

Défense et illustration du *mitchif* dans la littérature de l'Ouest canadien

par

Pamela V. Sing
Faculté Saint-Jean (University of Alberta)
Edmonton (Alberta)

RÉSUMÉ

L'étude de la littérature d'expression française de l'Ouest canadien révèle l'importance du Franco-Métis pour l'imaginaire, et ce, depuis le premier roman signé par Maurice Constantin-Weyer en 1921. En revanche, si, jadis, les écrivains métis d'héritage francophone écrivaient en français, actuellement, non seulement tendent-ils à s'exprimer presque exclusivement en anglais, mais aussi, peu d'entre eux se réfèrent à leur héritage francophone. S'agit-il là d'une conséquence de la détérioration dans les rapports entre les Franco-Canadiens et les Franco-Métis? Dans le but de déceler ce que la littérature en dit, nous allons étudier un corpus consistant dans des ouvrages qui, mettant en scène des personnages métis, permettent de caractériser différentes représentations des rapports entre les cultures franco-canadienne «blanche» et franco-métisse. Postulant un lien entre l'importance attribuée au parler franco-métis et la volonté de concevoir une francophonie hétérogène et plurivocale, nous examinerons la textualisation de la langue et de la culture métisses en premier lieu chez des auteurs franco-canadiens non métis et, en second lieu, chez deux auteurs métis, Guillaume Charette et Maria Campbell. Présentées dans un ordre chronologique, les œuvres littéraires du corpus examiné se voudraient ainsi un témoignage d'un processus ayant abouti à l'anglicisation de la littérature métisse.

ABSTRACT

Since the publication of Maurice Constantin-Weyer's first novel in 1921, Franco-Canadian literature in the

West has attested to the importance of the imaginary *Métis* of French heritage. However, if, during the 1970s, Western Canadian *Métis* of French heritage wrote and published texts in French, today's authors write almost exclusively in English, and moreover, refer but rarely to their French-Canadian past. Is it a question of deteriorating relationships between the French-Canadian and French-*Métis* cultures? With the intention of determining what literature has to say about the issue, we will study a corpus of works that represent *Métis* characters and relations between "white" Franco-Canadian and Franco-*Métis* cultures. Hypothesizing a link between the importance attributed to the Franco-*Métis* language and the intention of imagining a heterogeneous and plurivocal French-speaking community, we will analyze the treatment of *Métis* language and culture first in works by non-*Métis* Franco-Canadian writers, then in works by two *Métis* writers, Guillaume Charette and Maria Campbell. Presented chronologically, the works examined here document a process that culminated in the anglicizing of *Métis* literature.

Au sujet des écrivains francophones, Lise Gauvin souligne que le contact continu avec une multitude de langues, notamment celle de la majorité, signifie que la langue pour eux «n'est pas un acquis mais plutôt le lieu de constantes mutations et modifications» (Gauvin, 2001, p. 101). Dans cette perspective, seule une pensée utopique permettrait à ces écrivains d'imaginer la langue en termes de fixité, de pureté ou d'unilinguisme: le fait d'écrire au sein d'une communauté linguistico-culturelle au caractère hybride devrait obliger à concevoir des stratégies de textualisation discursive aptes à évoquer ce contexte. Mikhaïl Bakhtine souligne en effet la relation dialogique entre le langage du roman et le plurilinguisme ambiant: «toutes les voix socio-idéologiques de l'époque, autrement dit, tous les langages tant soit peu importants de leur temps» doivent être représentées dans le genre romanesque (Bakhtine, 1978, p. 212, 223).

Il en découle, à l'égard de l'écriture en prose de l'Ouest canadien, la possibilité de conclure à un corpus polylinguistique particulièrement riche: le territoire n'ayant jamais été unilingue, sa représentation littéraire devrait affirmer un tant soit peu sa polysémie sociale «réelle».

Rappelons de manière schématique l'évolution linguistico-historique de l'Ouest: avant l'arrivée des premiers arrivants non autochtones, «la» langue des Prairies consistait dans différents parlers, chacun appartenant à l'un des nombreux groupes autochtones; l'arrivée des premiers non autochtones, des Métis francophones et polyglottes, signifiait une plus grande complexification d'un espace déjà multilingue; aussi les colons arrivés du Québec, de Belgique, de France ou d'autres espaces francophones devaient-ils d'emblée faire face à une diversité de dialectes et d'idiomes; l'arrivée subséquente de colons anglophones destinés à devenir majoritaires contaminait définitivement la trame linguistique, et ce, même si les anglophones et allophones anglophiles pratiquaient à leur façon la francophilie, et les francophones, à leur façon, l'anglophilie.

Il s'avère en effet que l'Ouest francophone a produit des ouvrages qui tiennent compte de la polysémie sociale, c'est-à-dire qui textualisent non seulement plusieurs niveaux de langue, mais aussi plusieurs langues différentes. La critique littéraire tendant à se limiter à l'étude de la cohabitation du français et de l'anglais (Sing, 2001a, Dansereau, 2000), c'est-à-dire des deux langues «officielles», il nous incombe de demander ce qu'il en est de l'inscription d'autres altérités linguistico-culturelles, tels les autochtones et les Franco-Métis. Dans son étude sur l'hétérolinguisme au Québec du XIX^e siècle, Rainier Grutman affirme que, malgré la valorisation rhétorique attribuée aux parlers autochtones dans toutes les littératures du Nouveau Monde à l'époque, d'une part, il n'en était rien en pratique puisque les intellectuels n'apprenaient pas ces langues; d'autre part, certains intellectuels, tel l'abbé Casgrain, ont «affiché un tel mépris à l'endroit des "sauvages" et de leur civilisation, qu'on comprend sans peine pourquoi les idiomes amérindiens ont été systématiquement écartés du répertoire des littératures d'Amérique» (Grutman, 1996, p. 46). Dans le domaine littéraire de l'Ouest canadien, toutefois, les choses se passent autrement: l'imaginaire romanesque tendant à inscrire une présence métisse, un certain nombre d'écrivains tentent de textualiser la voix et la langue métisses. Sur une dizaine d'écrivains de notre connaissance ayant publié en français depuis 1920, à peu près le tiers dote un personnage métis d'une certaine réalité socio-linguistique ou psycho-

linguistique plutôt que d'une fonction symbolique. Cette constatation ayant provoqué la question de savoir ce qu'il en est de la représentation chez les écrivains métis de la partie francophone de leur héritage, nous avons déterminé qu'il y a une trentaine d'années, la langue et la culture franco-canadiennes voisinaient avec la langue et la culture franco-métisses dans un certain nombre d'ouvrages franco-métis. Aujourd'hui, cependant, si la communauté métisse de l'Ouest canadien déploie des efforts pour conserver et rénover son patrimoine linguistico-culturel, peu de ses écrivains se réfèrent à la partie francophone de leur héritage: sur une dizaine, dont tous écrivent en anglais, cinq s'y réfèrent, et seulement indirectement ou en passant. En outre, l'unique ouvrage contemporain qui se soucie de réactualiser la langue franco-métisse le fait en la traduisant vers l'anglais. Qu'est-il arrivé pour qu'il en soit ainsi?

