue du patriarcat. C'est la femme qui doit ainsi absorber le lourd poids de la honte coloniale. Ce n'est qu'après avoir supporté la mainmise du patriarcat de son vivant que la femme peut prendre sa place au sein du matriarcat. Pourtant, elle

⁸⁷ Memmi, Albert, *op. cit.*, p. 94. Il affirme, «Le fait est que le colonisé ne gouverne pas. Que strictement éloigné du pouvoir, il finit en effet par en perdre l'habitude et le goût.»

⁸⁸ Bartky, Sandra Lee, *op. cit.*, p. 97.

⁸⁹ Broucek, Francis, *op. cit.*, p. 72.

demeure le bouc émissaire en ce qui concerne la honte, car même si elle occupe une place de privilège au sein de sa société en faisant partie du matriarcat, elle ne peut faire passer la honte qu'aux autres femmes dans la société autochtone. Incapable à cause de son statut d'infériorité absolue de rejeter la honte sur l'homme, elle donne son soutien indirectement au pouvoir patriarcal en ne faisant rien pour faire avancer la cause féministe. Traitées comme les boucs émissaires de la société autochtone par le patriarcat qui règne à l'intérieur de cette société et par le colonisateur qui y règne de l'extérieur, les femmes autochtones intériorisent ainsi le stigmate de la honte et de la culpabilité qui leur est associé et ainsi elles doivent faire face à une réalité affective qui perdurera tout au long de leur vie.

Millie Creighton affirme d'ailleurs que le sentiment de honte et de culpabilité est aggravé chez celles qui sont victimes de brimades⁹⁰, ce qui s'applique certainement dans le cas de la femme autochtone. Sandra Bartky renchérit à cet égard que l'étude de la honte se rapporte particulièrement aux femmes puisqu'elles sont plus disposées à être sujettes à la honte.⁹¹ Elle ajoute d'ailleurs que «women's shame is more than merely an effect of subordination but within the larger universe of patriarchal social relations, a profound mode of disclosure both of self and situation.⁹²» Cette honte qui marque l'existence de la femme est ainsi révélatrice d'une condition perdurante d'humiliation et d'aliénation sociale que les femmes doivent subir au sein d'une société patriarcale sexiste. Ainsi, la honte est indissociable du peuple colonisé, et en

⁹⁰ Creighton, Millie, *op. cit.*, p. 288.

⁹¹ Bartky, Sandra, *op.cit.*, p. 84.

⁹² *Idem*, p. 85.

particulier des femmes qui en ont intériorisé les principes à travers l'expérience de la double colonisation.

Pour décrire le sentiment de honte qui va de pair avec le sentiment d'infériorité, Paul Gilbert emploie, en outre, le terme de «inferiority shame». Il élabore cette notion de la façon suivante:

[t]he central aspect of inferiority shame is that it is involuntary [...] Shame cannot, therefore, consist of inferiority alone but, first, must include some notion of a place or position that one does not want to be in or an image one does not wish to create and, second, this place of image must be associated with negative aversive attributes from which one struggles to escape.⁹³

Il est vrai que les femmes dans les sociétés patriarcales ne peuvent pas négocier le statut d'infériorité qui leur est conféré par la collectivité. Donc, elles occupent une place bien inférieure, malgré leur volonté d'émancipation à cause d'un stigmatisme d'infériorité et d'impuissance associé aux femmes en général. Cette situation désespérante marque l'identité des femmes autochtones kabyles et amérindiennes qui se retrouvent à l'intérieur d'une société dominée par la suprématie de l'homme. Lee Maracle, dans son livre *I am Woman : A Native Perspective on Sociology and Feminism*, affirme que la femme amérindienne est démunie du pouvoir puisqu'elle est considérée comme émotive et donc incapable d'avoir recours à une pensée logique et objective.⁹⁴ Quant à la culture kabyle, Pierre Bourdieu fait référence à l'infériorité de la femme qui est enracinée dans cette culture où «...la femme [est] chargée de puissances maléfiques et impures, destructrices et redoutables» à l'opposition de l'homme

⁹³ Gilbert, Paul et Bernice Andrews, *op. cit.*, p. 18.

⁹⁴ Maracle, Lee. *I am Woman : A Native Perspective on Sociology and Feminism*. Vancouver: Press Gang Publishers, 1996, p. XI.

qui est «investi de vertus bénéfiques, fécondantes et protectrices...⁹⁵» Dans son analyse de la culture kabyle, Bourdieu remarque qu'en arabe, l'expression «*lamra' ara* » se traduit par «la femme, c'est la honte», et met l'accent sur la morale de la femme «...faite essentiellement d'impératifs négatifs...⁹⁶» D'ailleurs, il affirme la faiblesse du sexe féminin dans la société kabyle en réclamant que l'univers féminin est «...la partie faible par où le groupe donne prise.⁹⁷» Leur domination intériorisée est telle que la lutte contre le stigmate d'infériorité devient quasi impossible, car les femmes colonisées, victimes de ce système de classification, finissent elles-mêmes par accepter et par croire à la notion d'une infériorité inhérente au sexe féminin. Comme l'affirme Creighton, «When as adults we are helplessly exposed to external events over which we have no control, it exposes the illusory nature of our belief in the efficacy of the "self."⁹⁸» Ainsi, le stigmate de l'infériorité et le statut de honte qui sont tous les deux associés à la femme révèlent son impuissance et l'impossibilité chez elle de s'affirmer et de se valoriser. De cette manière, la lutte éventuelle qui fait partie de ce que Paul Gilbert appelle «shame inferiority» se transforme en un silence complaisant et une invisibilité envahissante qui marquent la condition féminine dans ces sociétés.

Helen Block Lewis va plus loin en revendiquant que la honte est une caractéristique indissociable de la femme et donc une marque par excellence de

⁹⁵ Bourdieu, Pierre, *op. cit.*, p. 35.

⁹⁶ *Idem*, p. 37.

⁹⁷ *Idem*, p.35.

⁹⁸ Creighton, Millie, *op. cit.*, p. 288.

la féminité.⁹⁹ Ainsi, l'invisibilité de la femme et les lacunes évidentes dans les théories de la honte dans la psychanalyse de Freud, par exemple, sont liées selon Lewis à la féminisation de l'affect de la honte. C'est pour cette raison que la culpabilité occupe une place de choix dans la définition séminale proposé par de nombreux psychanalystes influencés par Freud. Elle affirme que «shame associated with femininity has been seen as a less prestigious emotion than guilt.¹⁰⁰» La honte, donc, tout comme la femme dans la société patriarcale, est un concept stigmatisé par une infériorité inhérente. Au contraire, nous verrons qu'il est essentiel d'étudier l'affect de la honte chez les femmes autochtones kabyles et amérindiennes au Québec pour exposer le profond lien entre la honte et l'existence au féminin.

Bien que l'étude de la honte et de la culpabilité s'avère difficile puisqu'elle insiste sur deux affects qui ont une connotation profondément négative, elle encourage pourtant la société globale à chercher, à travers l'empathie et la compréhension de l'expérience douloureuse de la honte et de la culpabilité dans les cultures étrangères à la nôtre, une humanité commune et partagée. C'est seulement en mettant l'accent sur cette humanité partagée que l'indifférence aveugle qui figure fortement dans l'expérience de la honte a la moindre chance d'être contrecarrée. De cette manière, discuter de la honte et de la culpabilité est d'une importance primordiale puisque ce geste jette la lumière sur l'invisibilité et l'occultation qui marquent la psyché de la collectivité autochtone colonisée, une marque indélébile chez la femme. Ainsi, l'étude de la

⁹⁹ Cité dans *Scenes of Shame: Psychoanalysis, Shame, and Writing*, *op. cit.*, p. 3.

¹⁰⁰ *Ibid.*

honte et de la culpabilité dans la culture kabyle et la culture amérindienne au Québec est pour moi une double tentative de valorisation, à la fois de l'affect même de la honte en tant que concept théorique ainsi que de l'autochtonie au féminin qui vise également à faire s'effondrer l'ancienne notion erronée de la supériorité inhérente à une race ou à un sexe.

Chapitre 2

Les avatars de la honte dans la littérature de certaines cultures autochtones

Née dans une famille d'immigrants kabyles, Mila Younes s'efforce dès un très jeune âge de trouver le juste milieu entre la réalité dure de la culture kabyle de ses ancêtres et la société française dans laquelle elle a grandi. À l'âge adulte, elle en étonne plusieurs en déménageant d'abord au Québec en 1978 où elle s'engage dans le mouvement pour les droits de l'homme en prêtant une attention toute particulière aux enfants. Elle milite en leur faveur, ce qui lui a valu le Méritas de l'UNICEF Montérégie en 1998. Elle déménage par la suite sur la côte ouest du Canada, portant un intérêt particulier pour la culture autochtone, interpellée peut-être par un sentiment de solidarité grâce à ses origines kabyles. De plus, elle travaille en étroite collaboration avec les femmes francophones au sein de l'organisation Convergence surtout en ce qui concerne l'immigration et la violence à caractère sexuel.¹⁰¹ Elle habite actuellement à Ottawa, où elle a remporté le Prix de cette ville pour son premier ouvrage, un récit autobiographique¹⁰² qui s'intitule *Ma mère, ma fille, ma sœur*.¹⁰³

Ce récit met en scène une jeune Algérienne d'origine kabyle qui vit difficilement la tension entre les valeurs traditionnelles kabyles qui accordent une place bien inférieure à la femme et la société française où il est permis à la

¹⁰¹ « Mila Younes. » *Convergence*. 2005. 2 fév. 2008.

<http://francofemmes.org/convergence/convergence/mila_f.html>

¹⁰² L'auteure elle-même a choisi de privilégier le « récit autobiographique » (MFS 11) puisque selon elle c'était « le meilleur moyen de parler de la vie des femmes *berbères* [...] car c'est difficile pour les femmes de cette culture de s'exprimer sur leurs sentiments profonds et sur leur vie. » (MFS 11) Donc c'est au moyen de *son* histoire particulière qu'elle espère raconter également « ... une histoire universelle touchant la vie de milliers de femmes issues d'une culture traditionnelle. » (MFS 13, c'est moi qui souligne)

¹⁰³ Younes, Mila. *Ma mère, ma fille, ma sœur*. Ottawa : Éditions David, 2003.

femme de vivre en toute liberté.¹⁰⁴ L'intrigue retrace le parcours le plus souvent délicat d'une protagoniste courageuse et persévérante qui persiste à croire - même si rien ne le prouve - que l'émancipation est un but réalisable pour la femme kabyle. De plus en plus écrasée par des valeurs qui ne s'accordent en aucune manière avec les siennes, la protagoniste en tant que victime de la tradition kabyle s'aliène du groupe pour pouvoir mettre une distance entre son identité individuelle et celle de la collectivité et pour enfin se libérer de la mainmise culturelle. *Ma mère, ma fille, ma sœur* jette donc un regard intime sur la culture kabyle et la déchirure identitaire engendrée par le rejet des valeurs traditionnelles kabyles, ce qui met en lumière la profonde rupture qui s'effectue lorsque l'individu refuse de vivre selon les normes tenues en haute estime par sa collectivité.

Tout comme Younes, Bernard Assiniwi a joui d'un bienfait, même s'il a été longtemps caché, c'est-à-dire son appartenance plurielle à la culture canadienne-française et à la culture amérindienne, sa mère étant canadienne-française d'origine algonquine et son père étant cri et algonquin.¹⁰⁵ Ainsi, Assiniwi est pleinement reconnaissant de sa double appartenance à la culture québécoise et à la culture amérindienne et la richesse que ces cultures impliquent, car c'est au cours de ses recherches ethnographiques qu'Assiniwi se rend compte des préjugés à l'égard de la population amérindienne, préjugés profondément enracinés dans la mentalité du colonisateur et dans le cœur même

¹⁰⁴ Turcot, Geneviève. « Entre la culture d'origine et les valeurs du pays d'accueil. » *Le Droit*, 29 nov. 2003: A18. *Virtual News Library*. NewsCan.com. University of Waterloo Lib. 2 fév. 2008.

¹⁰⁵ Maurizio, Gatti, *op. cit.*, p. 106.

des peuples autochtones.¹⁰⁶ Contrairement à Younes, qui a dû prendre du recul par rapport à la communauté kabyle afin de se permettre une plus grande liberté individuelle, Assiniwi décide de reprendre le patronyme de son père et d'ainsi resserrer les liens avec son appartenance culturelle amérindienne, ce qui le distingue de la plupart de ses frères et de ses sœurs.¹⁰⁷ Dans le cas d'Assiniwi, il s'agit alors d'un retour aux sources qui lui permet de redécouvrir la richesse de la culture amérindienne dans sa spécificité linguistique, culturelle et identitaire, nonobstant les stéréotypes perpétuels et très répandus qui affligent cette communauté minorisée. Dans une tentative de contrecarrer cette ignorance endémique¹⁰⁸ et de transmettre ses connaissances acquises au sujet de la population amérindienne en Amérique du Nord, Assiniwi écrit une trentaine d'ouvrages touchant à divers domaines tels que la cuisine, l'histoire, le théâtre et la littérature, ce qui a pour effet de mettre en valeur cette culture marginalisée exilée à la périphérie de l'imaginaire canadien.¹⁰⁹ Tout l'effort fourni par Assiniwi a finalement été payant lorsqu'il a été récompensé en 1997 et en 1999 pour ses efforts infatigables dans le but d'avancer la cause autochtone, quand il a reçu le Prix France-Québec pour le roman *Le Saga des Béothuks* ainsi qu'un

¹⁰⁶ Normand, François. «Bernard Assiniwi : Détective du passé.» *Le Devoir*, 9 juin 1997 :B1. *Virtual News Library*. NewsCan.com. University of Waterloo Lib. 2 fév. 2008.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ Joannis, Marc-André. «Les fausses plumes.» *Le Droit* 17 fév. 1994: 40. *Virtual News Library*. NewsCan.com. University of Waterloo Lib. 2 fév. 2008. Dans un entretien avec Bernard Assiniwi, l'auteur constate «Que voulez-vous, c'est le triste reflet d'une réalité qui se perpétue. Et c'est malheureux. Il ne faut pas oublier une chose: il n'y a pas que les Blancs qui caricaturent les Indiens. Il y a des Indiens qui le font eux-mêmes.»

¹⁰⁹ Dans son livre *Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, *op. cit.*, p. 190 Paula Gunn Allen revendique à cet égard: «...Consciously or unconsciously, deliberately, as a matter of national policy, or accidentally as a matter of "fate," every single government, right, left, or centrist in the western hemisphere is consciously or subconsciously dedicated to the extinction of those tribal people who live within its borders.»

doctorat honoris causa de l'Université de Québec à Trois-Rivières pour l'ensemble de son œuvre.¹¹⁰

Ikwé, la femme algonquienne est un recueil de huit contes qui paraît en 1998 et refait le parcours de la femme algonquine depuis la naissance de l'humanité jusqu'à la menace de sa disparition, à cause de l'assimilation et de l'acculturation qui est son sort dans une telle société colonisée. On remarque tout de suite un fort contraste entre la vision idyllique du monde qui se retrouve dans le premier conte et la vision à la fois sombre et pessimiste dans le huitième conte où la femme est dépossédée de son identité la plus personnelle et doit faire face au nom de la modernité occidentale à la dégradation constante de la condition féminine au sein de la communauté autochtone.¹¹¹ Le fil conducteur qui semble unir tous les contes dans le recueil est le leitmotiv de la dépossession, exacerbée au fur et à mesure que l'on avance dans la lecture des récits. Cette dépossession, vécue par la femme autochtone, est causée par la mainmise du patriarcat à l'intérieur de sa propre communauté, lui inculquant un sentiment de honte par rapport à son appartenance sexuelle, et par le pouvoir absolu du colonisateur qui réussit enfin à la dépouiller de son identité autochtone en accentuant la fragilité de son appartenance culturelle.

Dans un hommage à Assiniwi lors de son décès en septembre 2000, son fils aîné Jean-Yves proclame «Il a passé sa vie à bâtir des ponts. Pas juste entre

¹¹⁰ Richer, Jocelyne. «Spécialiste des questions autochtones.» *Le Devoir*, 5 sept. 2000 : A3. *Virtual News Library*. NewsCan.com. University of Waterloo Lib. 2 fév. 2008.

¹¹¹ Laghzaoui, Ghizlane. «L'enjeu identitaire de la femme dans *Ikwé, la femme algonquienne* de Bernard Assiniwi.» Communication présentée au colloque de la francophonie en Amérique : Quatre siècles d'échanges Europe-Afrique-Amérique, Université Laval, 28 mai 2003.

les Indiens et les Blancs. Il a aussi créé des liens entre les autochtones.¹¹²» De la même manière, Younes fait un effort admirable afin de toucher de nombreuses femmes qui se retrouvent dans une condition parallèle de domination en racontant l'histoire de sa propre oppression qui est aussi celle de la femme kabyle. (MFS 13)¹¹³ C'est dans cet esprit d'ouverture et de dialogue entre les cultures autochtones que j'entreprends moi aussi dans la partie suivante la comparaison des deux ouvrages pourtant issu de milieux autochtones résolument distincts, mais partageant néanmoins une certaine conception de la honte.

1. La honte atténuée : le cas de la femme rebelle

L'on s'attend à ce que la honte soit intériorisée par la femme autochtone pour diverses raisons, notamment la stigmatisation habituelle et inévitable de sa culture qui se distingue des autres par l'affect de la honte, condition liée à un état prétendu de primitivisme. Étant donné son oppression à l'intérieur de sa propre communauté à cause du système patriarcal adopté à divers degrés par suite de la colonisation, la femme devient dans sa culture d'origine le symbole incarné d'une espèce vouée à la marginalisation perpétuelle.¹¹⁴ Il est étonnant de constater alors que dans les deux ouvrages qui font l'objet de mon analyse,

¹¹² Saint-Laurent, Sylvain. «Les proches saluent un guerrier des mots. Un dernier hommage pour Bernard Assiniwi.» *Le Droit*, 11 sept. 2000 : 4. *Virtual News Library*. NewsCan.com. University of Waterloo Lib. 2 fév. 2008.

¹¹³ Younes, Mila. *Ma mère, ma fille, ma sœur*. Ottawa : Les Éditions David, 2003. Dorénavant, j'emploie l'abréviation MFS pour désigner toute référence à cet ouvrage.

¹¹⁴ Allen, Paula Gunn revendique à cet égard dans *Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*, *op. cit.*, p. 190, 191 «...American Indian women struggle on every front for the survival of our children, our people, our self-respect, our value systems, and our way of life [...] Of course, some, many of us, just give up. Many are alcoholics, many are addicts. Many abandon the children, the old ones. Many commit suicide. Many become violent, go insane. Many go "white" and are never seen or heard from again.»