L'étude présentée ici comporte une tentative pour expliquer l'anglicisation de la littérature métisse. Faisant nôtre l'approche sociocritique qui affirme la nature sociale de l'objet littéraire, nous postulons un lien entre, d'une part, le peu de place accordée aux locuteurs métis dans la production littéraire d'expression française non métisse de l'Ouest canadien et, d'autre part, la non-référence en général à la culture franco-canadienne dans la littérature métisse contemporaine. Dans cette perspective, si l'anglicisation de la littérature métisse contemporaine peut s'expliquer par la détérioration des rapports entre les Franco-Canadiens et les Franco-Métis, cette évolution devrait être possible à repérer dans la littérature. Ainsi, après avoir caractérisé le Métis imaginaire que la littérature franco-canadienne de l'Ouest tend à représenter, nous proposons d'étudier un corpus dont la spécificité consiste précisément dans le traitement de la culture métisse en rapport à la francophonie «blanche». Il s'agira en premier lieu de deux textes de l'écrivain québécois Jacques Ferron (1968, 1969), dans lesquels il est suggéré que le francophone dont il pourrait se dire réellement qu'il est «de l'Ouest» est métis. En deuxième lieu, nous étudierons le traitement que reçoit cette question dans deux romans d'auteurs francophones non métis de l'Ouest, Maurice Constantin-Weyer (1921) et Marguerite-A. Primeau (1960). Cette deuxième étape s'intéressera particulièrement à la place

attribuée à la voix franco-métisse et à la signification que cela suggère pour la question identitaire, d'une part, chez les Franco-Canadiens et, d'autre part, chez les Franco-Métis. En dernier lieu, nous nous pencherons sur deux ouvrages d'auteurs métis, l'un écrit en français par Guillaume Charette (1976), mais en faisant une place importante au parler métis, l'autre, *Stories OF THE Road Allowance People*, traduit du *mitchif* VERS l'anglais, par Maria Campbell (1995). Articulée ainsi, l'étude permettra de retracer l'évolution dans la représentation des liens entre les cultures franco-métisse et franco-canadienne et suggérera la raison pour laquelle la jeune génération d'écrivains métis ne se réfèrent guère actuellement à leurs ancêtres franco-canadiens ou franco-européens.

MÉTIS ET *MITCHIF*

Avant d'aller plus loin, arrêtons-nous brièvement au terme employé pour désigner le parler particulier des Métis, le *mitchif*, transcription de la prononciation métisse du mot «métis». Les linguistes se servent du mot *mitchif* pour désigner «la» langue mixte des Métis, dont certains éléments sont du français, d'autres, du cri. Pour la plupart des Métis, cependant, le terme sert à nommer leurs propres variétés dialectales du français, variétés aussi nombreuses que les langues parlées dans une région donnée, puisque les Métis intègrent à leur parler les langues dominantes de leur habitat¹. Parmi les écrivains métis, ceux qui se soucient de représenter le parler particulier métis textualisent tous, à l'exception de l'un d'entre eux², ce *mitchif*-ci. Parfois, il s'agit d'inscriptions d'un français dialectal ponctué de mots en cri, mais non pas de la langue mixte étudiée par les linguistes. Or, il importe de souligner que ces variétés dialectales ont toujours été jugées inférieures au français parlé des Européens, des Québécois ou des Franco-Canadiens «blancs». Par conséquent, on a moqué, voire puni les locuteurs du *mitchif* (Papen, 1998). Dans la littérature, la valeur attribuée à la différence métisse s'exprime presque toujours par le biais de la valorisation ou de la dévalorisation de la langue.

MÉTIS SANS VOIX, ÉCRITURE DE MINORITAIRE

L'étude des discours prêtés aux personnages métis représentés chez les écrivains non métis de l'Ouest fait

ressortir la tendance à négliger la spécificité du parler métis. Le jugement d'infériorité prêté au parler franco-métis et, par conséquent, à ceux qui le parlent, doit avoir contribué à cet état des choses, mais n'oublions pas la tendance littéraire consistant dans la mise au service de la marginalisation sociale des Métis (St-Onge, 1991), faisant de ceux-ci un site métaphorique privilégié pour les thématiques axées sur la différence: la valeur symbolique qu'on leur confère éclipse l'aspect référentiel de leur représentation.

La Métisse de Jean Féron (1976), préconisant non pas l'intégration mais l'assimilation de la culture métisse à la culture canadienne-française, fait abstraction de la spécificité métisse à tous les points de vue chez le personnage éponyme. Par conséquent, il n'y est naturellement pas question d'une référence quelconque au parler métis. *Nipsya* de Georges Bugnet (1990) est prétendument moins un ouvrage d'imagination que la représentation réaliste de l'Ouest canadien, mais si *Nipsya*, née de l'union entre une «Indienne Cri» et un Irlandais, est élevée par sa grand-mère crie, et qu'elle compte parmi ses prétendants un «Kri» et un «Métis», toutes les répliques s'écrivent dans un français impeccable accompagné, dans la première partie, de la précision que l'on parle «en kri». Y font exception le «Hanhan» de la grand-mère, d'une part, qui suscite un commentaire d'ordre phonologique³, et d'autre part, l'observation qu'au «bonsoère» des Métis, le père Lozée «répondait bonsoar» (Bugnet, 1990, p. 118). *Louison Sansregret, Métis* de Marius Benoist (1975), un «récit historique» situé à l'époque où les Métis se voient peu à peu dépossédés de leurs territoires, fait parler des Métis en discours direct, indirect et indirect libre, mais à part la référence à la pratique consistant à parler «tantôt en cris, tantôt en français» (Benoist, 1975, p. 21), la seule spécificité attribuée à leur parler réside au plan lexical. Ainsi, hormis les traits d'un français vernaculaire, notamment l'omission de «ne» dans une expression négative ou de «il» dans une expression impersonnelle – «Faut» pour «Il faut» (Benoist, 1975, p. 18) –, des tournures ou mots particuliers au français métis sont intégrés au récit écrit dans un français autrement standard, mais mis entre guillemets, et douze d'entre eux sont de plus expliqués en français standard à la page des «Notes» figurant en fin de volume. En revanche, la référence à la

pratique de s'appeler par des petits noms, «souvent des noms sauvages», lesquels se textualisent sans marques distinctives, prête un caractère hétéroglossique au récit: «Ainsi Laframboise c'était Wabous, Hamelin, Pijou et Desjarlais, Moustouche. On appelait Laferté Nin-Nin [...] et McKay que l'on prononçait Ma Caille, c'était Caillou. Caillou Ma Caille» (Benoist, 1975, p. 32). Ce dernier passage suggère la coexistence de trois langues sur un même pied d'égalité, bien qu'au point de vue de la connotation d'intimité, le nom autochtone se préfère au français, et ce dernier, à l'anglais. Cependant, le récit d'une conversation entre Louison et Gérard, un «bon Blanc [...], père de la plus délicieuse petite Bois-Brûlé qu'on ait jamais vue» (Benoist, 1975, p. 59), valorise différemment les parlars hybride et «pur»:

Ils parlaient [...] Gérard, en ce beau français du vieux Saint-Louis – qui est français de Vieille France – et que Louison entendait parfaitement, bien que lui parlât ce joli français chantant des Bois-Brûlés de la Rivière Rouge tout farci de tournures empruntés aux langues indigènes. Langage encore bien laurentien mais un peu tel que l'avait balbutié leurs mères indiennes. Français que d'ailleurs Gérard comprenait fort bien, qu'il avait toujours compris. Dès l'abord. Ceux qui ne comprenaient jamais étaient ceux qui n'admettaient qu'une manière – la bonne. Les pauvres! (Benoist, 1975, p. 54-55)

D'abord présenté sous un jour favorable, le parler métis est par la suite désinvesti par l'emploi du verbe «balbutier». En fin de compte, l'idiome métis motive un plaidoyer en faveur d'une vision du monde plurielle, ouverte, mais le discours généralement univocal laisse entrevoir la difficulté de l'entreprise.

Chez Marie Moser, cette difficulté paraît insurmontable. Le personnage vraisemblablement métis – on croit qu'il vit «chez» les Métis (Moser, 1991, p. 146), et lorsqu'il se présente en «étranger» chez Céline et Calixte, l'homme à la barbe noire, aux yeux «noirs et vifs», porte «un manteau de bison [...] et des mocassins» (Moser, 1991, p. 172) – dans *Courtepointe* joue un rôle secondaire, mais essentiel et perturbateur. Car c'est auprès de lui que la protagoniste s'engage dans une voie de résistance et de transgression, se soustrayant à l'oppression féminine entérinée par le code social établi pour affirmer son

identité de femme sexuelle. Figure indéniable de la différence, il parle cependant un français si peu spécifique qu'on ne sait si c'est le dernier des voyageurs, un des résistants de la Rébellion ou bien le diable! Dans *Sans bon sang* d'Annette Saint-Pierre (1987), les protagonistes métis parlent, eux aussi, un français de bon usage, voire même hexagonal, d'où notre étonnement face à la réplique de Martha Star, Métisse franco-manitobaine de mère québécoise, pour qui «[l]a vie est vachement bête» (Saint-Pierre, 1987, p. 138). Lorsqu'il arrive au narrateur d'évoquer le parler particulier métis, il s'agit d'individus issus d'un milieu isolé, mais surtout, défavorisé. Ainsi, une réplique, textualisée en français standard, s'accompagne de la proposition de manière «avec un fort accent métis» (Saint-Pierre, 1987, p. 124), tandis que Robert Lavallée, le futur fiancé de Martha, apprend que ses père et grand-père parlaient anglais avec les francophones afin de ne pas «trahi[r] leur accent métis» et, par conséquent, leur «origine ethnique», facile à camoufler en anglais (Saint-Pierre, 1987, p. 190). Une fois textualisées, les connotations de valeur que les francophones blancs attribuent au parler métis, l'«accent métis» qui s'entend au sein de la petite communauté de Black Bear Lake, où «on bafouillait bredouillait et baragouinait en anglais, en français et en cris [sic]» (Saint-Pierre, 1987, p. 227), ne saurait se considérer comme pittoresque ou simplement «singulier», et ce, malgré le caractère prêté au locuteur. Ainsi, lorsque, pour appuyer la protagoniste, une Métisse serviable et «si joviale» annonce que «Ci moé va fére le cleaning de l'école asteure què nette» (Saint-Pierre, 1987, p. 220), il est difficile de résister à la tentation de voir là une expression «inférieure». Du reste, la seule autre fois que ce parler se textualise, c'est chez une femme présentée sous un jour on ne peut plus repoussant. Il s'agit de la mère d'un adolescent qui, lui, s'exprime par écrit en anglais:

[...] sa mère, une femme "désossée" dont la voix de crécelle pouvait dominer une foule [...] cette mégère [...]
De cette visite tumultueuse et des insultes encaissées sans droit de réplique, Martha avait surtout retenu l'apparence déguenillée, les cheveux clairsemés et sales, les bras et les jambes décharnés. Au cou de la pauvre Métisse pendait une amulette: une dent d'ours pour conjurer les esprits malfaisants. Elle lui répéta une

vingtaine de fois:

– Connaissez pas la misère, vous. Ça para (Saint-Pierre, 1987, p. 224).

La textualisation du parler exceptionnellement incorrect attribué à deux Métisses d'une classe sociale pauvre nous semble tenir plus de la dévalorisation des locuteurs que de la tentative de textualiser le dialecte métis. Chez Annette Saint-Pierre, comme chez les autres écrivains franco-canadiens que nous venons de citer, les personnages principaux métis ont un français oral standard.

Il en découle le lien à établir entre la représentation d'un parler standard et la conscience chez les créateurs de leur propre situation de minoritaire. Car, ce n'est pas seulement le français particulier des Métis que les auteurs ne textualisent pas ou guère, mais généralement tout parler qui ne soit pas standard, et ce, malgré la condition sociale, l'âge et les origines des locuteurs, comme si différencier les parlers contribuait à l'acculturation. Car nul doute que les auteurs de l'Ouest optent pour le français comme langue d'expression pour des raisons de survivance culturelle. Malheureusement, ce souci de survie semble faire oublier que le refus de l'imparfait et de l'impur a des conséquences néfastes aux plans à la fois littéraire, identitaire et social.

UTOPIES ET DÉPOSSESSIONS

La sociologie littéraire maintient que la production artistique d'une culture contribue à affirmer sa présence au monde. Mais sa représentation utopique, en l'occurrence, en tant que collectivité socio-linguistique homogène, ne fait que déposséder la communauté aussi bien que sa production littéraire: la première n'a pas une littérature qui, en lui renvoyant sa propre image, lui donne le sentiment de lui appartenir, tandis que la seconde, constituant une «petite» littérature sans spécificité, peut difficilement séduire le public lecteur en général⁴. C'est donc suggérer que le refus d'affirmer les tensions et les différences linguistico-culturelles de l'Ouest a privé l'image littéraire de l'Ouest francophone de ce qu'il pouvait avoir de plus intéressant. En outre, la création littéraire elle-même n'a pas profité de l'occasion de se dépasser.

Car, considérons, d'une part, que la représentation de n'importe quel parler exige une stylisation littéraire pouvant faire croire à sa «réalité» et, d'autre part, que cette représentation, tout en servant un objectif dénotatif, fonctionne également et irrémédiablement d'une manière connotative, suggérant notamment des jugements de valeur. Il en ressort l'intérêt de toute invention langagière, qu'il s'agisse de transcrire un parler avec un accent ou bien un parler de nature fondamentalement orale, tel celui des Métis francophones. Ne connaissant pas de version écrite officielle, ayant un statut hautement non littéraire ou a-littéraire (du point de vue canonique, s'entend), sa textualisation a quelque chose de contestataire, même lorsqu'elle sert principalement à la caricature, voire à la moquerie d'un personnage. Car pour écrire et pour lire un tel langage, il faut passer par l'écoute et le dire, de sorte que le concept même de la littérarité s'en trouve rénové: dès lors celle-ci se définit en regard de sa capacité à connoter l'oralité. Dans cette perspective, intégrer au discours romanesque une langue tel le *mitchif* équivaut à remettre en question le *statu quo* tant esthético-linguistique que politico-éthique. Mais la culture franco-canadienne de l'Ouest a préféré se définir «par un répertoire limité de références» (Simon, 1994, p. 31). Ce faisant, elle a entériné des positions d'appartenance ou de non-appartenance linguistiques et évincé les Métis de l'univers francophone, dans la fiction littéraire comme dans la réalité socio-historique.