Ikwé, la femme algonquienne d'Assiniwi et *Ma mère, ma fille, ma sœur* de Younes, il s'agit de protagonistes femmes qui, face à l'exploit quasi-insurmontable de leur double colonisation, arrivent contre toute attente à briser la tradition de la honte qui en principe aurait dû être si profondément enracinée dans leur psyché. Par la mise en valeur de l'indépendance, la femme autochtone représentée dans les deux ouvrages réussit à transcender «la plus grande souffrance des individus opprimés», c'est-à-dire «... [l'] invisibilité engendrée de l'intérieur.»¹¹⁵, ce qui constitue un défi considérable pour la femme colonisée. Cela est d'autant plus important que, dans l'univers des minorisés, c'est en effet l'affect de la honte qui s'acharne le plus sur le lien entre l'invisibilité et le statut du colonisé. Rappelons que la honte est d'autant plus pernicieuse qu'elle est occultée; ce besoin de cacher la honte dédouble le désespoir au cœur d'une collectivité entière. En transcendant la honte et brisant le silence par sa rébellion, la femme autochtone des deux romans se voit et se fait voir, timidement et avec des réserves au début et ensuite de plus en plus effrontément lorsqu'elle découvre la possibilité de concevoir son identité légitime.

Si l'on tient compte de sa domination totale, l'on peut se demander où cette femme colonisée a puisé sa force afin de se valoriser. Il est évident que les générations successives d'Ikwé, symbole de la femme algonquine, ainsi que la protagoniste de *Ma mère, ma fille, ma sœur*, profitent de ce que Fernand Dumont désigne comme le passage de «la culture première» à «la culture

¹¹⁵ Paré, François. *Théories de la fragilité*. Ottawa : Le Nordir, 1994, p. 45.

seconde»¹¹⁶, ce qui permet aux protagonistes en question de se distancier physiquement et mentalement de leur communauté d'appartenance. Le fait d'appartenir à «la culture seconde» a des répercussions favorables sur l'identité individuelle qui se distingue dorénavant de l'identité collective. Comme le laisse entendre Gatti au sujet de la culture seconde : «L'identité est devenue l'expression créatrice de l'individualité de chacun, même si elle comprend encore un certain nombre d'éléments imposés de l'extérieur.»¹¹⁷ Malgré la fixité de la culture autochtone où « [l]a tradition était intouchable, les vérités absolues, les normes suprêmes»¹¹⁸ les deux protagonistes réussissent à prendre du recul par rapport à leurs communautés d'appartenance respectives pour ensuite la remettre en question, sans toutefois la renier.¹¹⁹ Dans la perspective d'Assiniwi, cette remise en question suscitée par la distance provisoire entre l'individu et sa collectivité permet à la protagoniste algonquine de prendre conscience de la justesse des valeurs traditionnelles auxquelles sa communauté d'appartenance se raccroche. Par l'intermédiaire de ses protagonistes, Assiniwi accomplit une mise en valeur de la culture algonquine ainsi qu'une dénonciation totale de l'assimilation et de l'acculturation qui rongent cette société amérindienne au Québec de l'extérieur et de l'intérieur. Selon lui, c'est à cause de l'épreuve de la colonisation qu'un fossé grandissant se creuse entre les anciennes traditions algonquines et la modernité imposée du colonisateur, ce qui a pour effet de déstabiliser les valeurs fondamentales de cette communauté.

¹¹⁶ Dumont, Fernand. *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*. Montréal : Les Éditions Hurtubise, 1969, p. 51-53.

¹¹⁷ Gatti, Maurizio, *op. cit.*, p. 39.

¹¹⁸ *Idem*, p. 34.

¹¹⁹ *Idem*, p. 39.

Dans le cas de Younes, son séjour en France est un point de salut qui la rachète et lui fait réaliser que la culture kabyle «...ne pouva[i]t plus répondre de façon satisfaisante aux nouvelles réalités»¹²⁰, en particulier à la notion de l'indépendance de la femme. Il existe donc, chez la protagoniste, une tension au niveau du surmoi entre la conformité aux normes sociales et culturelles, d'un côté, et le vouloir être fidèle à soi-même, de l'autre, ce qui se traduit par une rupture éventuelle entre l'individu et sa collectivité.¹²¹ De cette manière, l'impossibilité du retour et la perte de repères identitaires offrent une similitude saisissante entre les deux ouvrages étudiés. Dans *Ma mère, ma fille, ma sœur* l'intérêt décroissant que la protagoniste démontre pour la solidarité collective devient clair, car en estimant l'individualité elle nie toute possibilité de cohésion collective avec ses confrères kabyles. Dans le cas d'Ikwé, l'héroïne de plusieurs générations de femmes algonquines successives, c'est au contraire la modernité et les conséquences néfastes de l'assimilation et de l'acculturation inhérentes à l'épreuve de la colonisation qui perturbent l'identité de la femme algonquine et la distancie de sa culture d'origine.

2. La honte interne, le nom, et l'identité dans *Ikwé, la femme algonquienne*

Pourtant, puisqu'il s'agit de deux femmes qui ont hérité d'une culture autochtone qui se démarquent nettement l'une de l'autre, l'épreuve de la honte sera en corrélation avec les standards culturels que chacune des protagonistes a choisi de transgresser. Cependant, en dépit des différences culturelles qui distinguent une société autochtone de l'autre, l'expérience de la honte est

¹²⁰ *Idem*, p. 37.

¹²¹ Adamson, Joseph et Hilary Anne Clark, *op. cit.*, p. 10.

universelle dans le sens que chaque culture inflige la honte comme moyen de prévenir la transgression des normes culturelles qu'elle tient à valoriser; et donc, toute personne, quelle que soit son appartenance culturelle, est soumise à l'expérience de la honte et fait obligatoirement l'épreuve de celle-ci quand elle s'égare des valeurs culturelles. Ce phénomène est encore plus pertinent à l'égard de la femme faisant l'expérience de la honte à cause d'un stigmate d'infériorité qui la marque dans chaque culture. En citant la philosophe suédoise Ullalina Lehtinen, Elspeth Probyn affirme que «Shame...is located not in how women are wired but in the cultural phenomenon of “women’s enduring, historically diverse, and multidimensional experiences of subordination.¹²²» Ce qu'il faut nuancer, c'est que bien qu'il y ait une similitude entre l'expérience de la honte qui semble transgresser effectivement le temps et l'espace, les standards et les normes culturelles varient de culture en culture et donc la honte suscitée par la violation de ces normes dépend en grande partie de l'interprétation culturelle des comportements acceptables et de ceux qui inciteront le recours à de la honte et de la culpabilité pour orienter l'individu vers les idéaux collectifs.¹²³

Dans le recueil de contes *Ikwé, la femme algonquienne*, Assiniwi insiste sur le nom de la protagoniste, Ikwé, qui signifie «moins importante que» (FA 13)¹²⁴ Dès cet instant, l'infériorité de la femme est enracinée dans son nom, ce qui entache son identité et sert de rappel assidu de la position inférieure qu'elle

¹²² Probyn, Elspeth. *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005, p. 85.

¹²³ Lewis, Michael, *op. cit.*, p. 99.

¹²⁴ Assiniwi, Bernard. *Ikwé la femme algonquienne*. Hull : Éditions Vents d'Ouest, 1998. Dorénavant, j'emploie l'abréviation FA pour désigner toute référence à ce recueil.

occupe au sein de sa propre société. Cette condition d'humiliation permanente est voulue de la part de l'homme qui lui a conféré ce nom afin de «...se donner une importance de maître... » (FA 13) Rappelons d'ailleurs que le cycle de la honte et de la culpabilité est déclenché par l'humiliation¹²⁵ et que la transition de l'humiliation vers la honte se fait à travers la réalisation de la validité de la position inférieure et dévaluée que la femme est forcée d'occuper par le patriarcat qui règne à l'intérieur de sa propre communauté. D'après moi, dans le conte «Ikwé, moins importante que...» la honte découle de l'expérience de l'humiliation car la femme semble avoir intériorisé cette humiliation. Il suffit de prendre pour exemple le cas d'Ikwé qui renonce effectivement à l'égalité des sexes en choisissant de garder son propre nom. Ainsi, quand on lui accorde le droit de changer son nom une fois qu'elle démontre qu'elle mérite d'être considérée à l'égal de l'homme, elle reste fidèle au nom choisi par l'homme-colonisateur. Elle confirme alors le profond lien entre la honte et l'existence au féminin, puisque sa mentalité s'insère certainement dans le système patriarcal, car tout comme l'homme elle acquiesce à la notion d'une infériorité inhérente à son être. Ikwé choisit de garder son nom dans la scène suivante : «Confronté à la découverte du confort pour les nuits de froid et de neige, Anish-Nah-Bé annonça à Ikwé qu'elle pouvait désormais prendre le nom qu'elle voulait. La femme le regarda intensément avec un sourire en coin et lui dit : Je tiens à ce que tu m'appelles Ikwé, afin de te souvenir que tu m'as déjà considérée comme inférieure à toi!» (FA 23) Même si Ikwé garde son ancien nom en guise de liberté sous prétexte qu'il servira désormais de rappel de l'égalité entre les

¹²⁵ Voir p. 15.

sexes, elle accepte en réalité au nom de toutes les femmes qui la suivront dans les générations suivantes, d'être nommée ainsi et de porter par conséquent le stigmate de l'infériorité au moyen de son nom. De cette manière, Assiniwi nous fait part d'une vision assez pessimiste de la condition féminine dans la société algonquine qui semble dès le début du recueil être condamnée à une infériorité immuable invariablement liée à la féminité.

Dans le quatrième conte intitulé «Le miroir», Ininikwé, une variante d'Ikwé, se montre égale sinon supérieure à son homologue masculin. A priori, son nom même qui signifie «la femelle masculine» (FA 48) est révélateur du fait qu'elle devrait être considérée l'équivalent de l'homme. Même si elle s'avère une guerrière douée et donc, «un compagnon de combat à part entière» (FA 49) de l'homme elle n'est pas capable d'accéder à l'égalité à cause de l'infériorité qui empoisonne son existence. Comme la doxa de la société algonquine le révèle :

On voulait bien vanter son courage et son habileté, mais on refusait de la suivre lorsqu'elle initiait un raid punitif. On prétendait que les femmes n'avaient pas la force d'esprit de garder la bonne entente entre les autres membres de l'expédition. On disait que les périodes de purification sanguine étaient signe d'instabilité de caractère. On disait aussi que la stratégie féminine était faible. On allait même jusqu'à attribuer la dernière défaite à la présence d'une femme au sein du corps des guerriers. (FA 50)

Pour se défaire de ce stéréotype de faiblesse inhérente au sexe féminin, elle entreprend la guerre contre les Iroquois afin de découvrir que le spectre d'un profond échec menace un exploit autrement extraordinaire. Sa confiance en elle s'écroule et elle assume pleinement son infériorité à force de ne pas pouvoir s'affirmer dans le rôle de guerrier. Lors d'une sorte d'hallucination, son double

qui tient aussi le rôle de sa conscience, lui pose une série de questions percutantes : «Tu es satisfaite de ton expédition? Ton peuple serait fier de toi. Mais, dis-moi, es-tu si fière de toi?» (FA 56) C'est au moyen de ce double qu'Ininikwé remet en question la validité de sa réussite qui ressemble le plus souvent à une quête personnelle d'ordre égoïste. Les exploits du *Trickster*, «...la plus ancienne des figures mythologiques de l'Amérique...», met en garde l'Amérindien contre l'égoïsme excessif car «...lorsqu'il ne pense qu'à satisfaire ses désirs, il en résulte la honte et la dérision, voire la douleur.¹²⁶» Ainsi, selon la légende amérindienne, Ininikwé devrait subir l'échec car en estimant ses atouts en tant que femme, elle renonce au vœu collectif. Cet échec est incarné par son double qui persiste à l'assaillir avec des questions qui remettent en question sa réussite. Le personnage androgyne lui demande «Combien de vrais guerriers as-tu tués? Combien de vieillards? Combien de femmes? Combien d'enfants?» (FA 57) Le narrateur admet d'ailleurs «Un étrange malaise s'était emparé d'elle. Elle eut mal à l'intérieur. Non, ce n'était pas ses blessures. C'était plutôt une sorte de remords, un sentiment terrible pour un guerrier.» (FA 57) Par le biais de son double âgé, Ininikwé se trahit elle-même et emploie les avatars de la honte (es-tu si fière de toi?), ce qui attire l'attention sur la femme tout entière, et de la culpabilité (combien de vrais guerriers as-tu tués?), ce qui souligne plutôt la nature inadmissible de ces actions. De cette manière, c'est Ininikwé elle-même qui a recours aux techniques de la honte et de la culpabilité pour s'imposer une conformité. Ainsi, le cycle interminable de la honte et de la

¹²⁶ Boudreau, Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec: oralité et écriture*. Montréal : L'Hexagone, 1993, p. 38 et 41.

culpabilité se nourrit de la complicité naïve de la part de la victime qui s'avère une complice malgré elle. En outre, elle favorise la mainmise du colonisateur et empêche la moindre évolution de la condition féminine au sein de sa propre société.

Il y a un lien important à établir entre le double et le concept du surmoi dans le sens que le double d'Ininikwé représente l'intériorisation des interdits parentaux et dans une grande mesure, des interdits collectifs. Ininikwé n'a alors plus besoin de la collectivité pour ressentir la honte grâce à son double.¹²⁷ D'ailleurs, il semble que la collectivité réussit à mater sa propension à l'indépendance au moins provisoirement, parce qu'il n'y a plus de référence à la valorisation individuelle après son échec vis-à-vis de la guerre. L'inaction qui en résulte appuie à la fois le système patriarcal et la doxa de sa société qui soutiennent que la femme par sa nature soi-disant inférieure n'est pas à sa place dans la guerre. À vrai dire, Ininikwé se fait une illusion de liberté car même si elle continue à vivre à l'écart de sa société, elle aurait été aperçue à plusieurs reprises, ce qui démontre qu'elle ne demeure pas loin de la surveillance collective. Le narrateur nous affirme à cet égard «Bien que respectueux de cette décision de vivre seule, les gens de la nation ne surveillaient pas moins sa façon de vivre.» (FA 51) De cette manière, son aliénation crée une illusion de liberté qui est trompeuse, car elle continue d'être surveillée par la collectivité et dans le cas échéant par sa propre conscience, ce qui est révélateur d'une perspective d'avenir fort morne non seulement pour cette femme mais aussi pour toute une longue lignée de femmes algonquines qui lui succéderont.

¹²⁷ Voir la discussion sur la honte interne élaborée dans le premier chapitre, p. 11 à 14.

En dépit de cette vision mélancolique, il y a lieu d'espérer, car même si Ininikwé donne son appui au système patriarcal et aux valeurs collectives au moyen de son assentiment subliminal à travers le surmoi, elle sert de modèle pour les prochaines générations de femmes algonquines. Elle est ainsi investie par l'autorité de jeter un profond doute quant à la validité de l'inégalité de l'homme et de la femme à la base du système patriarcal au cœur de la société algonquine. Puisque c'est la femme qui est responsable de transmettre ses connaissances à la prochaine génération de femmes dans la culture algonquine, il est d'une importance primordiale qu'Ininikwé réussisse à devenir un modèle pour les jeunes femmes au sein de sa propre société. Comme tout héros digne d'éloge, ses qualités sont décrites avec démesure : «Elle fut héroïne, sorcière, déesse de la guerre, modèle à suivre, symbole de respect des femmes, exemple de non-discrimination des filles-garçons.» (FA 59) Plus qu'un modèle, elle représente le symbole vénéré de l'exception à la règle et adopte ainsi des qualités quasi-mythiques : «Personne parmi les siens ne s'était jamais intéressé à la femme qu'elle était. On s'intéressait seulement à ses exploits et aux légendes qui les entouraient.» (FA 59) Notons à ce propos que la personnalité parfois rebelle et parfois complaisante d'Ininikwé, qualités qui sont aux antipodes l'une de l'autre, s'applique aussi bien à la réalité de la femme autochtone moderne qu'à la protagoniste fictive. Comme le soutient Paula Gunn Allen : «Most Indian women I know are in the same bicultural bind: we vacillate between being dependent and strong, self-reliant and powerless, strongly motivated and hopelessly insecure.¹²⁸» De cette manière, même si Ininikwé n'est pas

¹²⁸ Allen, Paula Gunn, *op. cit.*, p. 48.

récompensée de sa lutte pour l'amélioration de la condition féminine au cours de sa vie, elle prend des mesures pour mettre en branle la révolution éventuelle, car le but suprême de l'émancipation est un grand pas à franchir en une seule et même génération. Ainsi, au fur et à mesure que l'on avance dans les générations de femmes autochtones, l'on peut espérer que le sentiment de honte qui marque la femme amérindienne sera atténué, car grâce aux modèles comme Ininikwé qui défriche le terrain vers l'émancipation, la femme algonquine des générations suivantes s'interrogerait sur l'infériorité associée à la féminité au lieu de simplement l'accepter.

Toutefois, dans l'ensemble du recueil d'Assiniwi il semble que la femme algonquine est vouée à une conformité catégorique puisque chaque fois qu'elle transgresse une norme culturelle, elle renonce inmanquablement à son individualité personnelle afin de réaliser sa place au sein de la tradition algonquine. Dans le cinquième conte, lorsque Niko refuse carrément de se marier, elle bouleverse les anciennes traditions amérindiennes qui soutiennent que «...les filles sont destinées à perpétuer la famille, le clan, la nation.» (FA 63) Ainsi elle rejette le système patriarcal qui permet l'échange de la femme pour des biens, et nie ainsi son infériorité comme objet et bouc émissaire de sa société. Dénommée désormais «l'insoumise» (FA 61) pour mieux souligner sa non-conformité aux normes culturelles, elle porte un nouveau surnom qui relève d'une ironie puisque Niko finit par se plier aux exigences de la tradition amérindienne au sujet du couple arrangé, une injustice qu'elle a passé un moment crucial à combattre.

Notons à ce propos que la tradition algonquine met l'accent sur la vie en couple en accentuant le caractère dénaturé de la solitude comme on peut le voir dans un conte «algonkin» intitulé *Ani-hi-ya la genèse de l'homme*. Dans ce conte un des protagonistes ANI-HI-YA réussit à être «maître de lui-même», pour découvrir en fin de compte que son cœur est ravagé par la solitude que sa nouvelle condition de liberté lui confère. Le narrateur partage avec nous la pensée intime de ANI-HI-YA : «Il avait remarqué comment partout, les animaux grands et petits, les oiseaux, grands et petits, les poissons et même certaines plantes, vivaient par couple, et s'accouplaient chacun suivant sa période. Mais lui n'avait pas son contraire. Il était seul.¹²⁹» Ce conte souligne donc l'importance de la vie en couple dans la tradition algonquine et met l'accent sur le caractère problématique d'être maître de soi puisque ceci implique nécessairement la solitude. Ainsi, ce conte est particulièrement pertinent dans le cas de Niko qui accepte «...[le] magnifique jeune homme» (FA 69) Aï-ï-Oh comme compagnon de vie et renonce de cette manière à son indépendance bien méritée.