ÉCRIVAINS MÉTIS DE L'OUEST

Ainsi, ce n'est pas en français, mais en anglais, même si c'est tout en soulignant le caractère aliénant de devoir s'exprimer dans la langue du colonisateur⁵, que des écrivains aux patronymes francophones, comme Joanne Arnott (1995), Rita Bouvier (2000), Marilyn Dumont (1996), Beatrice Culleton (1983) et Sharon Proulx (1994, 1995), donnent un aperçu de la nature problématique de la question identitaire chez les Métis. Chacun confirme à sa manière que, participant simultanément de deux cultures ou plus, l'individu métis ne saurait se sentir entièrement en accord avec l'un ou l'autre de ses multiples. Par ailleurs, pour la génération des parents de ces écrivains, le rejet par l'un et l'autre des groupes auxquels ils pouvaient

prétendre appartenir se traduisait très souvent par le refus de faire face à leur identité multiple. S'ils pouvaient passer pour un membre de la majorité, ils le faisaient, mais le fait de passer sous silence les origines entraîne des conséquences on ne peut plus graves. Les écrivains en témoignent dans leurs textes en réexaminant leur passé pour récuser les refoulements, reniements et mensonges à l'égard de leurs origines, allant jusqu'à en révéler les suites psycho-culturelles atroces⁶. Cependant, peu d'entre eux puisent du matériel identitaire dans la partie francophone de leur histoire. C'est d'autant plus frappant que *Halfbreed* de Maria Campbell (1973), le livre dont se réclament tous les écrivains métis actuels, se réfère explicitement aux Franco-Métis parmi lesquels elle a grandi⁷. En plus de l'affinité entre trois «clans» métis, le narrateur chez Maria Campbell fait ressortir la variété des parlers métis, la spécificité de chacun d'entre eux et le trait commun qui les rapproche: l'importance du français. Aujourd'hui, les Métis urbanisés s'étant anglicisés, on trouve des Métis francophones dans de petites communautés rurales, mais l'avenir les destine, eux aussi, à une assimilation généralisée à l'anglais⁸. Qu'en sera-t-il de la partie francophone de leur identité? Si, actuellement, elle est presque oubliée par tous ceux qui vivent en dehors des petites communautés auxquelles nous venons de nous référer, disparaîtra-t-elle bientôt à jamais? Ces questions importent pour la culture métisse, puisque l'ignorance de leur passé francophone, partie indéniable de leur héritage, n'aide en rien à résoudre la question identitaire, mais aussi pour la culture francophone ayant peu profité de l'apport métis pour alimenter la création. L'étude d'une certaine littérature produite au Canada et au Québec révèle toutefois l'expression de la vision du monde selon laquelle les Métis font intégralement partie de la francophonie.

LE FRANCOPHONE DE L'OUEST IMAGINAIRE CHEZ UN ÉCRIVAIN QUÉBÉCOIS

En 1969, comme si, à la suite du passage de nombreuses lois sur l'octroi ou le refus de différents droits selon le pourcentage de sang indien contenu dans les veines des uns et des autres vivant au Canada et au Québec, il était encore besoin de fournir des preuves servant à faire mentir Lionel Groulx⁹ et Robert de Roquebrune¹⁰, Jacques Ferron fait

paraître *Le ciel de Québec* (1969). Publié lorsque la Révolution tranquille n'en est plus à ses débuts et signé par l'auteur d'une des œuvres les plus significatives de la littérature québécoise contemporaine, ce roman critique l'agenda modernisant du Québec: on avait écarté certains aspects du passé et certains secteurs de la population sans lesquels la nation moderne ne saurait se passer si elle tenait à évoluer de manière à conserver un fond d'authenticité originelle, notamment, les Métis francophones. Les représentants romanesques de l'ordre établi, se réclamant de la même «vérité» que Groulx, considèrent les habitants d'un petit village métis comme une source ignoble de honte. Aussi sont-ils entraînés dans une série de contacts avec la communauté, les uns plus bouffons que les autres, jusqu'à ce que, l'existence de cette communauté ne faisant plus de doute, sa reconnaissance officielle devient inévitable¹¹.

Or, la transformation du village «invraisemblable» en paroisse ne peut s'accomplir sans l'aide d'un Métis du lointain Ouest. Il s'avère que celui-ci est à l'origine un «petit intellectuel anglais» ontarien, mais aussi «le fils [du grand pays de l'Est] par un père inconnu» (Ferron, 1969, p. 212), qui a appris à parler «le français et le Cri» (Ferron, 1969, p. 259) auprès des «métis français des Plaines» où il est devenu l'ancien secrétaire et «un des principaux agents» de Louis Riel. «[F]ils de Sauvagesse» (Ferron, 1969, p. 128), «né d'un père québécois» (Ferron, 1969, p. 163) et «métis de profession» (Ferron, 1969, p. 128), Henry Sicotte jouit de la réputation d'avoir fait «plus de mal que tous les autres métis ensemble» lors du «mouvement insurrectionnel de Riel» (Ferron, 1969, p. 259). Incarnation et consécration du principe du métissage, ce personnage souligne l'importance pour le Québec de renouer avec des avatars de soi. Au sujet spécifique des francophones minoritaires de l'Ouest, le rôle de Sicotte suggère que leur importance aux yeux du Québec réside non pas dans la conservation telle quelle des caractéristiques du «vieux pays», mais dans leur acceptation d'évoluer en rapport avec la spécificité de leur contexte géographico-culturel.

Cette vision du monde s'illustre également dans le conte ferronien «La vache morte du canyon» (Ferron, 1968). S'exilant du Québec qui, «pour conserver sa face traditionnelle, chass[e ses jeunes] vers un absurde Farouest»

(Ferron, 1968, p. 105), François Laterrière s'établit en Alberta. Tout en conservant la foi et la langue des ancêtres, il épouse la fille d'un «Tchiffe» et devient le père d'une «belle petite fille» (Ferron, 1968, p. 94). Lorsque celle-ci atteint «la quinzaine», son père achète une «touristeroume» à Montréal, la chargeant de servir la clientèle. Lorsque le père vend l'établissement pour retrouver sa non-existence¹² au Farouest, la fille disparaît du texte, mais non pas avant d'être inscrite sous le signe de la volupté dans l'espace québécois. En quittant le Québec hypocrite qui s'assure une valeur marchande en montrant aux étrangers une «grimace de putain austère» (Ferron, 1968, p. 104), l'exilé laisse derrière lui ce qu'il lui reste de mieux: Chaouac, «petite flamme claire, sa seule ardeur» (Ferron, 1968, p. 103), son enfant métisse devenue putain sensuelle. Il en ressort que pour humoristique ou fantaisiste que soit le traitement chez Ferron des rapports entre le Québec, les Franco-Canadiens et les Métis d'ascendance francophone, il n'en souligne pas moins que le francophone réellement «de» l'Ouest, c'est-à-dire qui participe de la réalité socio-culturelle du territoire, est métis.

UN OUBLI EN VAUT UN AUTRE

Le point de vue ferronien semble être resté sans écho, cependant. Comment expliquer autrement que, pour le cinéaste et écrivain métis Gregory Coyes, l'aspect *innovateur* de son film documentaire *How the Fiddle Flows*, sorti en 2002, consiste à tracer l'évolution de l'art du violoneux depuis ses débuts québécois, tandis qu'actuellement, on a tendance à oublier les liens entre les cultures métisse et québécoise? «This aspect of Metis culture is our Canadian history and it has never been documented in quite this way»¹³. Ne seraient-ce pas là des signes d'une conscience socio-historique renouvelée?

L'enthousiasme exprimé sans ironie apparente, toutefois, semble ignorer que l'oubli ne s'est pas produit innocemment. Si un certain discours se réfère aux Métis comme à un des groupes constitutifs de la francophonie albertaine (Douaud, 1989) ou de «la culture canadienne-française»¹⁴, en revanche, il faut se demander pourquoi Emma LaRoque, essayiste et poète métisse, a fait l'aveu suivant au début du XXI^e siècle: «À un moment donné de notre parcours,

on a perdu notre français»¹⁵. Parmi les raisons ou hypothèses souvent citées dans la tentative d'expliquer cette perte, retenons la pratique, perçue longtemps comme nécessaire à la survie, consistant à s'effacer, sinon à s'assimiler à la majorité afin d'éviter la discrimination réservée à l'endroit des gens associés aux «Rébellions» du Nord-Ouest¹⁶. Que le racisme auquel les événements de 1869-1870 et de 1885 ont fourni une justification n'ait nul besoin de celle-ci pour être, personne ne saurait en douter¹⁷. Toutefois, si la société francophone «blanche» n'est pas la seule à avoir exclu les Métis, le roman *Dans le muskeg* de Marguerite-A. Primeau (1960) suggère que c'est tout de même elle qui, en raison de son propre statut de minoritaire, s'est refusée une collaboration et une source de renouvellement qui auraient favorisé la survivance francophone dans l'Ouest.

LE MITCHIF IMAGINAIRE CHEZ UN ÉCRIVAIN FRANCO-ALBERTAIN

Dans le muskeg raconte la fondation d'un village nord-albertain francophone et sa résistance, destinée à échouer, contre l'assimilation à l'anglais. Traitant de la question des collaborations et des conflits linguistico-culturels, le roman attribue un rôle secondaire mais significatif à des personnages franco-métis, notamment Antoinette Bolduc dont tombe amoureux le protagoniste, Joseph Lormier, instituteur d'origine québécoise. Celui-ci épousera une Québécoise, mais aimera toujours l'Autre, dont la Métisse Chouac chez Ferron est un avatar (Sing, 1998, 2001b). Au plan diégétique, le fondateur du village rate sa vie personnelle, métaphore pour l'avenir de la francophonie, et arrive l'inévitable – sa fille épouse un Irlandais –, mais dans l'univers de l'imaginaire où ne cessent de ressurgir regrets, souvenirs et rêveries, Antoinette Bolduc continuera de susciter en lui des émotions fortes. Ainsi, au plan discursif, des paroles en anglais se textualisent à des moments significatifs pour l'inévitable assimilation du français (Primeau, 1960, p. 127; Dansereau, 2000, p. 151-152). Le parler français des Métis, en revanche, se textualise à des moments significatifs pour l'initiation du jeune homme à l'esprit d'entraide (Primeau, 1960, p. 15, 104) et à l'amour (Primeau, 1960, p. 70), dont le plus marqué sera la première fois que lui parle Antoinette:

- Bonjour, M'sieu... eu..., t'cherches l'chef d'train? L'est allé faire un tourr à ch'val.
Lormier n'avait jamais entendu un langage à la fois di fluide et si léger. Fasciné par le bercement des syllabes [...] choqué par la mollesse avec laquelle les sons se fondaient l'un dans l'autre.
– L'va r'venir t'a l'heure (Primeau, 1960, p. 17).

Sinon, des passages en discours indirect transmettent les pensées de la jeune femme métisse, de son mari ou de Frank L'Hirondelle, destiné à développer une amitié avec Lormier, tandis que d'autres passages, pris en charge par le narrateur, inscrivent les Métis sous le signe de l'art ou de la musique¹⁸. Du reste, il n'est pas indifférent que le texte souligne la voix «claire et musicale» (Primeau, 1960, p. 101) d'Antoinette, ainsi que son «français fluide et mollement chantant, [au] timbre musical» (Primeau, 1960, p. 163). La musicalité ou la fluidité du français métis est souligné à quatre reprises, comme pour rappeler sa différence, puisqu'à force d'avoir fréquenté l'instituteur, Antoinette et Frank en viennent à parler un français grammaticalement correct, du moins lorsqu'ils parlent à Lormier (Primeau, 1960, p. 163).

Si chez Ferron, «la sève de la vie» (Ferron, 1969, p. 265) se trouve chez les Franco-Métis, la spécificité des derniers est traitée au plan thématique plutôt que discursif, la textualisation de leur parler ne constituant pas de paradigme distinct. Chez Marguerite A. Primeau, les Franco-Métis s'attribuent une considération semblable, mais leur différence s'exprime dans leur parler. Composant un groupe distinct, ils n'en sont pas moins capables d'adapter les valeurs et la culture des francophones blancs, d'où le traitement favorable de leur idiome, considéré par le fondateur francophone du village et par son sauveur irlandais comme un parler particulier qui plaît à l'oreille. Le narrateur l'intègre au discours du récit sans marques de distanciation comme l'italique, réservé aux paroles en anglais. De plus, associée à deux personnages que le protagoniste juge sympathiques et qui jouent le rôle d'adjuvant par rapport à la survivance francophone, la textualisation du *mitchif* ou, plus précisément de l'effet *mitchif*¹⁹ relève d'une pratique hétérolinguistique visant à inclure dans la francophonie de l'Ouest la voix d'une altérité semblable à soi.

Parmi les personnages métis dotés d'une voix capable d'exprimer plus que quelques paroles, ceux de Marguerite A. Primeau sont les seuls vivant au XX^e siècle, les autres écrivains ayant choisi la période correspondant à l'âge d'or métis (Sealey et Lussier, 1975), vers le milieu du XIX^e siècle, notamment Maurice Constantin-Weyer, un Français qui a vécu dans l'Ouest canadien une dizaine d'années, ainsi que Guillaume Charette, un Franco-Métis.