Même si, dans «L'insoumise», c'est Niko qui a pris la décision de partager la couche du Wendat-Huron auquel elle était promise, le résultat n'est pourtant pas si différent puisqu'il coïncide avec le vœu collectif quant à son accouplement éventuel. Il y a une leçon morale à en tirer du genre «papa a toujours raison», un message poignant qui semble insinuer que quoi qu'elle fasse elle n'échappera jamais à la justesse des valeurs traditionnelles

¹²⁹ Assiniwi, Bernard et Isabelle Myre. *ANISH-NAH-BE: contes adultes du pays algonkin*. Montréal : Éditions Lémac., 1971, p. 23.

algonquines. À l'instar d'Ininikwé, Niko réussit à semer le doute dans l'esprit de la femme quant aux tenants et aux aboutissants d'un couple fixé a priori. Le narrateur explique la solution de compromis qui est le résultat du refus initial de Niko: «Plus jamais les pères promirent leurs filles avant de leur présenter les garçons de leur choix. Et plus jamais la tradition n'eut à subir l'affront du refus.» (FA 71) Ce compromis est révolutionnaire car déjà à travers le changement de position d'un conte à l'autre on remarque une valorisation de la femme qui fait allusion en quelque sorte au monde utopique précolonial.¹³⁰ De cette manière, Assiniwi semble vouloir nous faire croire que la voie menant à l'égalité des sexes est seulement possible vis-à-vis de la rédemption des anciennes valeurs amérindiennes au sein desquelles le système patriarcal ne figure point.¹³¹

À partir du sixième conte, Assiniwi rejette la responsabilité entière de la honte des peuples amérindiens au Québec sur le colonisateur externe, c'est-à-dire sur les Blancs. «Prends mon enfant» est le premier conte d'une série de trois où la femme algonquine vit au moins provisoirement dans la société du colonisateur, ce qui démontre la réussite de l'assimilation et de l'acculturation au détriment de la tradition algonquine. Dès ce moment, le colonisateur parvient à mettre une distance entre la communauté d'appartenance et la femme algonquine, une distance qui nuit à la richesse des anciennes valeurs et s'avère

¹³⁰ Allen, Paula Gunn, *op. cit.*, Elle affirme: «...women...no longer enjoy the unquestioned positions of power, respect, and decision making on local and international levels that were not so long ago their accustomed functions.» p. 202.

¹³¹ *Ibid.* Elle affirme « The way it is now is generally very different from the way it was; the devaluation of women that has accompanied Christianization and westernization is not a simple matter of loss of status.»

source inépuisable de malheur. Cette détresse qui assomme la femme par le décalage entre les valeurs de sa société et celles du colonisateur se manifeste de façon ostensible à travers la stérilité d'Ikwé, une femme misérable et malheureuse à cause de son incapacité d'enfanter. Elle mène ainsi une existence entachée par la honte, qui se rapporte à l'impuissance générale qu'elle éprouve quant à son incapacité sexuelle. Ikwé met l'accent sur la faiblesse de son corps dans le passage suivant : «C'est son ovulation à elle qui était déficiente et cette malformation congénitale empêchait les spermatozoïdes de se rendre et de fertiliser ses œufs.» (FA 76) Puisque la survivance de la communauté amérindienne retombe sur la femme¹³², insister sur son incapacité d'enfanter porte atteinte à son point faible et révèle en même temps la vulnérabilité de toute la communauté amérindienne car cette incapacité jette le doute sur l'avenir incertain de la communauté amérindienne au Québec. De plus, le colonisateur fragilise la protagoniste déjà dans un état périlleux en soulignant son inaptitude vis-à-vis le soin donné aux enfants. Par exemple, quand Ikwé surveille quatre enfants d'une famille allemande et quitte le parc afin de leur acheter une corneille pour leur faire plaisir, elle découvre les policiers qui l'attendent dès son retour ainsi que la mère dans tous ses états. Cela est révélateur d'un profond mépris de la part du colonisateur qui tient à la maxime «Une Sauvagesse du nord, on ne sait pas comment cela réagit.» (FA 77) De cette manière, le sentiment d'impuissance qu'éprouve la femme à cause de son incapacité de donner naissance est exacerbé par le colonisateur qui prend soin d'ailleurs d'ajouter un niveau supplémentaire de honte lié cette fois à son appartenance

¹³² Lavell, Jeannette Corbière et Lavell-Harvard, Dawn Memée, *op. cit.*, p. 27.

culturelle inférieure. C'est seulement grâce aux anciennes traditions encore si fortement estimées par la population algonquine qui affirme «QU'UN ENFANT N'EST PAS UNE PROPRIÉTÉ INDIVIDUELLE, MAIS UNE RICHESSE COLLECTIVE.¹³³» (FA 80) qu'Ikwé retrouve la possibilité d'atténuer sa honte. Ainsi, il n'y a pas d'autre solution outre la réaffirmation des valeurs traditionnelles algonquines pour alléger l'expérience de la honte que ressent la femme au sein de cette communauté.

D'ailleurs, Assiniwi fait aussi référence à la violence que la femme algonquine doit subir à l'intérieur de sa communauté d'appartenance aux mains du patriarcat. La jeune tante d'Ikwé décrit dans les termes suivants l'abus corporel dont elle a souffert : «Comme mon époux me battait, je n'ai pas su dire non lorsqu'il m'a fait ce bébé.» (FA 80) Paula Gunn Allen, pour sa part, maintient catégoriquement que la violence à l'intérieur de la communauté amérindienne est le résultat indubitable de la colonisation et ainsi déplore les effets nuisibles de ce premier contact sur l'intégrité des peuples autochtones:

...cases of violence against women are powerful evidence that the status of women within the tribes has suffered grievous decline since contact, and the decline has increased in intensity in recent years. The amount of violence against women, alcoholism, and violence, abuse, and neglect by women against their children and their aged relatives have all increased. These social ills were virtually unheard of among most tribes fifty years ago, popular American opinion to the contrary.¹³⁴

L'apparition de la violence dans le conte d'Assiniwi révèle encore une fois l'effritement des valeurs amérindiennes et la mise en valeur du système patriarcal qui fait de la femme un bouc émissaire et la victime par excellence de

¹³³ Lettres majuscules dans le texte.

¹³⁴ Allen, Paula Gunn, *op. cit.*, p. 191.

l'épreuve de la colonisation. En définitive, par la glorification des valeurs traditionnelles qui juxtaposent effectivement les valeurs corruptrices de la société du colonisateur, l'auteur ne cherche-t-il pas à démystifier la validité du classement des cultures autochtones précoloniales comme étant des cultures de la honte?

Dans «Florence était belle», Assiniwi adopte un ton encore plus pessimiste où la dépossession est totale et l'assimilation désespérément navrante puisqu'elles résultent dans l'aliénation culturelle et finalement conduisent à la perte de l'identité de la femme algonquine. Assiniwi nous apprend que Florence (l'Ikwé moderne) s'assimile à la culture du colonisateur et privilégie l'exogamie en choisissant de se marier hors de sa culture à un Irlandais qui, figure ironique du colonisateur, la laisse tomber pour une femme plus séduisante. Par l'emploi de l'imparfait dans le titre même de ce conte (FA 80) l'auteur semble suggérer que Florence n'est plus désirable car il s'agit d'une perte manifeste des valeurs traditionnelles algonquines, résultat inévitable du contact quotidien avec le colonisateur. D'ailleurs, c'est en se mariant à un non-Indien que Florence est dépouillée de son identité la plus personnelle, celle de ses origines et celle de son appartenance culturelle.¹³⁵ De cette manière le stigmatisme de la honte qui ronge la femme algonquine devient une prophétie qui se réalise, car comment est-il possible de ne pas éprouver la plus grande dépossession vis-à-vis de la négation de son identité imposée par un mépris encore plus percutant? Sandrine revendique dans le dernier conte du recueil «Le retour aux sources», «On disait

¹³⁵ Assiniwi fait référence plus précisément à la Loi sur les Indiens, ce qui fait qu'«en épousant un non inscrit, elle [Florence et la femme algonquine en général] perdait son sang, sa langue et son identité. Elle perdait surtout ses privilèges d'Autochtone.» (FA 84)

que plus de cent mille femmes avaient ainsi perdu leur identité du jour au lendemain. Comme si on leur avait enlevé le sang qui coulait dans leurs veines. Comme si elles devaient tout oublier de ce qu'elles avaient appris de leurs mères et de leurs grand-mères. Bang! comme ça!» (FA 89) Dépouiller le colonisé de son identité c'est chercher à aliéner cet individu au point qu'il n'arrive plus à reconnaître son propre reflet et devient enfin un total étranger vis-à-vis de lui-même.¹³⁶ Lise Noël dans son livre *L'intolérance* soutient à cet égard «Comme le malade mental, auquel le terme a d'abord été appliqué, l'individu aliéné cesse de s'appartenir.¹³⁷» De cette manière, en supprimant l'identité de la femme colonisée, le colonisateur se glorifie d'avoir le dessus sur la femme autochtone qui doit paradoxalement exister et s'effacer en même temps car son identité se définit par la négation totale.

3. L'exorcisme symbolique de la honte dans *Ma mère, ma fille, ma sœur*

Pour la jeune protagoniste de *Ma mère, ma fille, ma sœur* la tendance naturelle à la honte est étroitement liée aux standards culturels qu'elle ne parvient jamais à atteindre¹³⁸, le manque de rapport avec cette femme en voie de valorisation et la société kabyle qui lui trouve constamment à redire. Elle rompt avec la tradition kabyle de manière flagrante notamment par son attachement à l'indépendance¹³⁹, ce qui nie toute possibilité de surveillance collective et amoindrit l'efficacité de la honte comme moyen de fragiliser la femme sous

¹³⁶ Noël, Lise. *L'intolérance: une problématique générale*. Montréal : Les Éditions du Boréal, 1989, p. 91.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ «Tout le monde le savait : j'étais la fille rebelle qui ne voulait pas se soumettre aux traditions...» (MFS 69)

¹³⁹ Bourdieu, Pierre affirme : «Celui qui parle de soi est incongru ou fanfaron ; il ne sait pas se soumettre à l'anonymat du groupe...» p. 39.

prétexte de son infériorité. Cependant, la voie menant à l'émancipation de la femme kabyle est précaire, car aboutir au succès dépend en grande partie de son aptitude à se débarrasser de cette honte qui pénètre son esprit. Donc, même la femme résolument déterminée dans sa quête de valorisation fera parfois l'expérience d'un échec cruel, injuste et complètement dévastateur à cause de l'empreinte indélébile de la honte sur son identité.

À l'image de la population amérindienne au Québec stigmatisée dans sa totalité sous le titre de « sauvage », la culture kabyle attire pourtant une attention supplémentaire pour la femme qui assume particulièrement et sans équivoque le rôle de bouc émissaire en portant le fardeau de l'infériorité collective. Tout comme «le devoir» de la mission civilisatrice qui cherche à «protéger» le colonisé de ses propres mœurs primitives, voire régressives¹⁴⁰, l'institution du mariage prétend protéger la femme de sa faiblesse inhérente en s'assurant une surveillance continuelle sous l'emprise omniprésente de l'état patriarcal. Dans son livre *Si tu m'aimes, guéris-moi*, Tassadit Yacine-Titouh fait référence à une légende populaire qui «attribu[e] un pouvoir de transformation extraordinaire au mariage : sept haches forgent, polissent, travaillent (littéralement) la femme supposée sauvage, en friche comme la terre.¹⁴¹» Outre la mission civilisatrice que le mariage accomplit chez la «femme sauvage», il permet aussi d'attiser la honte collective en attirant un regard supplémentaire sur la femme, celui de l'époux qui veillera désormais sur elle pour bien vérifier sa conformité aux normes culturelles et sa soumission continuelle au sein du

¹⁴⁰ Noël, Lise, *op cit.*, p. 143.

¹⁴¹ Yacine-Titouh, Tassadit. *Si tu m'aimes, guéris-moi : études d'ethnologie des affects en Kabylie*. Paris : Maison des sciences de l'homme, 2006, p. 83.

patriarcat. Pierre Bourdieu dans son étude ethnographique de la culture kabyle souligne : «La précocité du mariage se comprend si l'on songe que la femme, de nature mauvaise, doit être placée le plus tôt qu'il se peut sous la protection bénéfique de l'homme. «La honte, dit-on, c'est la jeune fille» (al' ar thaqchichth)...¹⁴² Il est important de noter que la jeune fille, symbole par excellence de la honte, peut inversement faire honte à sa famille, surtout s'il y a de sérieux doutes au sujet de sa virginité avant son mariage, car elle remet ainsi en question «ce fameux honneur, le nif» (MFS 23) de sa propre famille. Chez Younes, la jeune protagoniste affirme le lien entre l'honneur, la virginité et la honte vis-à-vis de son père et du système patriarcal dans son intégralité : «Pour lui et les siens, le contrôle des jeunes filles va très loin. Leur virginité valait de l'or; elle était sacrée. Sa disparition possible engendrait des craintes malades.» (MFS 16)

D'où l'importance de surveiller cette fille, la surveillance étant le moyen par lequel s'accomplit la socialisation de la honte. Dans *Ma mère, ma fille, ma sœur* la protagoniste met l'accent sur cette surveillance qui porte atteinte à sa vie privée : «Quand je sentais mon père me suivre, la colère montait en moi. J'étais révoltée et me sentais violée dans mon être le plus intime; je voulais qu'il disparaisse.» (MFS, 16) Elle ressent la lourdeur de l'omniprésence de son regard envahissant : «Chaque soir, je me demandais si mon père n'était pas caché derrière une porte à épier le moindre de mes mouvements.» (MFS 23) De plus, elle fait référence à son père comme étant un «détective privé» (MFS 18), ce qui met l'accent sur son droit divin de vérifier sa conformité aux valeurs

¹⁴² Bourdieu, Pierre, *op. cit.*, p. 40.

traditionnelles kabyles et d'exposer dans le cas échéant une transgression quelconque. Comme l'affirme Nathanson, la surveillance est étroitement liée à l'expérience de la honte «An intensely painful experience, shame “follows a moment of *exposure*”, an uncovering that “reveals aspects of the self of a peculiarly sensitive, intimate, and vulnerable nature.¹⁴³» La surveillance continue de la part de la collectivité joue un rôle primordial dans l'épreuve de la honte car comment peut-on donner une image dégradante de la femme si l'on n'est pas au courant de ses actions? Pour pouvoir jeter la lumière sur l'écart entre cette femme et les idéaux collectifs qu'elle devrait s'efforcer à atteindre, il faut être capable d'exposer ses défauts pour ensuite dénoncer cette femme devant sa collectivité, ce qui aura pour effet d'évoquer chez elle un sentiment de honte lié à son échec constant. De cette manière, le groupe familial est un microcosme du système patriarcal, institution qui réussit ainsi à s'infiltrer dans une des sphères les plus privées de l'intimité, à savoir la vie familiale, pour rappeler à la femme la position honteuse qu'elle occupe au sein de la société kabyle. Ainsi le patriarcat démontre jusqu'à quel point il possède le contrôle sur l'étendue de la collectivité kabyle malgré la distance géographique de cette communauté nouvellement déplacée.

Puisqu'il s'agit d'une protagoniste qui estime fortement sa liberté personnelle¹⁴⁴, il va de soi qu'elle transgressera catégoriquement les normes respectées de la tradition kabyle, ce qui entraînera effectivement sa ruine aux yeux de sa communauté d'appartenance. Elle revendique jusqu'à quel point elle

¹⁴³ Nathanson, Donald L., cité dans *Quiet as it's Kept*, op. cit., p. 10.

¹⁴⁴ «J'étais mon pays et je voulais être libre.» (MFS 97)

ne comprend pas les traditions kabyles désuètes : «J'étais fière d'être Kabyle, je savais que c'était un peuple noble et fort, mais je ne pouvais apprécier son côté archaïque.» (MFS 27) Lors d'un séjour en Kabylie la protagoniste met l'accent sur le fossé culturel qui menace la complicité éventuelle entre elle et les femmes kabyles qui n'ont jamais quitté leur pays natal : «Elles me semblaient tout aussi étrangères que je leur paraissais bizarre.» (MFS 48) Le contraste absolu entre son identité personnelle et l'identité réservée aux femmes est profondément ressenti par la protagoniste qui puise sa force dans cette différence afin de légitimer une identité personnelle et intime qui se distingue de la collectivité kabyle. De cette manière, elle rejette le lien qui se tisse d'habitude entre la honte et la femme, car l'identité de la collectivité ne coïncide nullement avec l'identité individuelle telle qu'elle la conçoit.

Non seulement est-elle absorbée par sa propre lutte pour l'indépendance mais elle est fascinée par les tentatives d'émancipation chez d'autres peuples opprimés auxquels elle se lie par une confraternité symbolique. La protagoniste affirme son attachement à la lutte pour l'indépendance selon l'idéologie marxiste : «Je dévorais les journaux, *Libération*, *Le Monde*. La lutte des travailleurs et l'exploitation des peuples opprimés me préoccupaient grandement. Je voulais me battre pour la justice; il me semblait que peu de monde en comprenait le sens. J'avais l'âme d'une combattante. Pour moi, la vie était une lutte féroce, et il ne fallait pas lâcher.» (MFS 34) De plus, elle avoue une grande admiration pour la lutte ouvrière : «J'étais fascinée par la vie de ces hommes, de ces femmes et de ces enfants qui, souvent au prix de leur existence,

s'étaient battus pour nous permettre aujourd'hui d'avoir une vie meilleure.»

(MFS 147) Il convient de souligner ces propos quoique paradoxaux car elle se place à la même hauteur de ces femmes et de ces hommes qu'elle admire tant. Grâce à sa lutte personnelle pour la liberté, elle servira à son tour de modèle pour les prochaines générations de femmes qui peuvent donc espérer surmonter leur oppression.

Contrairement aux mères qui sont la personnification du matriarcat, «...tellement menacées qu'elles en avaient perdu toute compréhension à l'égard de leurs filles.» (MFS 24), la jeune protagoniste de *Ma mère, ma fille, ma sœur* s'avère très préoccupée par la condition des femmes au sein de sa propre société, une qualité exceptionnelle, car déjà s'occuper de son propre sort relève d'un défi considérable pour la femme kabyle (MFS 43). Au contraire de sa mère qui «ne partageait que rarement les expériences de son passé» étant «...son enfer secret...» (MFS 75), la protagoniste est la complice de ses frères et de ses sœurs et ainsi brise la tradition du silence qui règne autour du penser à soi (MFS 31). Étant donné le vécu misérable des femmes kabyles¹⁴⁵, l'on s'attendrait à ce qu'elles fassent tout leur possible pour atténuer l'expérience de la honte pour la prochaine génération de femmes. Mais cette complicité entre les femmes kabyles ne se réalise pas dans *Ma mère, ma fille, ma sœur*, ce qui amène à conclure que le peu de secours et le manque de compassion pour la femme kabyle par les générations de femmes qui ont vécu la dureté du régime patriarcal

¹⁴⁵ «Les femmes avaient vécu dans la misère; leur vie avait été remplie de malheurs. Les maris étaient souvent partis pendant de nombreuses années en France. Les femmes étaient souvent restées au village pour travailler une terre peu fertile, subissant une guerre meurtrière sans trop d'espoir pour l'avenir...» (MFS 80)

démontre jusqu'à quel point elles ont été conditionnées par le système patriarcal, ayant brimé la femme pour justifier son infériorité inhérente. À l'instar d'Ininikwé, Niko et Sandrina de *Ikwé, la femme algonquienne*, la protagoniste kabyle de *Ma mère, ma fille, ma sœur* est un exemple pour toute une génération de femmes kabyles qui n'osent pas briser la tradition du silence par la remise en question de leur liberté. La plus jeune sœur de la protagoniste avoue une admiration sans bornes à l'égard de sa sœur aînée : «Ma sœur me vouait une grande admiration, ce qui parfois me dérangeait un peu. J'étais son point d'ancrage, sa référence, la personne qui n'hésitait jamais à la prendre dans ses bras, la réconforter, lui lire des histoires.¹⁴⁶ Elle me confia qu'elle vivrait seule ou avec moi quand elle serait grande.» (MFS 105) Contrairement à *Ma mère, ma fille, ma sœur*, la solidarité dans *Ikwé, la femme algonquienne* est au mieux discutable parce qu'elle est fondée sur les qualités inexistantes de la protagoniste. Ainsi, les membres de la société algonquienne admirent Ikwé pour des qualités mythiques qui rajoutent à ses traits de caractère mais reflètent à peine la réalité. (FA 59) De plus, même si l'on peut prétendre à une solidarité entre les femmes algonquines, elle provient d'une admiration à distance et donc est privée de l'intimité qui caractérise le rapport entre la protagoniste de *Ma mère, ma fille, ma sœur* et sa petite sœur. Il s'agit d'une solidarité qui n'est pas une source considérable de soutien. On ne peut insister assez sur le lien de solidarité tissé entre la protagoniste de *Ma mère, ma fille, ma sœur* et sa sœur cadette surtout si l'on se rend compte du fait que sans intervention le cycle de la

¹⁴⁶ Pierre Bourdieu soutient à cet égard «Une pudeur extrême préside aussi à l'expression des sentiments, toujours extrêmement retenue et réservée et cela au sein même de la famille, entre le mari et la femme, entre les parents et les enfants.» p. 39.

honte (où l'on a honte d'avoir honte) peut s'enchaîner à l'infini. De cette manière, l'intervention de la protagoniste est de la plus haute importance pour sa petite sœur qui a maintenant un modèle vers lequel elle peut se tourner et qui est autre que celui valorisé par la tradition kabyle.¹⁴⁷

4. Imposer la honte : la répugnance, l'humiliation et le retrait de l'amour

Il est évident que la femme qui valorise son indépendance n'a pas intériorisé entièrement la honte liée à la féminité dans l'univers kabyle¹⁴⁸ et donc pour lui inculquer le sentiment de honte, la collectivité doit recourir à des mesures désespérées notamment l'humiliation, la répugnance, et le retrait de l'amour.¹⁴⁹ Dans ce cas, il est plutôt utile de s'attarder sur la honte et sur la culpabilité imposées à la protagoniste par sa collectivité. Mais, dans la plupart des cas, ce n'est pas nécessaire puisque la honte fonctionne indépendamment de ces déclencheurs que sont l'humiliation, la répugnance et le retrait de l'amour.