LE MITCHIF IMAGINAIRE CHEZ UN ÉCRIVAIN FRANÇAIS DE PASSAGE DANS L'OUEST CANADIEN

La critique littéraire prétend avoir décerné chez Maurice Constantin-Weyer la tendance à «assimile[r] facilement le Métis à l'Amérindien» (Gaboury-Diallo, 1989, p. 96), mais l'étude au point de vue discursif de son premier roman livre d'autres résultats. *Vers l'Ouest* (1921) a pour arrière-fond historico-politique deux volets: le processus visant à établir la paix entre les Métis et les Sioux et le projet gouvernemental consistant à préparer l'arrivée de colons blancs. Ainsi, celui qui réussit à obtenir la paix censée promettre aux siens une place dans la prairie et, par conséquent, un avenir souriant, Louis Riel, père, s'avère en même temps responsable de l'inévitable dépossession territoriale des siens. Aux plans actantiel et discursif, les personnages sont donc divisés en trois groupes: les Métis; Smith, arpenteur anglais, le représentant gouvernemental; et le père Martin et son supérieur, l'évêque M^{gr} Provencher. Or, impérialiste d'idéologie, Smith joue le rôle d'agresseur, bien que, sachant que son travail finira par nuire aux Métis, il ressent de la sympathie, voire de la compassion pour eux. Le père Martin, «missionnaire chargé provisoirement» (Constantin-Weyer, 1921, p. 89) d'une des paroisses métisses du territoire, joue le rôle d'adjuvant lettré auprès de ses paroissiens qui préparent la soirée de jeux, de musique et de danses. Or, Smith et le père Martin sont liés au point de vue discursif, tous deux sachant «parfaitement» l'anglais, le français et les «nombreux dialectes sauvages» (Constantin-Weyer, 1921, p. 117). Puisque tous les discours directs attribués à eux sont toutefois textualisés dans un français standard, y compris la lettre que Smith adresse à un ami d'Ottawa, reproduite telle quelle et composant tout un chapitre (Constantin-Weyer, 1921, p. 145-151), avec M^{gr}

Provencher, ils mettent en relief l'expression orale du groupe métis. Celle-ci, affirme le narrateur, se caractérise par le passage, au cours d'une même conversation,

[...] du cree au patois canadien-français, du patois canadien-français au sauteux, ou au chippeway, du chippeway au sioux et parfois, pour faire honneur à un métis d'origine écossaise, à l'anglais, qu'ils parlaient d'ailleurs mal et, généralement, avec une certaine répugnance (Constantin-Weyer, 1921, p. 11).

Le texte figure plusieurs mots ou expressions en cri, par conséquent, suivis de gloses en français, bien qu'il n'en soit rien des autres langues amérindiennes. Ainsi, vers le début du roman, cette textualisation de la salutation d'usage en cri:

- Tatemichkatin (salut).
- Kiminicoué nichta (bois, frère) (Constantin-Weyer, 1921, p. 11).

Un procédé similaire s'emploie à des moments où les personnages métis expriment des émotions fortes, hormis que le narrateur commente avec ironie ses personnages métis féminins. Dans le premier des deux exemples qui suivent, le cri est la langue de choix pour parler d'amour:

- Flora! Shakihitine, kia maca (je t'aime et toi?)
- [...]
- Nia maca (moi aussi), Jérémie.
- [...]
- Outchiemine kishpine shakine (Embrasse-moi, si tu m'aimes).
- [...]
- Nipeuchine! (J'ai honte!)
- Malgré quoi elle lui rendit son baiser (Constantin-Weyer, 1921, p. 63).

Dans le second exemple, le cri ne jouit de nul statut privilégié, mais se considère comme l'une parmi plusieurs langues connues de la locutrice:

- [...] la vieille harpie sortait en criant des injures en cree. Elle venait d'épuiser les vocabulaires sioux et français et cherchait une nouvelle langue pour traduire sa mauvaise humeur.
- Kitish miata!... (Baise mon c...) ... Atim outish (derrière de chien)... (Constantin-Weyer, 1921, p. 82-83)

Et celui qui surprend cet échange de dire à son compagnon (Jérémie) que sa future belle-mère passera sans doute ensuite

«au sauteux puis à l'esquimau...» (Constantin-Weyer, 1921, p. 83).

Lorsque Louis Riel, père, chef de la colonie métisse, reçoit en pourparlers le Loup, chef des Sioux, les paroles de celui-ci et celles, «en un sioux presque aussi pur» (Constantin-Weyer, 1921, p. 26) du premier, sont prises en charge par le narrateur ou bien textualisées sous la forme d'un discours direct, mais en français, sans autre référence à la langue siouise. Au dénouement, toutefois, tandis qu'une confrontation armée des deux groupes a conduit à la prise du Loup, celui-ci, sachant que le tribunal métis l'a condamné avant d'entendre sa défense, interpelle son homologue métis dans une langue soignée, quasi poétique qui, ponctuée de points de suspension, intègre des silences prégnants de signification, connotant ainsi un parler sioux imaginaire:

À quoi bon tous ces simulacres de justice? dit-il. Est-ce pour essayer de me torturer (ce coup porta) en faisant traîner mes dernières heures? En ce cas vous perdez votre temps, ô hommes à cœurs faux!... Je peux regarder la mort bien en face... Et j'ai pu quelquefois faire grâce, mais je ne l'ai jamais demandée (Constantin-Weyer, 1921, p. 237).

Si le fait que l'auteur ne soit pas familiarisé avec les parlers autochtones autres que la langue «maternelle» autochtone des Métis francophones explique vraisemblablement la non-textualisation de ces parlers, il y a aussi que leur mise à l'écart sert à souligner les liens d'affinité ou de solidarité qui, à l'avis des Métis francophones, caractérisent leurs rapports avec les francophones blancs.

Le chef sioux dans *Vers l'Ouest* fait ressortir la fragilité de ces rapports en prévoyant le futur changement de statut des Métis auprès des Blancs voués à convoiter leurs terres, mais l'époque de la résistance métisse étant ultérieure au moment de l'histoire, l'objet de la méfiance, sinon de la haine franco-métisse s'avère autochtone. En témoignent deux jeunes Métisses dont l'une nie son sang sioux tandis que l'autre crie son dégoût d'être identifiée comme la nièce du chef sioux, ainsi que les paroles paradigmatiques du vieux L'Espérance lorsqu'il apprend l'échec des tentatives de médiation et d'ententes auprès des Sioux:

[...] J'm'en avais douté que toute cette manigance avec les Sioux, ça revirerait à rien. Tant plus que tu leur fais du bien, tant plus qu'y t'fait du mal. Tans pus qu't'en tueras, tant pus qu'y t'laissera en paix.
 [...] C'est du mauvais monde. Ma femme est à moitié Siouse; c'est ben la plus damnée garce de la colonie!
 (Constantin-Weyer, 1921, p. 52)

Cette nation fonctionnant comme repoussoir, la textualisation du parler franco-métis contribue à faire associer les locuteurs aux francophones blancs, c'est-à-dire à appuyer l'identité jugée illusoire par le Loup. Dans un roman postérieur, l'auteur parle du français oral des gens du Bas-Canada d'une manière qui offusque les défenseurs de ce parler (Motut, 1982)²⁰, mais dans le roman à l'étude, les francophones blancs ayant voix au chapitre²¹ possèdent un parler français impeccable; et si, du reste, ils comprennent sans difficulté le français des Métis d'ascendance canadienne-française aussi bien que celle, leur discours, comme celui du narrateur, a pour effet de mettre en relief le parler des Métis ordinaires.