La violence met en évidence le manque de tolérance devant toute personne qui mépriserait les traditions kabyles au sein du groupe familial. Chez Younes, on a recours aux techniques de l'humiliation et de la répugnance pour faire naître la honte chez la protagoniste. En rentrant de l'école, son échappatoire à la tradition kabyle, la protagoniste affronte des coups et est prise au dépourvu. Elle nous fait part de cette expérience intime et profondément humiliante : «Ma mère m'attendait sur le seuil de la porte avec son air

¹⁴⁷ Thomas Scheff et Suzanne Retzinger cités dans *Quiet as it's Kept*, *op. cit.*, p. 11.

¹⁴⁸ Bourdieu, Pierre, *op. cit.*, p. 39.

¹⁴⁹ Lewis, Michael, pour sa part, soutient que la honte est suscitée par l'humiliation, la répugnance et le retrait de l'amour car à son avis ces techniques réussissent à apprendre le sentiment d'échec qui affecte l'individu dans sa totalité au lieu de ses actions et donc signale la présence de la honte. Michael Lewis, *op. cit.*, p. 98.

diabolique qui me faisait parfois peur. Elle se jeta sur moi et me roua des coups. J'ignorais la raison de sa colère. Elle vociférait, implorant Dieu et lui demandant ce qu'elle avait fait pour avoir une fille pareille [...] Ses coups me firent mal, la punition était démesurée.» (MFS 23) Sa belle-mère frappe aussi la protagoniste pour des raisons dont elle ignore la portée : «... ma belle-mère se jeta sur moi, m'insultant [...] Elle tenait un couteau de cuisine à la main [...] Elle m'avait arraché les cheveux, griffée et mordue.» (MFS 93) Plus tard, après avoir subi les mauvais traitements de sa belle-mère et lorsque la protagoniste revendique le droit de vivre seule dans un appartement loin de la surveillance familiale : «Personne ne me laissa dire un mot de plus. Mon père, ma mère et mon frère aîné se jetèrent sur moi, me rouant de coups [...] Je criais, je pleurais, j'essayais de me défendre. Allais-je toute ma vie recevoir des coups parce que je voulais être libre?» (MFS 102) Dans les trois scènes de violence esquissées ci-dessus la protagoniste réussit à dénoncer la honte en faisant référence aux circonstances indépendantes de sa volonté. Dans le premier cas, elle maintient que la punition est démesurée, ce qui démontre que la protagoniste ne croit pas mériter les coups qu'elle a reçus. Dans le deuxième cas, elle rejette le blâme entier de la violence sur sa belle-mère en la désignant comme «folle» (MFS 93), ce qui met en évidence son refus d'intérioriser sa propre dévalorisation. Enfin, elle évoque l'injustice dans la scène où elle subit la violence aux mains de sa famille entière, une épreuve humiliante dont elle nie pourtant avoir la moindre responsabilité. Cette prise de conscience est primordiale car elle permet à la protagoniste d'échapper à la honte interne en tenant la culture kabyle pour

« archaïque » (MFS 27), pour responsable à la fois de la condition déplorable dans laquelle elle se trouve et pour la honte qui lui est proposée comme partie intégrante de sa féminité. Donc, la protagoniste ne s'attribue pas la honte qui marque la femme kabyle dans sa culture d'appartenance, ce qui lui permet d'envisager une émancipation éventuelle.

5. Le destin inextricablement lié des femmes kabyles

Au sein de sa famille, la mère fait souvent référence à la demi-sœur de la protagoniste pour évoquer l'ostracisme et l'abandon qui est si révélateur de l'épreuve de la honte, afin de semer la panique quant à sa non-conformité vis-à-vis les normes culturelles. La protagoniste nous confie d'un ton sarcastique : «Entre-temps, Samia avait été renvoyée en Algérie puisqu'elle refusait toujours d'épouser un homme qui lui offrait pourtant tout ce qu'une jeune mariée aurait pu désirer : une télévision, une machine à laver et un appartement.» (MFS 20) Dès lors, sa mère en appelle à l'abandon de sa demi-sœur afin de se conformer aux traditions. L'ostracisme et la honte deviennent alors les seuls marqueurs de l'identité de la femme renvoyée, et la protagoniste ne veut pas subir le même sort que sa demi-sœur. En même temps, sa mère tente de lui inculquer une culpabilité vis-à-vis de ses actions qui s'éloignent des coutumes kabyles, en accentuant l'interdépendance des membres de la culture kabyle, ce qui fait que sa non-conformité risque de se répercuter sur un de ses frères ou une de ses sœurs. Quand la protagoniste revendique le droit de vivre seule dans un appartement, elle décrit la menace de brimades que fait sa mère auprès de ses sœurs si la non-conformité de la protagoniste perdure : «Ma mère me rejoignit

dehors, menaçant d'envoyer mes sœurs en Algérie si je ne regagnais pas la maison immédiatement.» (MFS 102) La remise en question de la tradition kabyle par la protagoniste a donc une influence immédiate sur l'avenir de ses sœurs qui peuvent ainsi devenir les boucs émissaires de la honte suscitée par leur sœur aînée. En écoutant les aventures de la protagoniste, la petite sœur s'avère troublée : «Elle paniquait, tremblait pour moi, car il s'agissait aussi de sa propre survie.» (MFS 20) Le destin de chaque membre de la famille est étroitement lié aux autres par l'interdépendance, ce qui fait que la honte peut se répandre avec facilité parmi les membres d'un même groupe familial. Ainsi la honte culturelle qui cible la femme kabyle est appropriée par le récit familial, ce qui exerce une pression réelle sur cette femme pour qu'elle se conforme à la tradition.

6. Le retrait de l'amour et l'aliénation

C'est surtout pendant son mariage que la protagoniste doit assumer toute seule le poids d'une honte qui risque fortement d'être intériorisée. C'est à cette époque, sans doute en raison de son extrême jeunesse, qu'elle se laisse facilement persuader de son statut de victime. Cela dit, même si nous pouvons mettre au compte de sa grande naïveté et de la nature contraignante de la culture kabyle vis-à-vis de la femme le fait qu'elle accepte de se marier à un inconnu, il faut reconnaître qu'elle reste volontiers emprisonnée par l'institution du mariage longtemps après cet arrangement initial. On peut alors se demander si elle croit mériter cette domination et les brimades qui en résultent, car il est évident qu'elle commence à se concevoir elle-même en tant que victime. Le fait qu'elle

ne cherche pas à sortir de l'emprise de son mariage forcé laisse à croire que la protagoniste accepte au moins en partie à son infériorité, car elle n'a pas confiance dans sa capacité de prendre en main son propre destin. Ainsi elle laisse les événements suivre leur cours sans la moindre intervention de sa part, l'exemple parfait étant qu'il lui semble tout à fait naturel de consommer son alliance (MFS 63) et de poursuivre sa vie en couple. Dans le récit de Younes, c'est donc surtout pendant la période de son mariage à Idriss que la protagoniste met en évidence sa propre impuissance en tant que femme kabyle. Elle confirme ainsi le soupçon de Noël qui soutient que le «...dominé...lui donne raison [au dominateur] en *ayant l'air de souhaiter lui-même demeurer sous tutelle*... Bref, le dominé serait d'accord avec le dominant sur le sort qui lui est fait.¹⁵⁰» Cela démontre le raisonnement tordu de la victime, dans ce cas la femme kabyle, si influencée par le régime patriarcal qu'elle finit par croire mériter l'oppression qu'elle subit. Le fait qu'elle reste sans rien faire confirme une des pires craintes soulevées par les recherches sur la honte, à savoir l'intériorisation de cet affect négatif. On dirait presque que la protagoniste croit dans le bien-fondé de l'idéologie patriarcale qui lui dicte qu'elle est dans une meilleure position si elle reste sous sa surveillance bienveillante. Sous prétexte que c'est dans l'intérêt de la femme kabyle, le système patriarcal prétend protéger son honneur et par extension l'honneur de la société kabyle dans son entièreté au nom d'une surveillance profondément avilissante. Dans *Ma mère, ma fille, ma sœur* même la mère paraît troublée par la soumission de sa fille aveugle devant sa propre domination. La protagoniste avoue en confidence : «Je fus de nouveau enceinte,

¹⁵⁰ Noël, Lise, *op. cit.*, p. 145. L'italique est employé dans le texte.

au grand désarroi de ma mère. Elle ne comprenait pas pourquoi j'étais restée si longtemps avec cet homme que je n'avais pas voulu épouser.» (MFS 77) Face à une situation désespérée qui est son mariage arrangé la protagoniste souligne sa propre impuissance quand elle admet : «Je pensais que c'était mon destin. Pourquoi? Je ne le savais pas. Toutes les femmes de ma culture ne vivaient-elles pas les mêmes expériences d'une manière ou d'une autre? Nous n'avions pas grand choix.» (MFS 77) Par-là, la nature cyclique de la domination ainsi que l'impossibilité de s'en dégager deviennent infiniment claires, car, aussitôt que la femme kabyle est convaincue de son infériorité et par extension de l'infériorité du sexe féminin, elle joue le jeu du système patriarcal puisqu'elle renforce sa mainmise sur la femme kabyle.

Il est intéressant de noter que même si la collectivité a recours à la honte, pour assurer une conformité aux normes culturelles, la honte peut au contraire distancier l'individu de sa collectivité. Comme l'affirme June Price Tangney: «...shame-proneness has been negatively or negligibly related to other-oriented empathy...¹⁵¹» Tangney élabore ensuite de la façon suivante: «...shamed individuals are likely to engage in behaviors that impede subsequent constructive action in interpersonal contexts. Rather than promoting reparative action, shame appears to motivate either active avoidance or a tendency to blame others involved in the shame-eliciting situation.¹⁵²» La protagoniste de Younes s'interroge à plusieurs reprises sur l'abandon de ses parents qu'elle ne comprend point : «L'indifférence de mes parents ne joua pas en ma faveur.

¹⁵¹ Tangney, June Price et Kurt W. Fischer, *op cit.*, p. 132.

¹⁵² *Idem*, p. 135.

Curieusement, ils m'avaient abandonnée à mon sort alors que, selon les traditions, ils auraient dû veiller à mon bien-être et garder un contact étroit avec ma belle famille.» (MFS 65) Plus tard elle affirme les conséquences néfastes de cet abandon : «Mes parents continuaient à me négliger. Cette nouvelle étape allait m'écraser davantage...» (MFS 83) Le fait que ses parents ne s'intéressent pas au sort de leur fille crée un sentiment de malaise chez la protagoniste qui se sent ainsi dévaluée, car leur indifférence à son égard signifie qu'elle n'est pas digne de l'attention de sa famille. Ajoutons à cela le personnage de la belle-mère qui tente par tous les moyens possibles¹⁵³ de saper l'autorité de la protagoniste afin de lui inculquer un profond sentiment d'infériorité et de dévalorisation. Celle-ci essaie de supprimer la liberté de la belle-fille en critiquant de façon très dure son comportement (MFS 77) et en envahissant le plus souvent possible son espace intime. (MFS 78) Étant donné l'indifférence de ses parents et l'ingérence de la belle-mère dans la vie intime de la protagoniste, il va donc de soi que le sentiment de honte qui est déjà à la base du mariage kabyle, surtout pour la femme, est exacerbé.¹⁵⁴ Évelyne Accad souligne que le mariage ne fait qu'attrister la femme kabyle déjà dans un état de subordination totale: «marriage is unlikely to be a joyous affair for the bride, first because she will have no part in choosing her future husband and second because marriage becomes, for most women, a state of oppression and imprisonment as severe as that which they experienced as adolescents in their

¹⁵³ «...[elle] me lança qu'elle ferait tout pour me rendre la vie impossible...» (MFS 77)

¹⁵⁴ Yacine-Titouh, Tassadit revendique à cet égard l'effacement de l'identité de la femme lors de son mariage «...la femme [...] perd son identité originelle féminine-féminine pour devenir féminine-masculine. Ces femmes sont désormais les femmes de leurs hommes...» p. 83.

own homes.¹⁵⁵» La protagoniste doit ainsi subir une domination totale et durable qui découle de son mariage arrangé, une situation traumatisante marquée par la négligence de ses parents et le mépris de sa belle-mère. Malgré la mainmise des traditions kabyles et la honte généralement inculquée chez la femme profondément dévalorisée par les coutumes ancestrales puisant leur force dans le système patriarcal, la protagoniste est capable de transgresser la honte qu'elle subit car elle prend soin de ne pas intérioriser cette honte qui dès lors, devient dissociable de sa féminité.

7. Les apparences sont trompeuses : l'absence de la honte

Même si cette analyse insiste sur les rapports entre la honte et la féminité, il est toutefois utile de prendre en considération l'épreuve de la honte qui affecte l'homme à cause de la colonisation, phénomène plus large ayant une influence sur la femme qui vit à sa merci une double colonisation comme bouc émissaire de la société kabyle et de la société française. Dans *Quiet as It's Kept*, Bouson fait référence à l'homme qui adopte le rôle de bourreau face à la femme impuissante, car son exploitation par le colonisateur arabe et français exige en quelque sorte la mise en abyme de la domination qu'il a subie à travers la domination d'un autre.¹⁵⁶ Le mépris et la répugnance qui caractérisent le regard du colonisateur dévorent dorénavant la femme qui absorbe à sa place le poids de la honte coloniale. Pire, la femme est ciblée par le patriarcat et le matriarcat qui ont tous les deux subi la honte et l'humiliation à l'intérieur de la société kabyle

¹⁵⁵ Accad, Évelyne. *Veil of Shame :The Role of Women in the Contemporary Fiction of North Africa and the Arab World*. Sherbrooke: Editions Naaman, 1978, p. 24.

¹⁵⁶ Bouson, J. Brooks, *op. cit.*, p. 34.

aux mains d'un seul et même colonisateur.¹⁵⁷ Puisque le poids dévastateur de la honte coloniale est déversé sur la jeune femme, il semble à première vue que l'épreuve de la honte soit épargnée à l'homme. Toutefois, Léon Wurmser met en garde le lecteur contre cette apparence trompeuse de l'absence de honte quand il en appelle au concept de «shamelessness», une «reaction-formation against shame.¹⁵⁸» Les hommes exercent ainsi leur supériorité sur la femme pour cacher les sentiments de honte et d'humiliation issus de leur vécu en tant que colonisé. De la même manière, le matriarcat affirme sa supériorité et inflige la honte à la femme dans une tentative de nier la honte et l'humiliation qu'elle a dû subir sous le régime patriarcal à l'intérieur de sa société. La protagoniste affirme à cet égard : «La mère exerçait donc son pouvoir sur ceux qu'elle pouvait dominer; étant elle-même soumise à son mari et à sa belle-famille. Elle faisait subir aux autres ce qu'elle avait toujours subi.» (MFS 120) Ainsi, au lieu de briser la tradition de honte associée à la féminité, la femme kabyle valorise cette honte par son acceptation, un acquiescement dont le système patriarcal se nourrit.

De plus, puisqu'il existe des comportements prescrits destinés tout particulièrement à l'homme dans la tradition kabyle, cet homme peut faire l'expérience de la honte s'il n'atteint pas l'idéal proposé par sa culture. Par exemple, Yacine-Titouh affirme qu' « [à] la différence des femmes, les hommes

¹⁵⁷ Memmi, Albert, *op. cit.*, p. 88-89. Puisque le colonisé accepte son infériorité il va de soi qu'il a intériorisé la supériorité du colonisateur et l'infériorité correspondante du colonisé. Donc, puisqu'il accepte la légitimité du système patriarcal en tant que système supérieur il n'est pas étonnant de voir qu'il reproduit et valorise ce même système à l'intérieur de sa propre société. Ainsi, c'est le colonisateur lui-même qui influence indirectement l'oppression de la femme à l'intérieur de la communauté autochtone.

¹⁵⁸ Wurmser, Léon. *The Mask of Shame*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1981, p. 264.

ne craignent pas d'être dominés, mais de ne pas être dominants, conquérants, maîtres, de ne pas être à la hauteur d'une représentation.¹⁵⁹» La protagoniste de *Ma mère, ma fille, ma sœur* soutient à cet égard que «Si une femme remettait en cause son père, son mari, son frère ou un homme, celui-ci serait considéré comme un être faible. Il serait la risée du village et de son clan. Il perdrait sa crédibilité.» (MFS 119) Pour cette raison, Idriss en tant qu'époux de la protagoniste, doit sauver la face vis-à-vis de la tradition kabyle pour empêcher un affront à son honneur. La protagoniste décrit l'importance de l'honneur masculin dans le passage suivant :

Je compris que tout avait été planifié à mon insu et qu'il essayait de refaire sa réputation auprès de sa famille. Son honneur avait été remis en question, sa mère ne s'était pas gênée pour faire courir des rumeurs à mon sujet. Je n'étais pas sérieuse, je rentrais parfois tard le soir, je côtoyais des hommes; bref je menais son fils par le bout du nez. Il était temps que je comprenne le sens des coutumes kabyles. L'honneur était plus important que ma vie [...] Il devait prouver à toute sa famille qu'il était un homme et que, dans notre couple, c'était lui qui prenait les décisions. (MFS 90)

Comme on le voit, l'homme kabyle est «*dominé(s) par (sa) propre domination*»¹⁶⁰ et doit obligatoirement imposer la honte à la femme afin de ne pas mener une vie aussi entachée par la honte.

De plus, le rapport entre l'affect de la honte et la colonisation fait que même dans la société française qui symbolise pourtant la liberté pour la protagoniste, se cache un profond mépris de l'immigrant kabyle. La protagoniste décrit ainsi l'attitude de ses professeurs : «Il arrivait parfois que les professeurs ne répondaient même pas à nos questions. Ils nous humiliaient sans

¹⁵⁹ Yacine-Titouh, Tassadit, *op. cit.*, p. 94.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 108.

aucun remords.» (MFS 32) Lorsqu'elle pose une question à son professeur de mathématiques, il réplique «Ne te fatigue pas à comprendre, c'est trop dur pour une fille d'immigrés; vous n'êtes bonnes qu'à écraser des olives avec vos pieds!» (MFS 134) Brimée donc par les Français dans sa vie publique et par la société patriarcale dans sa sphère intime et privée, la femme est au comble du désespoir comme bouc émissaire à la fois de la société kabyle et de la société française. Par ailleurs, la protagoniste décrit l'enlèvement sans motif de son père par l'armée française qui cherche à prouver la justesse du traitement brutal que les immigrants kabyles en France ont dû subir pendant la guerre d'Algérie. La jeune protagoniste kabyle est rejetée par la société française qui la condamne à une existence aliénée, car elle est envoyée loin de sa famille et abandonnée aux soins d'une famille étrangère. Cet abandon peut communiquer deux notions très dévalorisantes à cette fille, l'une que sa famille entière incarne le mal à cause de son appartenance culturelle, ce qui amène des répercussions démesurées, et l'autre qu'elle est le symbole incarné de ce mal, symbolisé par la honte, puisqu'on doit l'envoyer loin de sa famille. Une fois écartée de sa famille et de ses repères familiers, la protagoniste est violée, ce qui a pour effet de briser sa confiance en elle-même ainsi qu'en la société d'accueil dont elle admirait a priori la liberté. C'est ainsi qu'elle nous fait part de cette expérience humiliante :

Comment oublier les nuits où le jeune garçon glissait ses mains sous mes couvertures pour toucher mon corps, comme s'il lui appartenait? [...] Apeurée, je subissais dans ma chair et dans le plus grand des silences les désirs de ce jeune homme [...] Le grand-père, qui habitait avec la famille, m'assoyait souvent sur ses genoux. Lorsque j'essayais de partir, il me retenait en me caressant les

cheveux. Je pouvais sentir ses organes génitaux contre mon corps d'enfant. (MFS 111)

De cette manière, le colonisateur cherche à lui faire honte à la fois à cause de ses origines culturelles et de sa féminité, comme si elles symbolisaient le mal.

En somme, la protagoniste a vécu une existence profondément marquée par la honte, ayant dû faire face au viol, au racisme endémique dans la société d'accueil, au mariage arrangé, et aux techniques que sa famille a adoptées afin de susciter la honte chez elle, notamment la répugnance, l'humiliation et le retrait de l'amour. En tant que lectrice du récit de Mila Younes, je suis ébahie face au fait qu'elle échappe pourtant à la honte intériorisée, car elle réussit contre toute attente et en dépit de son conditionnement culturel à créer une voie menant à l'émancipation, là où elle se trouvait confrontée à l'impasse de la tradition kabyle, libération qu'on pourrait attribuer à son immigration. Comme chaque héros qui puise sa force dans un courage démesuré surgissant de ce qui semblait a priori un manque total d'inspiration, la protagoniste en tant que femme kabyle revendique son droit à la liberté et à l'évolution des mœurs qui emprisonnent la femme sous prétexte d'une infériorité sans fin. En transgressant la honte obligatoire de sa culture, la jeune protagoniste devient plus qu'une simple femme; elle devient le symbole d'une véritable émancipation et d'un bouleversement de la perspective patriarcale, ce qui exige également l'accessibilité à la liberté pour toute femme injustifiablement dominée au sein de sa propre société.

Chapitre 3

Vers une possibilité d'absoudre la honte par l'écriture

L'écriture joue un rôle primordial en opposant une vive résistance à la marginalisation des peuples autochtones exilés dans les ténèbres de l'invisibilité en raison de leur statut de dominé.¹⁶¹ Dans *Ikwé, la femme algonquienne* et *Ma mère, ma fille, ma sœur* l'écriture permet par-dessus tout d'éclairer la condition de la femme qui vit dans l'ombre du système patriarcal en tant que victime d'une double colonisation et sert ainsi de lueur d'espoir en faisant apparaître la face cachée de la honte. C'est au moyen de l'écriture que les deux auteurs, Bernard Assiniwi et Mila Younes, provenant des deux extrémités de l'échiquier patriarcal, peuvent partager leurs points de vue si enrichissants sur l'expérience de la femme au sein de la société autochtone colonisée. Assiniwi démontre ainsi l'intérêt de la parole dominante pour cette victime par excellence de la colonisation, ce qui atteste que l'expérience de la honte va de pair avec la féminité dans la culture amérindienne au Québec. Younes, pour sa part, brise la tradition de silence et d'occultation qui refoule l'expérience de la honte chez la femme kabyle, en décrivant dans les moindres détails le parcours d'une protagoniste librement inspirée par son propre vécu. Dans ce cas, l'écriture devient une sorte de purgatoire, voire un lieu de purification symbolique où la femme dominée peut enfin expier la honte et la culpabilité qui sont enracinées dans sa psyché depuis les ravages de la colonisation. Bien que les deux ouvrages *Ikwé, la femme algonquienne* et *Ma mère, ma fille, ma sœur* jettent la lumière sur la condition de deux femmes autochtones originaires de

¹⁶¹ Paré, François, *op. cit.*, p. 38.

communautés qui témoignent de la pluralité de l'éventail autochtone, se dessine pourtant une indéniable convergence permettant de rapprocher ces deux ouvrages qui cherchent chacun à sa manière à valoriser la femme et sa lutte pour la décolonisation à l'intérieur de sa propre communauté.¹⁶²

1. Vers l'émancipation de la femme colonisée : l'acte d'écriture

D'abord, un rapport se dessine entre la poursuite de la décolonisation qui caractérise l'écriture amérindienne et la classification de cette écriture sous la rubrique de la littérature de résistance,¹⁶³ selon la notion définie par Diane Boudreau :

La littérature écrite amérindienne exprime avant tout le refus de la domination et les revendications des nations culturellement et politiquement soumises au pouvoir des dirigeants d'un état colonial ou néocolonial [...] C'est une littérature de résistance aux Blancs, mais aussi une littérature de survie pour les Amérindiens eux-mêmes.¹⁶⁴

Albert Memmi soutient, lui aussi, cette notion d'une littérature de résistance sans pourtant reprendre l'expression : «L'affirmation du soi du colonisé, [est] née d'une protestation...¹⁶⁵» Outre cette notion de littérature de résistance, il me semble que nous devons considérer la littérature autochtone dans le cas des œuvres présentement à l'étude comme étant une littérature de libération ou bien

¹⁶² J'adopte la notion d'une décolonisation réaliste inspirée du livre *Indigenous American Women : Decolonialization, Empowerment, Activism*, c'est-à-dire qui permet un retour aux sources de la tradition amérindienne dans laquelle il y aura une reconnaissance de l'égalité de la femme autochtone avec son homologue masculin malgré la répartition des tâches selon les sexes. Ainsi, bien que chaque sexe accomplit des tâches différentes il n'y aura point d'implication d'infériorité associée à ces tâches étant donné qu'elles sont toutes nécessaires à la survie de la culture amérindienne. Cette notion de décolonisation comprend aussi ce que Mililani Trask appelle « self-determination » c'est-à-dire « freedom from the internal controls and psychological obstacles that are the legacy of past colonization. » Mihesuah, Devon A. *Indigenous American Women:Decolonialization, Empowerment, Activism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003, p. 167.

¹⁶³ Boudreau, Diane, *op.cit.*, p. 178.

¹⁶⁴ *Idem*, p. 177.

¹⁶⁵ Memmi, Albert, *op. cit.*, p. 124.

d'émancipation. Comme le souligne François Paré dans son livre *Théories de la fragilité*, l'œuvre littéraire est un moyen par lequel une société marginalisée peut atteindre une « [l]ibération individuelle, de tous les sévices affectifs de la minorisation, et libération collective, de toutes les contraintes sociopolitiques qui conduisent à l'humiliation.¹⁶⁶ » De cette manière, dans le but suprême de réaliser la libération individuelle et collective dans la communauté amérindienne au Québec et dans la communauté kabyle en Afrique du Nord, Assiniwi et Younes cherchent à affranchir l'élément le plus marginalisé de la société, à savoir la femme autochtone. C'est par cette approche qui vise à mettre en valeur la femme opprimée que la cohésion remarquable entre Assiniwi et Younes ressort sans doute le mieux, car les deux auteurs soutiennent que la femme seule détient le pouvoir de libérer les peuples autochtones à travers sa propre émancipation puisqu'elle est au cœur de l'oppression qui ronge cette société. Cette notion d'une littérature de libération s'applique donc aussi bien à *Ikwé, la femme algonquienne* d'Assiniwi qu'à *Ma mère, ma fille, ma sœur* de Younes, dans la mesure où les deux ouvrages fournissent l'occasion de purger la honte et la culpabilité qui marquent la psyché des femmes dans leur culture respective à travers la valorisation de leur histoire à la fois intime et universelle, quotidienne et surtout banale. Il est important de mettre en évidence cette valorisation de la femme colonisée qui se fait ici au moyen de deux perspectives différentes, à savoir celle d'Assiniwi qui en tant qu'homme occupe nécessairement la position de dominateur à l'intérieur de la société algonquienne

¹⁶⁶ Paré, François, *op. cit.*, p. 34.

patriarcale¹⁶⁷ et celle de Younes, femme dominée au sein de la culture kabyle, valorisation d'autant plus étonnante qu'elle prend forme dans un espace d'indifférence totale à son égard.¹⁶⁸

On ne saurait trop insister sur ce phénomène, car la femme colonisée qui transpose sa domination sur le papier accomplit un acte qui exige un courage inébranlable. Il faut se rappeler que pour la femme colonisée l'écriture, comme tout autre moyen de dénoncer son statut de colonisé, est un lieu qui lui est proposé comme étant inaccessible et inutile a priori. Si la femme colonisée *accepte* l'image qui lui est renvoyée par le patriarcat, soulignant ainsi son infériorité ainsi que son caractère imparfait, comme nous avons tout lieu de le croire¹⁶⁹, qu'est-ce qu'elle peut bien dénoncer sinon l'échec qu'elle représente elle-même au regard de sa société? De cette manière, le système patriarcal fait obstacle au progrès de la condition de la femme, puisqu'à travers une domination totale à l'intérieur de sa propre communauté, le système s'assure qu'elle se retranche dans son mutisme, ses faiblesses prétendues étant un rappel constant de son infériorité.

L'intervention de Liz Constable dans son article «Introduction – States of Shame» est d'un intérêt particulier étant donné qu'elle fait le lien entre les régimes oppressifs et l'incapacité de prendre la parole suite à l'institutionnalisation de la honte qui réduit le colonisé au silence :

¹⁶⁷ Georges E. Sioui, cité par Pierre Nepveu dans *Intérieurs du Nouveau Monde*. Montréal : Boréal, 1998, p. 219.

¹⁶⁸ Paré, François, *op. cit.*, p. 39.

¹⁶⁹ Memmi, Albert, *op. cit.*, p. 86.

«...inculcating fearful respect into dominated subjects...¹⁷⁰» De cette manière, il est évident que la loi patriarcale vise non seulement à dominer la femme en faisant appel à son infériorité inhérente mais aussi à lui enlever toute possibilité de rébellion à travers la peur inhérente au non conformisme.¹⁷¹ Helen Lynd confirmait déjà en 1958 le défi de surmonter la honte au moyen d'une prise de position, et ce, sans tenir compte de l'épreuve de la colonisation : «...dangers involved in certain kinds of deviation from custom are great, and...it is not easy to know where, or in what or whom, one can put trust.¹⁷²» Par conséquent, dans toute tentative de communiquer l'épreuve de la honte, la femme colonisée expose en même temps son talon d'Achille ainsi que sa profonde vulnérabilité que tout le monde remarque. Comme le laisse entendre Jennifer Biddle, «Shame is powerful stuff, contagious and self-propagating. To discuss it is likely to invoke it [...] it is shameful, shame-making, even to speak of shame.¹⁷³» Dans de telles circonstances, il me semble invraisemblable que la femme prenne la parole car dans l'atmosphère de méfiance générale esquissée ci-dessus par Lynd, qui pourrait bien compatir avec elle dans la révélation de son vécu entaché de honte? Le colonisateur qui à travers l'affect de la honte soutient systématiquement le primitivisme et l'infériorité de l'ensemble de la population autochtone? Le patriarcat qui est en grande partie responsable de l'oppression de la femme autochtone et qui affirme d'ailleurs la notion déconcertante que

¹⁷⁰ Constable, Liz. «Introduction-States of Shame.» *Esprit Créateur*. 39:4 (1999): 6-7.

¹⁷¹ Maracle, Lee, *op. cit.*, p. 93.

¹⁷² Lynd, Helen. *On Shame and the Search for Identity*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958, p. 184.

¹⁷³ Biddle, Jennifer. «Shame» *Australian Feminist Studies*, 12:26 (1997): p. 227.

l'infériorité de la femme exige en quelque sorte sa domination?¹⁷⁴ Ou bien le matriarcat qui joue dans le jeu de sa domination le rôle de son propre bourreau à force d'intérioriser les structures de domination et soutient paradoxalement leur validité malgré le fait que ce sont ces mêmes structures qui prolongent infiniment sa propre domination?¹⁷⁵

1.1 Écrire pour Mila Younes

Il ne fait aucun doute que la femme opprimée qui crie au scandale, comme le fait Younes à travers son récit autobiographique, se hasarde dans un endroit dangereux car il se peut très bien que sa propre société reste insensible à son appel visant à établir une complicité partagée entre les femmes kabyles à travers la reconnaissance de leur expérience intemporelle de dominées. Dans ce cas, on peut supposer qu'au lieu de bâtir la solidarité entre les femmes kabyles, Younes, en tant que protagoniste de son récit, peut au contraire exacerber sa solitude à travers un ostracisme éventuel, où elle sera punie de façon exemplaire, ce qui aura pour effet de minimiser l'influence qu'elle pourrait avoir sur la communauté des femmes kabyles. Certes, la description de la honte dans l'œuvre littéraire peut distancier l'auteure de la communauté des femmes kabyles à qui cet aveu primordial est destiné. Toutefois, comme le soutient Lise Noël, c'est seulement par cette prise de parole, qui exige nécessairement une mise en valeur de la victime, qu'une collectivité opprimée, dans ce cas la femme autochtone, peut espérer sa libération. Dans son livre *L'intolérance*, Lise Noël

¹⁷⁴ Noël, Lise, *op. cit.*, p. 143.

¹⁷⁵ Yacine-Titouh, Tassadit, *op. cit.*, p. 86.

met d'ailleurs l'accent sur la nécessité de prendre la parole pour réussir

l'émancipation :

...avant de prendre sa place au soleil, voire de prendre le pouvoir, le dominé doit s'employer à prendre la parole. Prendre la parole pour rompre le silence sur la nature réelle de sa condition ou sur le fait même qu'il existe, prendre la parole aussi pour réinventer le discours et pour élaborer de nouvelles synthèses du savoir...parfois «donnée», le plus souvent prise, la parole a non seulement un effet cathartique sur l'opprimé, *elle rend encore possible la création de réseaux de solidarité avec celles et ceux de ses semblables...*¹⁷⁶

Comme l'affirme Noël, la prise de parole est d'une importance primordiale, car elle favorise la visibilité de la femme autochtone et met fin au mutisme trop souvent associée à son statut inférieur, un statut qui recouvre la communauté autochtone dans son entièreté. Bien qu'il soit difficile de dire avec certitude si la prise de parole des auteurs autochtones a la capacité de réinventer le discours du pouvoir, il ne fait aucun doute que la force du discours marginalisé puise dans le fait qu'il complète le discours du pouvoir, vu qu'il représente le revers de la médaille et se positionne en tant que son contraire absolu. Ainsi la simple présence d'un discours marginalisé qui se heurte catégoriquement au discours hégémonique afin de revendiquer la légitimité de sa prise de parole démasque la présence d'un autre discours depuis longtemps refoulé.

Par ailleurs, Constable revendique le même paradoxe: «States of shame... seem able to alienate and estrange others, while paradoxically, making intimacy possible.¹⁷⁷» Par la communication de l'affect de la honte, il y a donc *une possibilité* de cohésion et une lueur d'espoir quant à l'émancipation

¹⁷⁶ Noël, Lise, *op. cit.*, p. 165. C'est moi qui souligne.

¹⁷⁷ Constable, Liz, *op. cit.*, p. 3.

éventuelle de la femme opprimée au moyen de la solidarité, si seulement on lui laisse une petite chance de s'épanouir : «le renversement des conditions minoritaires...une fois déclenché... ne peut plus être arrêté.¹⁷⁸» Dans l'espoir de tramer un tissu de solidarité entre les femmes kabyles et éventuellement entre toute femme qui subit une oppression injuste, l'aliénation possible de celles dont elle veut au contraire se rapprocher est donc un risque que Younes doit courir si elle espère créer une solidarité éventuelle parmi ces femmes opprimées. La publication de son récit autobiographique édifiant *Ma mère, ma fille, ma sœur* démontre que Younes attache un grand prix à l'unité entre les femmes kabyles peu importe leur fragilité initiale. (MFS 13)¹⁷⁹

Dans son livre *Blush : Faces of Shame*, Elspeth Probyn fait allusion à Charles Darwin dont l'étude de la honte a eu un effet néfaste sur sa santé. Pareillement, à force de poursuivre son traitement du sujet, Probyn constate elle-même son état lamentable car la honte semble ronger également son esprit d'intellectuelle. Je me demande alors dans le cas de Younes, ayant vécu si profondément cet affect de la honte que d'autres comme Probyn ont tant de mal à décrire à la suite de leurs recherches scientifiques, jusqu'à quel point cette expérience a pu l'atteindre et comment il était difficile dans son cas non seulement de décrire son expérience mais aussi de la dénoncer au risque de découvrir un public peu compatissant.

¹⁷⁸ Paré, François, *op. cit.*, p. 34.