La spécificité de ce parler se communique de plusieurs manières: par la textualisation d'éléments lexicaux que comprendrait un lecteur franco-canadien ou québécois, mais non pas français, tels les mots «pichou» et le «foutreau» pour «le lynx et le vison» (Constantin-Weyer, 1921, p. 177) ou «jongler» pour «réfléchir un instant» (Constantin-Weyer, 1921, p. 206); par l'accent métis, dénoté notamment par la référence au mot «metiffe», textualisé à plusieurs reprises (mais pas toujours) en italique dans le discours de Riel, ce qui le dote d'une importance signifiante au point de vue identitaire, ou par des mots tel le «pelu» textualisé entre guillemets et suivi de la traduction entre parenthèses, «la fourrure» (Constantin-Weyer, 1921, p. 177). Parfois aussi, un terme particulier à l'idiome métis, comme «cabresse», s'accompagne d'un renvoi en bas de page (Constantin-Weyer, 1921, p. 91). Or, Riel père, qui, contrairement à ses «frères», sait lire et écrire le français, sait également s'exprimer dans une langue soignée – hormis l'élision vocalique dans le mot «v'là» (Constantin-Weyer, 1921, p. 243) – lorsque son interlocuteur est M^{gr} Provencher. Avec les siens, son parler tend à s'assouplir, mais sans pour autant ressembler à l'idiome attribué aux autres personnages métis: tout au plus, son français se caractérise d'un plus grand

nombre d'élisions vocaliques, la syntaxe peut transgresser de temps à autre les règles du bon usage, et le groupe vocal «oire» s'écrit de manière à évoquer la prononciation canadienne «populaire», «oière», «boire» se textualisant comme «boière» et ainsi de suite. Aussi est-il frappant lorsqu'il se fâche en parlant à son neveu des intentions de Smith, car le parler du chef ressemble alors plus que de coutume à celui des autres personnages métis et, de plus, comprend deux erreurs de prononciation et un anglicisme:

[...] Je voudrais bien savoir qu'y veut cet homme, avec ses chaînes et ses nouveaux (il voulait dire niveaux d'eau) [...]

[...]

Je vas t'y dire... j'aime pas beaucoup les hommes [...] qui carculent sur leur livre combien [...] et qui s'en retournent à Ottawa pour dire que les métiffs [...] Ça ne regarde pas dret... (Constantin-Weyer, 1921, p. 97)

Contrairement aux amoureux et à la mère L'Espérance, les émotions fortes du chef n'appellent pas l'emploi d'une langue autochtone, mais la qualité de son français suggère que si, grâce aux études, il s'exprime «plus correctement» que les autres Métis, ce n'est tout de même pas un francophone blanc.

Ayant constaté cela, il est d'autant plus intéressant d'observer deux traits du fonctionnement poético-esthétique du français métis chez Constantin-Weyer: parfois, le terme métis sert à prêter au discours du narrateur un effet ethnolinguistique pittoresque ou savant: «le vieux métis commença à raconter les histoires mensongères du bon vieux temps (du temps *cayash*)» (Constantin-Weyer, 1921, p. 59), mais le procédé employé opère un renversement au sens que l'idiome métis a l'air de cautionner le français standard; ensuite, il semble que l'auteur se soucie de communiquer le caractère changeant d'un parler fondamentalement oral – si Riel se fâche en pensant aux agissements suspects de «ces damnés cochons d'Engliches» (Constantin-Weyer, 1921, p. 97), Jérôme Dubois fait l'éloge de Smith, «un Angliche» (Constantin-Weyer, 1921, p. 120), et Moïse Dubois se réfère au même individu en employant le mot «l'Anglèche» (Constantin-Weyer, 1921, p. 191). Au plan thématique, la pratique suggère le sort irrémédiable des Métis illettrés: le chef voudrait faire d'eux un peuple libre «avec des lois

appropriées au pays» (Constantin-Weyer, 1921, p. 247), mais des gens de l'Est arriveront et, en dépit des différentes tentatives de la part des Métis pour les maîtriser, les Anglais, comme le mot qui les signifie, demeureront hors d'atteinte.

LE MITCHIF IMAGINAIRE CHEZ UN ÉCRIVAIN FRANCO-MÉTIS

Le récit historico-biographique constitue le genre le plus souvent exploité par des écrivains métis. De langue française, notons en particulier *L'espace de Louis Goulet* de Guillaume Charette (1976), publié aux Éditions Bois-Brûlés, une maison dont le but consistait à contribuer à la conservation de l'héritage culturel métis. Aussi le narrateur de cet ouvrage s'avère-t-il particulièrement soucieux de faire entendre la voix *mitchif*.

Dans le texte de présentation qui préface le livre de Charette, l'éditeur affirme avoir «respecté le style de l'auteur, un style écrit chevauchant le parlé» (Charette, 1976, p. 9). L'auteur, quant à lui, prétend avoir conçu un ouvrage qui «laisse parler» Louis Goulet, mais déplore dans l'avant-propos, l'impossibilité de «faire passer dans [son texte] la vie même de la langue» du héros:

[...] Ô ces intonations agrémentées de tours inattendus, d'expressions chantées sur un rythme dont seuls les vieux coureurs de la prairie semblent avoir eu le secret et qui donnait tant d'harmonie, tant de piquant à leurs passionnants récits! (Charette, 1976, p. 12)

Suit un texte raconté à la première personne où se juxtaposent verbes conjugués au passé simple, inversions interrogatives, mots familiers comme «frette», «itou» et exclamations émues: ayant été enfant et adolescent pendant l'âge d'or métis, période tragiquement courte pour le sujet «parlant», le regard en arrière s'empreint de nostalgie lyrique dont l'expression se double d'une intention au caractère identitaire.

D'une sensibilité marquée à la langue, née sans doute du désir, ou du moins stimulée par le désir, de «corriger» ou de compenser la disparition des repères de l'univers métis, tels les noms géographiques, le narrateur actualise le passé révolu encore vif dans son esprit, et cela a pour effet de reconfigurer la carte contemporaine en redonnant au terrain

son caractère originel, étroitement lié à la «nature» de la terre elle-même. En témoigne l'ouverture du récit:

J'ai vu le jour le 6 octobre 1859 à la rivière Gratiis [qui doit son nom à l'abondance d'une variété de bardane qui croissait sur ses côtes tout au long de son parcours. Les anciens Métis appelaient cette bardane gratchias. [...]
[...] Le nom de rivière Gratiis a été changé plus d'une fois depuis les derniers cinquante ans [...] (Charette, 1976, p. 15)

La textualisation de sonorités métisses évoque la voix métisse, donne chair au souvenir du corps métis, et paraît lui attribuer une présence indélébile, inaccessible au discours historique officiel, parce que tactile, sensuelle. Ainsi, au sujet de Gabriel Dumont, Goulet souligne que

[...] Son physique superbe et le beau timbre de sa voix s'imposaient à l'attention de n'importe quel auditoire. Quand il s'exprimait dans la langue crise, comme c'était le cas ce soir-là, il pouvait faire ce qu'il voulait avec le public qui l'entendait [...] (Charette, 1976, p. 136)

De même, les informations de caractère ethno-linguistique s'affirment avec fierté et, ce qui est encore plus frappant, établissent une même importance au français métis qu'au français standard. En témoigne la manière de qualifier les années «les plus enivrantes de toute notre histoire à nous Métis, avec l'accent, Métifs» (Charette, 1976, p. 60).