¹⁷⁹ Younes affirme textuellement : «En ce sens, je pense que mon histoire est une histoire universelle touchant la vie de milliers de femmes issues d'une culture traditionnelle. J'ose surtout croire qu'elle pourra aider de nombreuses femmes à trouver leur chemin, à se déculpabiliser, à voir qu'il est possible de faire sa vie malgré le poids des traditions. Ce livre est dédié à toutes les petites filles du monde, qui vont un jour devenir des femmes.» (MFS 13)

Pour pouvoir dénoncer le système patriarcal ainsi que sa double colonisation à l'intérieur de sa communauté d'appartenance, la femme autochtone doit être capable de voir au-delà du faux raisonnement qui déforme son image dans le regard du patriarcat pour reconnaître à sa place les structures d'oppression enracinées dans sa psyché et se répercutant également dans son espace social. Je suis d'avis que dans le cas de Younes, si elle manifeste un esprit critique vis-à-vis du statut de la femme dans sa culture d'appartenance, c'est grâce à une distance tangible qui la sépare de la culture kabyle étant elle-même née en France. Younes démontre peut-être ainsi, grâce à cette distance, sa faculté de récupération face aux structures de domination qui visent à inculquer un sentiment de peur démesurée chez la femme, ce qui a souvent pour effet de supprimer la parole féminine dans l'espace discursif kabyle.¹⁸⁰

1.2 Écrire pour Bernard Assiniwi

De façon similaire, Assiniwi ne vit pas sur la réserve, ce qui lui permet dans une certaine mesure de mieux se rendre compte de la double colonisation de la femme amérindienne au Québec. Son point de vue n'est pas compromis par la honte qui affecte le colonisé jusqu'à l'âme à l'intérieur de la réserve. Y vivre sert de rappel constant de la dépossession et de la dévalorisation de la culture amérindienne auxquelles la population a dû faire face depuis longtemps et peut avoir pour effet de minimiser l'oppression exacerbée de la femme à l'intérieur de cette société. Comme le souligne Maurizio Gatti au sujet de la distance entre l'écrivain et sa communauté d'appartenance : «L'éloignement

¹⁸⁰ Yacine-Titouh, Tassadit, *op.cit.*, p. 73.

provoque en effet un examen et une remise en question de sa propre culture.¹⁸¹»

C'est peut-être grâce à la distance par rapport à sa communauté d'appartenance qu'Assiniwi réussit contre la menace même de la honte à toucher le fond du problème qui ronge la société amérindienne au Québec, celui de la double colonisation de la femme autochtone. Ainsi, il se rend à l'évidence que s'il y a une victime qui doit porter la croix de la honte coloniale, il ne fait aucun doute que c'est la femme amérindienne. Assiniwi reconnaît ainsi que la nécessité d'émanciper la femme à l'intérieur de la société amérindienne au Québec est d'une importance capitale. Dans *Ikwé, la femme algonquienne* il fait montre de courage en admettant que c'est à travers la libération de la femme autochtone que le peuple amérindien peut espérer lui-même son affranchissement d'une mentalité indélébilement marquée par l'oppression. C'est aux yeux de la femme autochtone qu'il peut enfin se rendre compte de son rôle de dominateur et son habitude à transférer cette domination sur la femme qui n'a d'autre choix que de devenir le bouc-émissaire.

Il faut néanmoins tenir compte des limites d'Assiniwi en ce qui concerne sa capacité d'esquisser un portrait réaliste de la honte vécue par la femme autochtone. Puisque Assiniwi décrit l'expérience de la honte qui découle de l'épreuve de la double colonisation, un sort réservé exclusivement à la femme, il met en exergue la contradiction inhérente à sa prise de position qui cherche à éclaircir les nuances d'une honte qu'il n'a pas vécue de première main. Le défi qu'Assiniwi relève dans son recueil résulte du fait qu'il vise à dénoncer l'ampleur de la honte vécue par la femme autochtone tout en sachant qu'il fait

¹⁸¹ Gatti, Maurizio, *op. cit.*, p. 123.

partie du système patriarcal qui garde cette femme sous l'oppression. Sa perspective sur la honte est nécessairement influencée par son extériorité et son exclusion de l'expérience de l'autochtonie au féminin et il ne peut en être autrement, car affirmer qu'Assiniwi a une connaissance aussi intime de la honte que la femme autochtone elle-même serait au mieux prétentieux.

Étant donné que c'est le regard insistant du patriarcat qui a pour effet d'augmenter la honte chez la femme autochtone, il est important de prendre en considération le regard non conformiste d'Assiniwi fixe plutôt son attention sur le colonisateur afin de rappeler à la communauté autochtone que la femme n'est que le bouc émissaire malséant de la colonisation. De cette manière, à travers son recueil, Assiniwi concentre son regard, et par extension celui du lecteur, sur le colonisateur qui devrait selon lui assumer largement la honte inhérente à l'infiltration des valeurs occidentales dans la société autochtone sous prétexte de supériorité. Sans aucun doute, la plus nuisible de ces valeurs est l'adoption du système patriarcal, car il dévalorise un symbole depuis longtemps vénéré dans la communauté autochtone¹⁸² aussi bien que l'élément essentiel à sa cohésion, à savoir la femme. C'est à force d'adopter le système patriarcal que la communauté autochtone devient son pire ennemi, car au lieu d'extérioriser la honte et de rejeter ainsi un système hiérarchiquement divisé entre primitif/ inférieur et civilisé/ supérieur, les peuples autochtones étant au bas de l'échelle, cette communauté intériorise la honte et pire la rejette sur la femme, ce qui a pour effet de déstabiliser les structures issues de la tradition autochtone. Il va de soi que si le colonisateur est capable de miner l'autorité de la femme au sein de

¹⁸² Lavell, Jeannette Corbière et Lavell-Harvard, Dawn Memée, *op. cit.*, p.198.

la société autochtone, il peut aussi saper l'autorité des peuples autochtones, car il aura ainsi perturbé l'ordre des choses dans la tradition autochtone, ce qui démantèle la tradition autochtone de longue date autrefois «intouchable».¹⁸³ Le simple fait que l'adoption du système patriarcal a réussi en grande partie à ébranler l'autorité des sociétés autochtones renforce le fait que les peuples autochtones ont cru fermement aux notions d'infériorité et de supériorité, sinon comment justifier l'infériorisation sans répit de la femme autochtone par son homologue masculin au sein de cette société?

Toutefois, c'est en exposant un vécu entaché de honte chez la femme, la plus mal lotie de la communauté autochtone, qu'Assiniwi peut essayer des critiques, car il semble aller de soi qu'on ne peut pas mettre sur un pied d'égalité l'observation pure de la honte et la profonde expérience de celle-ci attestée par la femme. Cependant, June Price Tangney revendique qu'à travers la notion d'empathie il est possible de se mettre à la place de la victime pour faire une expérience authentique et profonde de cet affect malgré une extériorité de fait:

Empathy is, in essence, the various sharing of another person's emotional experience...First, empathy requires the ability to take another person's perspective – a role-taking capacity, second, empathy requires the ability to discriminate or to read accurately another person's particular emotional experience [...] Third, empathy requires the ability to freely experience a range of emotions oneself, since empathy involves sharing of the other's affective experience in one form or another.¹⁸⁴

Il est évident qu'Assiniwi met en lumière les deux premiers points de Tangney puisqu'il réussit à adopter le point de vue de la femme dans son recueil, ce qui

¹⁸³ Gatti, Maurizio, *op. cit.*, p. 34.

¹⁸⁴ Tangney, June Price et Kurt W. Fischer, *op. cit.*, p. 129.

exige nécessairement une grande sensibilité à sa situation délicate au sein de la société autochtone et remplit ainsi le deuxième critère de Tangney. Ce qui peut laisser à désirer c'est le troisième point esquissé par Tangney, à savoir la capacité d'intérioriser l'expérience de la honte et de la culpabilité vécues toutes les deux par la femme autochtone au sein de sa société. De cette manière, même s'il avait voulu dénoncer la honte et son effet nuisible sur le psyché de la femme autochtone, Assiniwi réalise plutôt «un mythe positif»¹⁸⁵ de la femme autochtone qui la libère de son infériorité.

Néanmoins, l'écrivain qui se situe pourtant à l'autre extrémité de l'échiquier patriarcal renonce ici de son plein gré à la supériorité de droit qui va de pair avec son statut au sein du patriarcat quand il assume le rôle de porte-parole de la femme dans *Ikwé, la femme algonquienne*. Puisque Ikwé vise à attirer une attention toute particulière sur la femme autochtone, Assiniwi remet en question son invisibilité dans l'histoire coloniale.¹⁸⁶ De cette manière, il ébranle le système patriarcal inspiré du colonisateur,¹⁸⁷ responsable de la dégradation de la condition de la femme à l'intérieur de sa propre société. Maurizio Gatti dans son livre *Être écrivain amérindien au Québec : Indianité et création littéraire* revendique que : «Si un auteur ne défend pas sa nation dans ses œuvres, il risque d'être critiqué par les siens.¹⁸⁸» Au fait, il est intéressant de noter qu'Assiniwi choisit de défendre la nation algonquine au moyen de la

¹⁸⁵ Memmi, Albert, *op. cit.*, p. 124.

¹⁸⁶ Maracle, Lee, *op. cit.*, p. 8. Elle revendique la pertinence de cet aspect de l'invisibilité pour le colonisé: «The result of being colonized is the internalization of the need to remain invisible. The colonizers erase you, not easily, but with shame and brutality.»

¹⁸⁷ *Idem*, p. 40. Maracle insiste: «...the settlers' education achieved, for a time, its goal: the imprisonment of the Native mind in the ideology of the oppressor.»

¹⁸⁸ Gatti, Maurizio, *op.cit.*, p. 150.

parole par l'entremise d'une protagoniste, son membre le plus brimé, qui appartient à plusieurs générations de femmes algonquines à travers son identité fragmentée. Pour Assiniwi peut-être le point d'ancrage de la nation autochtone est-il la femme elle-même étant donné que c'est elle qui est responsable de transmettre les connaissances de la communauté autochtone aux générations suivantes. Il va de soi qu'une marginalisation continuelle de la femme aboutira à une perte des valeurs fortement estimées par cette communauté, ce qu'Assiniwi rappelle à travers sa mise en valeur de la femme autochtone. De plus, il dénonce la mentalité du colonisateur blanc ainsi que l'acceptation et l'intériorisation de cette mentalité par le peuple amérindien lui-même¹⁸⁹ qui donne à son tour dans le piège des stéréotypes trompeurs au sujet de la femme amérindienne. Dans *Indigenous American Women: Decolonialization, Empowerment, Activism* Devon A. Mihesuah met elle aussi l'accent sur les préjugés abusifs qui enferment encore la femme autochtone «Changes in tribal roles, violence, and psychological conflicts are not the only problems Native women faced in the past or in the present. Although all Natives suffer from stereotypes, Native women were and are especially romanticized and abused.¹⁹⁰»

D'où l'importance de défaire les préjugés à l'égard de la femme autochtone et valoriser ses atouts ainsi que son rôle indispensable au sein de sa communauté d'appartenance. Quoi de mieux pour s'élever contre les stéréotypes répandus qui affligent cette femme, afin de faire valoir sa présence et augmenter sa visibilité au sein de la communauté autochtone, qu'un membre

¹⁸⁹ Normand, François, *op.cit.*, B1.

¹⁹⁰ Mihesuah, Devon A., *Indigenous American Women: Decolonialization, Empowerment, Activism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003, p. 59.

respecté du patriarcat? Il semble juste dans ce contexte qu'Assiniwi s'élève pour défendre cette femme avec conviction, ce qui a pour effet non seulement de contrer la désinformation très répandue à son égard mais aussi de favoriser en prime la responsabilisation des minorités autochtones.¹⁹¹ Assiniwi l'affirme dès le début du recueil et je me permets de le citer assez longuement afin de capter sa volonté d'agir honorablement envers la femme amérindienne:

En fait, on a dit beaucoup de choses sur la femme autochtone de l'Amérique. On a oublié de dire que la femme autochtone peut, au Canada seulement, appartenir à 77 nations différentes, parler 53 langues tout en faisant partie d'autant de cultures et être nomade, semi-nomade, sédentaire, agricultrice ou cueilleuse. On a oublié de dire qu'elle a été la victime des autorités gouvernementales qui ont promulgué la *Loi sur les Indiens* en y insérant cette clause selon laquelle elle perdait son identité en épousant un Autochtone non inscrit ou un non-Autochtone. (FA 11, 12)

Il est évident que c'est au moyen de la libération de la femme algonquine qu'Assiniwi prévoit la libération de la population autochtone en général. En appuyant la femme dans sa tentative de s'affranchir de son oppression, Assiniwi bouleverse les structures dominantes de colonisation qui cherchent à dominer la femme en la niant. De plus, en prêtant la parole à la femme il jette deux prodigieux jalons: d'une part il valorise la femme aux yeux du patriarcat à l'intérieur de sa communauté d'appartenance, mais plus encore il rejette le système patriarcal imposé par le colonisateur externe et met en valeur ainsi le caractère sacré de sa propre culture amérindienne à l'origine.

Assiniwi s'opposerait alors absolument à cette description de l'Amérindien esquissée par Lee Maracle «... men who, guilt ridden by their own treachery, attack me and accuse me of the very things they are bogged

¹⁹¹ *Idem*, p. 33.

down with.¹⁹²» À mon avis, si son recueil de contes semble dépeindre la femme autochtone à partir de son trait saillant d'infériorité, c'est plutôt pour mettre en lumière la condition déplorable de la femme à l'intérieur de la société amérindienne et il n'est nullement question d'une attaque personnelle sur son caractère soi-disant imparfait. Comme le laisse entendre Mihesuah au sujet des hommes autochtones: «By no means have all Native men absorbed the patriarchal mindset that colonialism brought to the New World. Many Native men refuse to approve of excusing bad behavior by blaming colonialism for dysfunctional gender roles.¹⁹³» Je suis d'avis qu'Assiniwi fait partie de ce groupe d'Amérindiens décrit par Mihesuah, car il bouleverse les idées-reçues de la communauté amérindienne au Québec quand il éclaire et condamne implicitement la condition inexcusable et perdurante de la femme autochtone infériorisée. De cette manière, Assiniwi assume le rôle d'un écrivain engagé¹⁹⁴ car il «...pren[d] une position originale par rapport aux enjeux et aux problématiques de son époque, de son contexte culturel et politique.¹⁹⁵» Prise de position originale parce qu'elle puise sa force dans le fait qu'Assiniwi se concentre entièrement sur la femme autochtone en tant que victime par excellence de la colonisation au lieu de succomber à la tendance naturelle de dénoncer sa propre colonisation et celle de ses compatriotes masculins dans une

¹⁹² Maracle, Lee, *op. cit.*, p. 123.

¹⁹³ Mihesuah, Devon A., *op. cit.*, p. 170.

¹⁹⁴ Sartre, Jean-Paul. *Situations, II. Qu'est-ce que la littérature?* Paris : Gallimard, 1987, p. 73. Selon lui «[l'] écrivain 'engagé' sait que la parole est action : il sait que dévoiler c'est changer et qu'on ne peut dévoiler qu'en projetant de changer.»

¹⁹⁵ Gatti, Maurizio, *op.cit.*, p. 95.

tentative de surmonter sinon se venger de sa propre oppression au moyen du pouvoir de l'écrit.

Dans le premier conte intitulé «Ikwé, moins importante que...», Assiniwi prend soin d'insister sur les habiletés multiples d'Ikwé car il souligne qu'elle «...était habile et prévoyante. Elle pouvait dépecer ces animaux, faire des lanières avec leur chair et la faire sécher pour la conserver longtemps.» (FA 14) Il se met ensuite à l'énumération de ses nombreuses qualités : «Ikwé était rusée et savait dissimuler sa beauté ainsi que celle de ses sœurs afin de ne pas attiser la convoitise de cet ennemi.» (FA 14), «Ikwé était patiente et douce. Elle n'avait pas à se battre contre des ennemis : elle n'en avait pas [...] Ikwé portait cette semence d'Anish-Nah-Bé pendant des lunes pour assurer cette continuation...» (FA 15) Assiniwi met l'accent sur son intelligence quand il révèle qu'elle possède à fond le maniement du feu, une adresse particulièrement utile pendant la saison d'hiver. Ainsi, elle résout un des grands défis auxquels sa communauté doit faire face, celui d'«...empêcher le froid de Bibon, l'hiver, de faire mourir les jeunes enfants laissés sans la protection des mères ainsi que les vieillards dont le sang se desséchait dans leurs veines usées par la succession des cycles de saisons» (FA 17,18), un tour d'adresse considérable.

En définitive, Ikwé tout comme la plupart des femmes amérindiennes refuse catégoriquement d'être brimée sous le biais de l'inégalité des sexes car elle n'ignore pas que c'est grâce à sa contribution personnelle que les savoirs de la communauté amérindienne ont pu avancer; elle lègue ainsi la continuité à

cette communauté et retarde définitivement sa perte.¹⁹⁶ Donc, même si dans le conte «Ikwé, moins importante que...» Anish-Bah-Né, son compagnon de couche, la considère a priori en tant qu'inférieure aux hommes, il est évident qu'Assiniwi a une haute opinion de cette femme puisqu'il démontre que son talent égale sinon dépasse celui de son compagnon masculin à plusieurs reprises dans le recueil, le premier conte n'étant qu'un simple exemple. De cette manière, Assiniwi évoque le passé idyllique du peuple amérindien où la répartition de tâches quotidiennes n'était pas révélatrice d'un parti pris contre les femmes, ce qui fait allusion à une société d'antan plutôt égalitaire. Ainsi, il réussit à présenter de manière frappante la vision autochtone féminine qui «often tend[s] to try and 'recapture its [the tribe's] collective past,' in this case, return to tribalism and traditional gender roles.¹⁹⁷» De plus, dans l'ensemble de ses contes, Assiniwi cherche à libérer la femme autochtone de l'espace discursif patriarcal, choisissant de la dépeindre dans le meilleur de ses aspects et soulignant ses préoccupations principales : l'égalité des sexes («Ikwé, moins importante que...» et «Le miroir»), l'existence de certaines normes culturelles qui exigent sa soumission absolue («L'insoumise»), sa condition perdurante de bouc-émissaire face à l'assimilation au mieux aléatoire dans la société du colonisateur («Prends mon enfant» et «Floréncia était belle»), la difficulté de transmettre l'histoire de la culture amérindienne aux générations suivantes à cause de la dévalorisation des valeurs amérindiennes par le colonisateur et l'omission flagrante de la contribution des peuples amérindiens dans la version

¹⁹⁶ Mihesuah, Devon. A., *op. cit.*, p. 169.

¹⁹⁷ *Idem*, p. 167. Voir la thèse de doctorat de Marilyn Jean Englander citée dans *Indigenous American Women : Decolonialization, Empowerment, Activism*.

officielle de l'histoire (« Le retour aux sources »), et enfin l'impossibilité de réussir le retour aux sources dans un monde où l'autorité de la femme amérindienne est sapée au nom de la modernité («Le retour aux sources»). Il dénonce l'ampleur de la colonisation, tout en choisissant plutôt de mettre en exergue l'avenir bloqué de la femme autochtone et par extension de toute la communauté, parce que l'adoption du système patriarcal élargit définitivement le fossé entre hommes et femmes au sein de la communauté amérindienne en établissant une hiérarchie implicite et une marginalisation de la femme.

2. L'écriture comme exil

L'acte d'écriture s'avère difficile pour le colonisé étant donné qu'il exige un certain degré de solitude. Comme l'affirme Maurizio Gatti, «L'écrivain devient [...] un exilé, un solitaire, parce qu'il entreprend un travail sur lui-même, une recherche dans son monde intérieur et décide de les partager avec le lecteur. Ce travail exige de l'abnégation, de l'isolement et de la discipline...¹⁹⁸» Cela devient problématique si l'on considère que pour que le colonisé puisse surmonter sa condition il doit absolument être capable de chercher à se raccrocher à une solidarité quelconque. Memmi revendique à cet égard que «Pour voir la guérison complète du colonisé, il faut que cesse totalement son aliénation...¹⁹⁹» Comment contrecarrer l'aliénation quand le fait d'écrire prolonge définitivement la solitude de l'écrivain et retarde la cohésion que le colonisé (re)cherche désespérément afin de se libérer? Ajoutons à cela le cas particulier de la femme autochtone colonisée qui en plus de faire face à une

¹⁹⁸ Gatti, Maurizio, *op. cit.*, p. 100 et 101.

¹⁹⁹ Memmi, Albert, *op.cit.*, p. 125.

double colonisation à l'intérieur de sa communauté d'appartenance, doit aussi assumer le lourd poids de la honte coloniale léguée par le colonisateur. La honte cherche à désespérer sa victime en créant une illusion très convaincante d'aliénation, ce qui est rendu possible par le fait qu'elle isole ses victimes les unes des autres à cause de la nécessité de l'occultation qui figure sans exception dans chaque cas.²⁰⁰ Ainsi, la femme dominée est habituée depuis le début de la colonisation à être mise à l'écart de sa société à qui l'on impose l'affect de la honte. Bien que l'acte d'écrire prolonge effectivement cette solitude, il ne faut pas oublier que c'est aussi le seul moyen par lequel l'écrivain peut espérer la cohésion à travers la condamnation de la honte et de l'aliénation qui font partie de l'éducation de la femme autochtone.

3. Écrire dans la langue du colonisateur

Le choix de la langue pour l'écrivain autochtone est d'une importance primordiale, surtout dans le cas de la colonisation où écrire dans la langue du colonisateur pose problème. Même plus, l'auteur qui cherche la libération à travers le pouvoir de l'écrit peut au contraire se retrouver de nouveau dans un espace d'oppression. Albert Memmi souligne à cet égard : «Curieux destin que d'écrire pour un autre peuple que le sien! Plus curieux encore que d'écrire pour les vainqueurs de son peuple!²⁰¹» Toutefois, il est important de noter comme Gatti : «Que ce soit en langue amérindienne, en français ou en édition bilingue, le fait d'écrire, pour les écrivains minoritaires, devient donc un symbole du

²⁰⁰ Bartky, Sandra Lee, *op. cit.*, p. 97.

²⁰¹ Memmi, Albert, *op.cit.*, p. 104.

refus de disparaître et une façon de perpétuer la mémoire.²⁰²» Donc, peu importe la langue dans laquelle elle se communique, l'œuvre littéraire dans le contexte minoritaire symbolise une victoire en soi face aux structures de domination. Elle démontre sa capacité de s'épanouir en dépit de l'oppression qui perpétue la notion d'infériorité pesant sur le peuple autochtone et exigeant sa subordination.

Pour Younes, elle-même née en France, le choix de la langue ne se pose pas puisqu'elle adopte naturellement un français littéraire pour exprimer le défi de grandir dans un pays qui symbolise paradoxalement la liberté. À l'inverse, l'auteure elle-même étouffe au sein de la communauté kabyle retranchée dans sa tradition archaïque malgré le déplacement à l'étranger. Quant à la langue kabyle, Younes admet d'ailleurs dans *Ma mère, ma fille, ma sœur* lors d'un séjour de courte durée en Kabylie que cette langue lui est presque étrangère: «J'avais besoin de toute mon attention pour ne pas perdre le fil de la conversation, qui se déroulait exclusivement en kabyle. Je devais écouter attentivement...» (MFS 50) De plus, comme ses parents sont tous les deux analphabètes, il n'est pas question que l'auteure apprenne à écrire en kabyle. C'est donc tout naturel qu'elle privilégie le français dans son récit. Au contraire d'Assia Djébar qui revendique qu'elle écrit «à force de (se) taire!²⁰³» il ne fait aucun doute que Younes écrit pour échapper à la loi du silence qui règne sur son existence en tant que femme kabyle. Le comble de l'ironie dans cette histoire, c'est que Younes tient son âme de combattante de ses parents qui avaient

²⁰² Gatti, Maurizio, *op. cit.*, p. 118.

²⁰³ Djébar, Assia. *Ces voix qui m'assiègent...en marge de ma francophonie*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1999, p. 25.

ressenti eux aussi le désir ardent de libération pendant l'occupation française lors de la guerre de l'Algérie.²⁰⁴ Ainsi, ce sont ses parents qui auraient dû comprendre le plus sa lutte personnelle pour l'émancipation de la femme étant donné la similitude entre la condition de la femme kabyle à l'intérieur de sa communauté et les conditions d'oppression qu'ils ont vécu sous l'emprise française lors de la colonisation en Algérie. Ce n'est pourtant pas le cas et Younes ne peut pas trouver de réconfort dans l'institution familiale, car les valeurs patriarcales s'infiltrèrent dans l'esprit de chacun de ses membres et anéantit ainsi tout espoir car elles ferment collectivement les yeux sur son oppression. Comme le laisse entendre Younes : «Pour certains de mes frères et de mes sœurs, tout semblait normal, il ne leur serait pas venu à l'idée de remettre en question un ordre établi aussi rigide que celui de la culture berbère; pour moi, il en fut tout autrement.» (MFS 12) Briser ce silence s'avère crucial surtout vis-à-vis de l'expérience de la honte, car ce geste permet à Younes de se lier avec confiance aux femmes comme elle qui ont vécu l'effet destructeur de la honte de façon intime pendant leurs vies. Younes le souligne elle-même dans le mot de l'auteure : «J'ose surtout croire qu'elle [l'histoire qu'elle raconte] pourra aider de nombreuses femmes à trouver leur chemin, à se déculpabiliser, à voir qu'il est possible de faire sa vie malgré le poids des traditions.» (MFS 13) Il me semble donc en reprenant les mots de Gatti que pour Younes adopter la langue française «...représent[e] une défense et même une libération.²⁰⁵» Grâce à cette langue, l'auteure peut toucher un public plus large qui se trouve frappé

²⁰⁴ Turcot, Geneviève, *op.cit.*, p. A18.

²⁰⁵ Gatti, Maurizio, *op. cit.*, p. 114.

d'horreur devant le témoignage de la double colonisation exposé non sans vergogne à travers le récit autobiographique. Par ce récit, Younes peut enfin évoquer la compassion qu'elle n'a jamais pu solliciter si elle s'était contentée du mutisme que sa condition de femme lui conférait au sein de la communauté kabyle. Jusque-là inaccessible, la solidarité devient après la parution de son récit autobiographique un but à la portée de Younes. Comme l'affirme Assia Djébar dans *Ces voix qui m'assiègent... en marge de ma francophonie*, «Un livre terminé, lorsqu'il se met à circuler, ce n'est pas une malédiction, ni une plaie ouverte, non, plutôt une cuirasse, une armure!²⁰⁶» Un grand soulagement, car par la publication de *Ma mère, ma fille, ma sœur* Younes se fait une place au cœur du mouvement pour l'émancipation de la femme et réclame justice avec insistance vis-à-vis de la femme opprimée.

Dans le cas d'Assiniwi, le français est son arme privilégiée, ce qui lui permet de défaire les stéréotypes perpétués par le colonisateur au sujet de l'ensemble des peuples autochtones. Notons à ce propos que son recueil est parsemé de mots amérindiens, ce qui indique quand même une certaine hésitation, voire une résistance devant l'adoption totale de la langue française. Ainsi, Assiniwi ne s'excuse pas du tout d'avoir traduit l'imaginaire amérindien dans la langue qui le met en valeur. De plus, il choisit de publier l'histoire de l'oppression de la femme sous forme d'un recueil de contes, un choix tout à fait naturel pour l'auteur qui se définit en tant que conteur.²⁰⁷ Ainsi *Ikwé, la femme algonquienne* capte l'essence de la culture amérindienne qui privilégie la

²⁰⁶ Djébar, Assia, *op. cit.*, p. 106.

²⁰⁷ Barrière, Caroline. «Le génocide canadien.» *Le Droit*, 9 nov. 1996 : A 34. *Virtual News Library*. NewsCan.com. University of Waterloo Lib. 2 fév. 2008.

tradition orale. Bien qu'Assiniwi choisisse de s'exprimer en français son recueil manifeste donc une certaine spécificité amérindienne.

Néanmoins, c'est en communiquant au moyen de la langue française qu'Assiniwi compte mettre un terme à l'image déformée par le regard du colonisateur qui tend le plus souvent à influencer la fausse image que l'Amérindien a de lui-même.²⁰⁸ Il s'irrite face aux malentendus propagés par les historiens «Les gens nous ont expliqués comme ils nous voyaient à l'époque : des sauvages qui n'avaient qu'un seul but, manger le prochain repas, qui ne pensaient pas au lendemain et qui ne pensaient pas à la forme de gouvernement, alors que c'est complètement faux.» Assiniwi a la conviction que la littérature autochtone dessinera dorénavant un portrait plus fidèle de l'Amérindien «De plus en plus, la littérature autochtone va donner une image différente de ce que sont les autochtones.²⁰⁹» Par ailleurs, Maurizio Gatti met l'accent sur les contraintes auxquelles les écrivains amérindiens sont soumis lorsqu'ils optent d'écrire dans leur langue maternelle : «Publier dans sa langue maternelle, c'est se condamner à rejoindre un lectorat très restreint parce que les usagers ne sont pas nombreux et que les Amérindiens lisent peu, en français comme dans leur langue maternelle.²¹⁰» De cette manière, afin de s'assurer qu'il réfute de façon appropriée les préjugés erronés du colonisateur, Assiniwi doit d'abord être capable de contester cette méprise dans la langue même du colonisateur, à savoir la langue française, pour ensuite déconstruire les préjugés répandus par les Amérindiens eux-mêmes.

²⁰⁸ Memmi, Albert, *op. cit.*, p. 88.

²⁰⁹ Normand, François, *op. cit.*, p. B1

²¹⁰ Gatti, Maurizio, *op.cit.*, p. 111.

4. L'effet de la honte dans l'écriture

Puisque la honte fait partie de la réalité quotidienne de la femme autochtone, il va de soi qu'esquisser un portrait fidèle de cette femme qui défera les préjugés répandus à son égard mettra en lumière la honte qui fait partie de son lot quotidien. Il est intéressant de noter qu'il existe un lien entre l'écriture qui met en évidence l'affect de la honte et l'expérience de la honte ressentie par le lecteur. Il est certain qu'écrire sa honte aura un effet cathartique, voire thérapeutique pour l'auteur qui dévoile dans les détails les plus intimes l'expérience qui lui pèse lourd au cœur. Comme le soulignent Joseph Adamson et Hilary Anne Clark, «...the writer seeks, through his or her capacity to communicate, nothing short of the surmounting of shame in its destructive aspects.²¹¹» Cependant, au fur et à mesure que l'auteur se confie au lecteur, ce dernier éprouve une gêne grandissante devant cet aveu de honte qui apparaît petit à petit dans l'intrigue. Le lecteur passe alors de la plus grande objectivité à une impartialité involontaire, car une fois au courant de cette honte, il devient malgré lui absorbé par elle et risque ainsi d'être consommé par cet affect dévorant. J. Brooks Bouson parle de la honte qu'éprouve le lecteur : «...just as exposed individuals feel shame, so the observer can experience shame if they have "seen too much" or "intruded too deeply into the hidden."²¹²» C'est peut-être pour cette raison que Jeffrey Berman fait référence à la honte quand il en appelle à «l'émotion la plus indescriptible» et lorsqu'il précise que

²¹¹ Adamson, Joseph et Hilary Anne Clark, *op. cit.*, p. 29.

²¹² Bouson, J. Brooks, *op.cit.*, p. 20.

«...démasquer la honte» est comparable selon lui à «exprimer l'inexprimable».

213

Dans le cas de Younes, la capacité d'évoquer un fort sentiment de honte est liée au fait que le lecteur est positionné comme voyeur devant l'expérience intime de la honte telle qu'elle est vécue par l'auteure, ce qui peut susciter deux réactions aux antipodes l'une de l'autre. Si le lecteur est compréhensif envers la protagoniste kabyle, Younes aura fait son jeu de la qualité la plus nuisible de la honte, notamment sa facilité à se répandre, pour tirer parti de cet affect négatif, car dans ce cas elle le convertit en avantage. D'un côté, mettre sa confiance dans le lecteur pourrait évoquer une empathie étonnante qui unirait le lecteur et l'auteur à travers une compassion et une compréhension sous-jacentes à l'humanité. Selon J. Brooks Bouson, le rôle des lecteurs dans le cas idéal est de servir de témoins compatissants: «...understanding witnesses or the supportive community of listeners who help begin the process of healing shame...²¹⁴» De cette manière, il est évident que Younes fait un acte de foi quand elle s'en remet au lecteur en ce qui concerne ses expériences les plus épouvantables, alors qu'elle cherche un certain appui auprès d'eux qu'elle ne peut pas être sûre de susciter a priori. Adamson et Clark exposent en détail la difficulté inhérente à dévoiler l'affect de la honte et l'importance cruciale de l'engagement du lecteur dans ce dévoilement :

Shame, which is the painful feeling of exposed vulnerability,
has a particularly interesting relationship to writing [...] writing is

²¹³ Berman, Jeffrey. «Unmasking Shame in an Expository Writing Course.» *Scenes of Shame : Psychoanalysis, Shame, and Writing*, je traduis, p. 240.

²¹⁴ Bouson, J. Brooks, *op. cit.*, p. 20.

potentially an act of the most dangerous exposure [...] But writing, precisely because it allows one to hide and reveal oneself at the same time, also allows intimacy and trust to be established with another or others, perhaps, in a way that no other situation provides [...] The writer seeks some degree of display, even when she is in hiding, and must be able to trust in an audience, in the willingness of others to see her as she is without undue fear of overexposure or invasion or rejection.²¹⁵

Nous reprenons ainsi l'idée suggérée antérieurement que c'est l'acte d'écrire sa honte qui peut sauver l'auteure en même temps que la protagoniste et la narratrice du récit, car c'est un moyen par lequel l'auteure peut créer un lien qui unit les lecteurs à travers la confiance et l'intimité.²¹⁶

De l'autre côté, la honte de l'auteur pourrait également engouffrer le lecteur et ainsi provoquer cette forte nécessité d'occulter qui va de pair avec l'expérience de la honte. Dans ce cas, la honte mettra fin à la prise de parole éventuelle du lecteur qui fermera ainsi les yeux sur la honte de la protagoniste. Ce faisant, il démontre la puissance de l'affect de la honte qui interrompt ainsi le moindre progrès quant à l'évolution de la cause féminine dans les sociétés mêmes qui dépendent en grande partie de la honte pour assurer une conformité aux normes culturelles. Comment le lecteur peut-il donc contrecarrer l'ignorance qui existe au sein de la société dans son ensemble sur cet affect longtemps négligé si lui aussi succombe à l'emprise de celui-ci? Ajoutons à cela que, dans le cas de Younes, il est nettement plus difficile pour le lecteur de se distancier de la honte de la protagoniste étant donné qu'il s'agit d'un récit autobiographique, ce qui veut dire que le portrait de la honte esquissé par

²¹⁵ Adamson, Joseph et Hilary Anne Clark, *op. cit.*, p. 28.

²¹⁶ Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris : Seuil, 1975, p. 15.

Younes est non seulement fidèle à sa réalité personnelle mais aussi honnête en ce qui concerne les répercussions de cette honte sur l'exaucement de son destin. Younes révèle lors d'un entretien qu'elle a «décidé d'aller à l'essentiel et d'épurer le texte» de sa «charge émotive²¹⁷», ce qui peut avoir pour effet d'atténuer la honte ressentie par le lecteur qui est ainsi épargné de l'ampleur de cette expérience. Toutefois, n'oublions pas qu'il s'agit tout de même d'un « [r]écit rétrospectif...qu'une personne réelle fait de sa propre existence...²¹⁸»

Puisque le genre autobiographique exige en quelque sorte que le récit raconté par Younes soit fidèle au parcours personnel de l'auteure, j'imagine que le lecteur moyen sera d'une grande sensibilité devant son ouvrage dans la mesure où les nombreuses scènes qui mettent en évidence la nature épouvantable de la honte sont décrites avec une honnêteté viscérale que seule l'auteure elle-même pourrait démontrer avec exactitude à force de l'avoir vécu, une honte apprise à ses dépens. Ainsi, il n'est pas question de se tenir à bonne distance de l'intrigue de *Ma mère, ma fille, ma sœur* ; on est tout de suite impliqué dans l'affaire; en lisant le récit autobiographique, nous devenons complices de cette honte si on ne fait rien pour la dénoncer. Comme l'exprime le proverbe «Qui ne dit mot consent», le manque de réaction de notre part ne peut que signaler l'indifférence vis-à-vis de la situation de la femme brimée à l'intérieur d'une société où elle assume le rôle de victime. Face à la perspective d'indifférence à quoi bon si les lecteurs à qui cet aveu de honte est destiné gardent le silence au sujet de la double colonisation de la femme? À quoi sert la lecture si ceux qui peuvent se

²¹⁷ Turcot, Geneviève, *op.cit.*, p. A18.

²¹⁸ Lejeune, Philippe, *op.cit.*, p. 14.

permettre de dénoncer ce vécu honteux restent muets quant à la condition déplorable de la femme au sein de certaines sociétés colonisées?

Quand Bernard Assiniwi entreprend l'écriture du recueil de contes *Ikwé, la femme algonquienne*, il se positionne obligatoirement en tant que voyeur, observant la honte que subie la femme amérindienne sans pourtant être lui-même sujet à cet affect, pour la simple raison qu'il n'appartient pas au sexe féminin. Étant donné son statut au sein du patriarcat, il n'est qu'un spectateur dans l'épreuve de la honte vécue par la femme au sein de la communauté amérindienne au Québec. Il est crucial pourtant de noter qu'Assiniwi en tant que spectateur aurait très bien pu, comme l'ont fait de nombreux membres du patriarcat, observer en silence la vicissitude de la vie quotidienne de la femme algonquienne qui assume depuis la colonisation le rôle de bouc émissaire au sein de sa communauté d'appartenance. Cependant, Assiniwi ne se contente pas d'être un simple observateur, ce qui est évident au fur et à mesure que l'on avance dans *Ikwé, la femme algonquienne*, un recueil consacré dans sa totalité à la femme et qui sert à cette fin comme un plaidoyer à la cause féminine autochtone. La honte ressentie par le lecteur est considérablement atténuée dans ce cas, car bien qu'Assiniwi dénonce l'infériorité et la marginalisation continuelle de la femme il n'est pas évident à première vue qu'il s'agit de la honte. Cela est peut-être dû au fait qu'Assiniwi privilégie le conte comme moyen de communiquer cette expérience au lecteur, ce qui atténue sans doute l'envergure du sujet mais non pas sa profondeur. Par exemple, dans «Ikwé, moins importante que...» le premier conte du recueil Assiniwi esquisse les

raisons pour lesquelles Ikwé est considérée inférieure à l'homme mais il n'approfondit pas du tout l'impact de cette stigmatisation sur son identité. Il revient donc au lecteur de lire entre les lignes pour déduire les implications véritables de cette stigmatisation sur l'identité globale de la femme autochtone et pour comprendre jusqu'à quel point la honte est impliquée dans sa vie de tous les jours.

Comme l'a fait remarquer Maurizio Gatti, «La collaboration entre écrivains des littératures mineures est une force pour accéder à l'existence littéraire et sortir de l'invisibilité.²¹⁹» Lorsque Assiniwi et Younes entreprennent d'écrire afin d'expié la femme autochtone de la honte, ils insistent sur l'importance de la prise de parole pour dénoncer l'assujettissement de la femme autochtone aux structures mêmes d'oppression qui marquent les auteurs eux-mêmes si profondément. De cette manière, ils démontrent un courage exemplaire devant l'oppression de la femme autochtone et prouvent qu'ils n'auront pas le moindre scrupule à prendre position contre la domination et la honte qui envahissent son espace intime. De cette manière leurs ouvrages respectifs peuvent aider les femmes opprimées à s'assumer. Dans *Ma mère, ma fille, ma sœur* et *Ikwé, la femme algonquienne*, Younes et Assiniwi communiquent le message poignant à toute femme colonisée qu'en dépit des brimades qu'elle doit affronter quotidiennement, il y a un moyen de s'en sortir et de s'affranchir de son oppression à travers la solidarité, la résistance et la prise de parole. La femme opprimée doit réclamer haut et fort ce qu'elle ressent au plus profond d'elle-même, plus précisément qu'elle ne *mérite* pas sa honte ni

²¹⁹ Gatti, Maurizio, *op. cit.*, p. 178.

son infériorité ni sa domination. Si elle ne prend pas la parole pendant sa vie il se peut qu'elle ne verra pas le jour de son émancipation de son vivant. Pire encore, elle soutiendra par son mutisme la domination qui règne à l'intérieur de sa communauté puisqu'elle ne la condamnera pas, une responsabilité qu'elle devra ainsi porter pour la vie. De même, chaque membre privilégié du patriarcat qui détourne les yeux de la preuve manifeste de l'oppression des femmes soutient le mutisme et l'invisibilité qui recouvrent et risquent de recouvrir pour des années à venir l'existence des femmes dominées, et c'est là un poids considérable à porter.

Conclusion

Dans son livre *I am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism* Lee Maracle revendique avec conviction cette affirmation étonnante: «Pointing fingers at the oppression of women elsewhere changes not a damn thing for women here.²²⁰» Pourtant, ce défaitisme me semble contestable, puisque nous ne pouvons nier l'importance de susciter une plus vive sensibilisation dans le grand public en vue d'attirer une attention particulière sur la condition de la femme opprimée dans toute société, surtout si l'on considère avec la théorie féministe que l'oppression est à la base de l'existence féminine.²²¹ Le fait de se rendre compte de l'oppression qui marque la femme dans une société déterminée peut donc dessiller les yeux sur son oppression dans bien d'autres sociétés, ce qui me semble a priori le résultat inévitable.

D'ailleurs, une fois semée dans l'esprit des individus, la conscience de l'oppression comporte un intérêt particulier en ce qui concerne les populations autochtones dominées. Tout d'abord, elle implique nécessairement une compréhension du profond schisme qui partage la société entre deux extrémités d'une hiérarchie absolue au sommet de laquelle on trouve le dominant qui possède le discours du pouvoir, et à l'extrême bas de laquelle se trouve le dominé qui prend parole à partir de la marge où il est confiné. Ce qui est plus crucial encore, c'est l'impossibilité de revenir sur cette conscience de l'oppression une fois qu'elle est formée dans l'esprit de l'individu. Grâce à une sensibilité exacerbée, il va de soi que cet individu s'identifiera dorénavant aux

²²⁰ Maracle, Lee, *op. cit.*, p. 30.

²²¹ Bartky, Sandra Lee. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge, 1990.

peuples dominés et se fera le champion de la visibilité de ces populations marginalisées, car comment rester indifférent devant une injustice patente quand on est au courant du fait qu'elle existe? Je ne prétends pas toutefois que ce bouleversement de perspective atteindra la société dans sa totalité, puisque il y aura sans doute toujours ceux qui sous-estiment la validité de cette domination, tant ils sont aveuglés par la perspective du centre qu'ils n'arrivent pas à voir la démarcation de plus en plus évidente qui privilégie ce centre et défavorise la périphérie en tant qu'espace par excellence des populations minorisées. Néanmoins, l'important reste l'ouverture de l'esprit cultivée par une telle lumière sur l'oppression qui cherche par-dessus tout à remettre en question la notion d'une société égalitaire, car il est infiniment clair qu'il existe une scission transparente dans la société et causée par cette hiérarchie. En effet, nous sommes loin ici d'être l'illustration parfaite de la société juste.

Afin d'éveiller la conscience de l'oppression de la femme j'ai choisi de mettre en évidence un exemple exacerbé de sa domination, ce qui pouvait mettre en lumière la réalité affective d'une oppression de longue date dans la psyché de la femme autochtone. La présente étude sur la femme amérindienne au Québec et sur la femme kabyle en Afrique du Nord s'est donc inscrite dans la nécessité de dénoncer la condition déplorable de la femme autochtone, découlant naturellement de la prise de conscience de sa marginalisation perpétuelle. Pour ce faire, j'ai voulu d'abord mettre en valeur le canevas de la double colonisation sur lequel la honte impose le silence.

D’où l’importance de dévoiler une fois pour toutes cette honte, car une fois repérée, elle devient facilement reconnaissable comme la pierre angulaire de la réalité quotidienne des femmes autochtones. Sur la toile de fond d’une double colonisation, cette expérience de la honte chez la femme autochtone découle de la méprise (et du mépris) qui caractérise le regard du colonisateur pour qui la femme autochtone apparaît comme l’être inférieur par excellence. Celle-ci est donc soumise à une surveillance constante de ceux qui sont prêts à la dénoncer devant la société entière, si elle suit son inclination naturelle à remettre en question la supériorité du colonisateur. Si elle essaie de se débarrasser de ce stigma, elle sera rappelée au fait qu’elle n’atteint pas l’image idéale de la femme présentée par sa culture, ce qui lui dicte qu’elle doit assumer la carence inhérente à son sexe.²²² Dans de nombreux cas, la femme autochtone s’approprie les standards culturels et pire les intériorise, ce qui met un terme à toute tentative de libération et renforce le cercle vicieux de l’infériorité qui garde cette femme dans un état de subordination permanente.

L’originalité des deux ouvrages sélectionnés, *Ikwé, la femme algonquienne* et *Ma mère, ma fille, ma sœur* puise dans le fait que les deux protagonistes réussissent à briser ce cercle grâce à leur capacité d’extérioriser la honte associée au sexe féminin depuis des générations. C’est donc ce désir ardent chez les deux protagonistes, né d’une contestation de leur statut de dominée, qui ébranle les structures d’oppression et leur permet enfin de surmonter l’oppression. À partir du moment où le colonisé n’accepte plus son

²²² Memmi, Albert, *op. cit.*, p. 105-109.

infériorité, la hiérarchie qui met une distance infranchissable entre le colonisé et le colonisateur devient difficile à légitimer.

Le fait que les deux auteurs aient choisi d'écrire l'expérience de la honte telle qu'elle est vécue par la femme autochtone fait obstacle à cette honte même, car elle ne peut plus se répandre sous couvert de l'invisibilité. Écrire la honte, c'est partager leurs expériences intimes de cette répudiation de soi, qu'elle soit une expérience inspirée d'un vécu personnel comme dans le cas de Younes ou bien d'une expérience observée comme dans le cas d'Assiniwi. L'acte d'écrire cette honte aide les auteurs à se purger définitivement de cet affect nuisible et donc assume une fonction cathartique. De plus, l'écriture peut éventuellement aider un nombre indéfini de femmes dominées à l'intérieur de diverses cultures à prendre la parole pour dénoncer leur condition selon l'exemple d'Assiniwi et de Younes. De plus, puisque ces deux ouvrages accordent une grande importance à l'affect de la honte, en atténuer la présence semble de plus en plus à la portée de la femme opprimée, car il se crée une sorte de réseau de solidarité entre le lecteur et l'auteur où le second peut servir de modèle compréhensif envers la femme dominée.

Au-delà de la honte qui a un profond effet sur la psyché de la femme autochtone, il est crucial de mettre en valeur l'injustice culturelle à laquelle ces populations minorisées doivent faire face quotidiennement. C'est d'ailleurs cette même injustice qui est soulevée par Assiniwi et Younes à travers leurs ouvrages respectifs *Ikwé, la femme algonquienne* et *Ma mère, ma fille, ma sœur*. Nancy Fraser dans son livre *Justice Interruptus : Critical Reflections on the*

« *Postsocialist* » *Condition* esquisse les trois axes de cette injustice culturelle : « Cultural domination (subjection to alien standards of judgment), Non-recognition (subjection to cultural invisibility), Disrespect (routine subjection to malign stereotypes and disparagements) ²²³ » Il est important de noter qu'à travers leur mise en valeur de la femme autochtone, Assiniwi et Younes abordent chacune de ces trois catégories d'injustice esquissées par Fraser. Puisqu'ils écrivent à partir de deux perspectives exceptionnelles de l'éventail autochtone, ils mettent l'accent sur la diversité de l'autochtonie au féminin tout en dénonçant l'invisibilité qui recouvre son existence. De plus, ils démythifient les préjugés qui ont tendance à homogénéiser son pluralisme, et nient l'intérêt des standards culturels profondément influencés par les valeurs du colonisateur qui découlent d'un complexe de supériorité et réduit la femme à une qualité négative que le colonisateur prétend indissociable de sa nature.

Étant donné que la femme autochtone est exclue du discours hégémonique en raison de sa subalternité²²⁴, je ne peux pas assez insister sur l'importance de la prise de parole d'Assiniwi et de Younes faisant dès lors contrepois à ce discours pour donner une vision plus représentative de sa condition. Il est vrai que pour pouvoir échapper à sa subalternité le sujet autochtone, dans ce cas la femme, doit carrément retrouver sa propre voix afin de contredire le discours du colonisateur empreint de préjugés. Ainsi, prétendre

²²³ Le livre de Nancy Fraser est cité dans Lovell, Terry, ed. *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice : Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*, New York : Routledge, 2007, p. 67.

²²⁴ Dans un essai qui a lui valu une renommée mondiale «Can the Subaltern Speak?» Gayatri Chakravorty Spivak affirme que le subalterne n'a pas de voix propre à lui-même. Sa définition du subalterne est celle d'une personne qui n'a pas accès au discours hégémonique et donc n'a pas la capacité de se faire entendre par le simple fait de son exclusion. L'essai de Spivak est cité dans Lovell, Terry, ed. *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice : Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. New York : Routledge, 2007, p. 75.

parler au nom de la femme autochtone serait une prétention de taille dans la mesure où les conditions de subalternité ne forment pas un fonds commun. Cependant, il est crucial de faire valoir cette voix que l'on entend très rarement pour ne pas dire jamais. Ainsi, le soutien des membres qui ont un accès direct au discours hégémonique attirera l'attention de tous sur la condition déplorable de la femme autochtone et rendra cette femme plus visible que jamais. C'est seulement à partir de cette visibilité que la femme opprimée peut avoir bon espoir d'enfin sortir de l'emprisonnement psychique auquel elle a été assujettie pendant sa vie. Au contraire, ne pas prendre position contre la domination exacerbée de la femme autochtone démontre une dénégation préoccupante devant l'existence du discours dominant et, pire, une tentative de réduire la justice à un simple concept plutôt qu'à une réalité de fait.

Bibliographie

Corpus

Assiniwi, Bernard. *Ikwé la femme algonquine*. Hull : Éditions Vents d'Ouest, 1998.

Younes, Mila. *Ma mère, ma fille, ma sœur*. Ottawa : Éditions David, 2003.

La honte et la culpabilité

Adamson, Joseph, and Hilary Anne Clark. *Scenes of Shame : Psychoanalysis, Shame, and Writing*. Albany : State University of New York Press, 1999.

Bartky, Sandra Lee. *Femininity and Domination : Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge, 1990.

Benedict, Ruth. *Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1946.

Biddle, Jennifer. « Shame » *Australian Feminist Studies*, 12:26 (1997).

Bouson, J. Brooks. *Quiet as it's Kept : Shame, Trauma, and Race in the Novels of Toni Morrison*. Albany: State University of New York Press, 2000.

Broucek, Francis J. *Shame and the Self*. New York: Guilford, 1991.

Constable, Liz. «Introduction-States of Shame. » *L'Esprit créateur*. 1999: 3-12.

Creighton, Millie R. «Revisiting Shame and Guilt Cultures: A Forty-Year Pilgrimage. » *Ethos* 18.3 (1990): 18 nov 2007. *JSTOR*. University of Waterloo Library <<http://links.jstor.org/sici?sici=0091-2131%28199009%2918%3A3%3C279%3ARSAGCA%3E2.0.CO%3B2-C>>.

Gilbert, Paul, and Bernice Andrews. *Shame : Interpersonal Behavior, Psychopathology, and Culture*. New York ; Oxford: Oxford University Press, 1998.

Hiebert, Paul G. *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1985

Kaufman, Gershen. *The Psychology of Shame*. New York: Springer Publishing Company Inc, 1989.

Lewis, Helen Block. *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press, 1971.

Lewis, Michael. *Shame : The Exposed Self*. New York: Free Press, 1992.

Lynd, Helen Merrell. *On Shame and the Search for Identity*. London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

Miller, Susan. *Shame Experience*. [Bergenfield, N.J.]: Analytic Press, 1985.

Probyn, Elspeth. *Blush: Faces of Shame*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2005.

Piers, Gerhart, and Milton B. Singer. *Shame and Guilt, a Psychoanalytic and a Cultural Study by Gerhart Piers and Milton B. Singer*. Springfield : Charles C. Thomas, 1953.

Sartre, Jean-Paul. *L'Être et le néant; essai d'ontologie phénoménologique*. 50e éd. Paris: Gallimard, 1943.

Tangney, June Price, and Kurt W. Fischer. *Self-Conscious Emotions : The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*. New York: Guilford Press, 1995.

Tomkins, Silvan. *Affect, Imagery, Consciousness*. Vol 2: The Negative Affects. New York: Springer, 1963.

West, Cornel. *Race Matters*. New York: Beacon Press, 1993; Vintage Books Edition, 1994.

Wurmser, Léon. *The Mask of Shame*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1981.

Ouvrages généraux

Assiniwi, Bernard et Isabelle Myre. *ANISH-NAH-BE: contes adultes du pays algonkin*. Montréal : Éditions Leméac Inc., 1971.

Boudreau, Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec : oralité et écriture*. Montréal: L'Hexagone, 1993.

Djebar, Assia. *Ces voix qui m'assiègent...en marge de ma francophonie*. Montréal : Les Presses de l'Université de Montréal, 1999.

Dumont, Fernand. *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et mémoire*. Montréal : Les Éditions Hurtubise, 1969.

- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo : Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. Trans. James Strachey. London: Routledge & Kegan Paul, 1950.
- Lejeune, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris : Seuil, 1975.
- Lovell, Terry, ed. *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice : Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. New York : Routledge, 2007.
- Nepveu, Pierre. *Intérieurs du Nouveau Monde*. Montréal : Les Éditions du Boréal, 1998.
- Noël, Lise. *L'intolérance: une problématique générale*. Montréal : Les Éditions du Boréal, 1989.
- Paré, François. « Les notions de diaspora et de culture minoritaire ». Notes de cours. FR 473 Aspects of French Canada. Département d'études françaises, University of Waterloo. 24 sept. 2004
- . *Théories de la fragilité*. Ottawa: Le Nordir, 1994.
- Sartre, Jean-Paul. *Situations, II. Qu'est-ce que la littérature?* Paris : Gallimard, 1987.

Les critiques culturels

La culture amérindienne

- Allen, Paula Gunn. *Sacred Hoop : Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press, 1986.
- Barrière, Caroline. « Le génocide canadien. » *Le Droit* 9 nov. 1996 : A 34. *Virtual News Library*. NewsCan.com. University of Waterloo Lib. 2 fév. 2008.
- Emberley, Julia. *Thresholds of Difference : Feminist Critique, Native Women's Writings, Postcolonial Theory*. Toronto: University of Toronto Press, 1993.
- Gatti, Maurizio et Introduction par François Paré. *Être écrivain amérindien au Québec : indianité et création littéraire*. Montréal: Hurtubise HMH, 2006.
- Joanisse, Marc-André. «Les fausses plumes. » *Le Droit* 17 fév. 1994: 40. *Virtual News Library*. NewsCan.com. University of Waterloo Lib. 2 fév. 2008.
- Laghzaoui, Ghizlane. « L'enjeu identitaire de la femme dans *Ikwé, la femme algonquienne* de Bernard Assiniwi. » Communication présentée au

colloque de la francophonie en Amérique : Quatre siècles d'échanges
Europe-Afrique Amérique, Université Laval, 28 mai 2003.

Lavell, Jeannette Corbiere, and D. Meme (Dawn Meme) Lavell-Harvard.
«*Until our Hearts are on the Ground*» : *Aboriginal Mothering, Oppression,
Resistance and Rebirth*. Toronto: Demeter Press, 2006.

Maracle, Lee. *I Am Woman : A Native Perspective on Sociology and Feminism*.
Vancouver: Press Gang Publishers, 1996.

Miller, Christine, and Patricia Marie Chuchryk. *Women of the First Nations :
Power, Wisdom, and Strength*. Winnipeg: University of Manitoba Press,
1997.

Mihesuah, Devon A. *Indigenous American Women:Decolonialization,
Empowerment, Activism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2003.

Normand, François. « Bernard Assiniwi : Détective du passé. » *Le Devoir* 9 juin
1997 :B1. *Virtual News Library*. NewsCan.com. University of Waterloo
Lib. 2 fév. 2008.

Richer, Jocelyne. « Spécialiste des questions autochtones. » *Le Devoir* 5 sept.
2000 : A3. *Virtual News Library*. NewsCan.com. University of Waterloo
Lib. 2 fév. 2008.

Saint-Laurent, Sylvain. «Les proches saluent un guerrier des mots. Un dernier
hommage pour Bernard Assiniwi. » *Le Droit* 11 sept. 2000 : 4. *Virtual
News Library*. NewsCan.com. University of Waterloo Lib. 2 fév. 2008.

La culture kabyle

Accad, Evelyne. *Veil of Shame : The Role of Women in the Contemporary
Fiction of North Africa and the Arab World*. Sherbrooke: Éditions Naaman,
1978.

Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études
d'ethnologie kabyle*. Genève (Paris) : Droz, 1972.

Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. 5e éd. Paris: Présence Africaine,
1955.

Fanon, Frantz. *Sociologie d'une révolution; l'an V de la révolution algérienne*.
2e éd. Paris: F. Maspero, 1968.

Khellil, Mohand. *Exil kabyle : essai d'analyse du vécu des migrants*. Paris:
L'Harmattan, 1979.

Mehenni, Ferhat. *Algérie : La question kabyle*. Paris : Éditions Michalon, 2004.

Memmi, Albert. *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur, et d'une préface de Jean-Paul Sartre, suivi de Les Canadiens Français sont-ils des colonisés?*. Ed. rev. et corr. par l'auteur ed. [Montréal] L'Étincelle, 1972.

Turcot, Geneviève. « Entre la culture d'origine et les valeurs du pays d'accueil. » *Le Droit* 29 nov. 2003: A18. *Virtual News Library*. NewsCan.com. University of Waterloo Lib. 2 fév. 2008.

Yacine-Titouh, Tassadit. *Si tu m'aimes, guéris-moi : études d'ethnologie des affects en Kabylie*. Paris: Maison des sciences de l'homme, 2006.