Tel que le fait voir cette dernière proposition, le terme idiomatique ne s'isole nullement par rapport au reste du texte en français standard, et s'accompagne d'une explication terre à terre comme s'il s'agissait tout simplement d'affirmer une réalité. Le procédé s'emploie pour des substantifs: «les pantalons que l'on appelait les culottes à bavaloise. C'était des culottes qui [...]» (Charette, 1976, p. 66); pour des adjectifs: les peaux «débarrassées de leur poil et de leur maque, plumées comme disaient les Métis» (Charette, 1976, p. 73); et pour des expressions idiomatiques: «ayant la parole en bouche, comme nous, Métis, disions d'un homme qui parlait facilement» (Charette, 1976, p. 106). Les mots ne venant pas du français, car signifiant un trait culturel d'origine autochtone, telle l'extrême importance des relations familiales – «Il suffisait à des grands-pères d'avoir une fois échangé des chiens pour

que leurs petits-enfants se considèrent comme des parents» (Charette, 1976, p. 61) –, reçoivent le même traitement: «les beaux-parents d'enfants unis par le mariage étaient des dittawawok» (Charette, 1976, p. 61) et, parfois, ces mots entraînent l'expression plus élaborée d'un point de vue forcément ignoré par des discours autres. Prenons le cas des charrettes métisses recouvertes de bâches, appelées «des carrâchetêhoues» (Charette, 1976, p. 35), au sujet desquelles on évoque habituellement l'unique «problème»: le bruit désagréable qu'elles faisaient (Alberta Federation of Metis Settlement Association *et al.*, 1978), «un hurlement infernal», selon Jean d'Artigue (Létourneau, 1978, p. 51). Goulet, en revanche, souligne l'«avantage de se faire entendre venir de loin» (Charette, 1976, p. 30), et révèle le point de vue métis sur une pratique dont d'aucuns verraient avant tout l'aspect chaotique.

[...] C'était un spectacle grandiose et unique [...] que de voir défiler des centaines de charrettes [...] Ce qui de plus ajoutait au pittoresque de cette population en marche, c'était le rassemblement bruyant d'autant de centaines de chiens qui ne manquaient point d'accompagner les voyageurs et dont les aboiements faisaient chorus au vacarme incessant des moyeux de bois assoiffés de lubrifiant, qui geignaient à cœur de jour et s'annonçaient ainsi de très loin (Charette, 1976, p. 35-36).

Pour privilégié que soit le point de vue métis dans le récit de Goulet, celui-ci ne cache pas le côté problématique de la vie, loin de là. Même si le narrateur essaie d'établir la supériorité des siens par rapport tantôt aux Sioux, tantôt, aux cowboys, les désavantages d'être métis sont traités plus d'une fois sur le mode ironique. Voyons dans le récit d'un voyage le long du Missouri l'expression du plaisir procuré par le renversement des valorisations habituelles:

[...] À certains moments le voyage était plutôt périlleux. Les Indiens de ce pays-là étaient apaisés, mais ils avaient le cœur encore plein de haine du blanc. Il ne faisait pas toujours bon de se trouver au milieu d'eux [...] Ce n'était pas si mal si vous parliez le français car alors vous pouviez passer pour Métis, et, pour une fois c'était bien commode, même utile d'en être un! [...] (Charette, 1976, p. 126)

L'emploi d'une litote pour dire la difficulté d'être métis a quelque chose d'à la fois affirmatif et pathétique, mais pour notre propos, il importe d'y souligner le lien établi entre le fait de parler français et l'identité métisse.

Certes, le français est l'une des nombreuses langues maîtrisées par les Métis. Le narrateur fait ressortir le parler polyglotte de William Charette²², par exemple, et cette précision résulte en la textualisation d'éléments provenant de plusieurs langues autochtones, chacune suivie de la traduction en français, et ce, sans marques distinctives ni remarque sur la langue autochtone dont il est question²³. En outre, le narrateur identifie différents Amérindiens en textualisant leur nom dans leur langue respective, suivie de la traduction en français, quatre fois mise entre parenthèses, comme s'il s'agissait là d'une information secondaire, et une fois, sans parenthèses²⁴. Pour les nombreuses autres textualisations de noms, la traduction en français s'attache au nom autochtone par la conjonction disjonctive «ou», ce qui établit une équivalence entre les mots autochtones et français²⁵. Cette équivalence n'est pas sans ambivalence, toutefois: l'affinité du Métis pour chacun des héritages contribuant à définir son identité n'étant ni claire, ni constante, il s'identifie avec tantôt l'une, tantôt l'autre des composantes de son identité – française, écossaise ou autochtone²⁶. Selon le contexte, il adopte effectivement le point de vue américain, sioux, cri, indien ou canadien et ainsi de suite, et ce, souvent de manière lucide, n'hésitant pas à faire une remarque métadiscursive²⁷. Force est de conclure donc à une identité dérivée d'identifications plurielles et «flottantes» au sens d'être sans cesse engagées dans un processus de négociation entre plusieurs pôles. Il en découle un discours qui, au point de vue global, s'avère contradictoire, ambivalent, mais qui en même temps suggère le caractère factice des perspectives prétendument unies.

Cette tendance vers une ouverture sur la complexité des choses s'exprime jusque dans la manière dont Louis Goulet représente l'identité «métisse» même, puisqu'il parle de différentes hybridités: des Métis catholiques (p. 84), du Métis indien (p. 141), de la Métisse française (p. 142), d'un Métis d'origine écossaise, mais de langue française (p. 142), d'un Métis sioux (p. 143) et d'un Métis-indien (p. 162)²⁸. Un seul

paradigme demeure invariable à une exception près²⁹: la dévalorisation des Anglais. Le passage suivant exprime avec un sens de l'humour quasi sadique jusqu'à quel point Louis Goulet était de culture francophone:

Ce fut pendant cette bataille-là que Mahkatêwis ou le Petit Ventru vient me dire: "Eh! écoute, toi [...] je te guette depuis plusieurs heures et je ne t'ai pas vu tuer personne [...] à partir de maintenant, tire pour tuer, ou bien!..." Jusque là, je n'avais tiré que pour sauver les apparences. Je trouvais ça de valeur, tuer du monde, mais ensuite, je dus le faire [...] Heureusement que ce n'était rien que... des Anglais! (Charette, 1976, p. 169)

Dans cette perspective, c'est peut-être le désir de souligner cette appartenance à la culture francophone qui fait que, tout en valorisant la voix et le parler métis, Goulet ne fait entendre une réplique entièrement textualisée en *mitchif* que trois fois, et ce, lors du récit des hostilités entre les Amérindiens d'un côté et les Métis et les Blancs de l'autre, c'est-à-dire lorsque le contexte suggère sans équivoque le parti pris métis pour la cause francophone: d'abord pour l'annonce de l'événement: «C'est-y toi Louis? [...] Ben, mon *boy* [...] Les Indiens sont pour mal faire à matin. Tout est paré [...]» (Charette, 1976, p. 144); ensuite, pour dramatiser la recherche d'armes: «J'ai été au devant de lui pour lui demander: "Où est-ce qu'est ta carabine?"» (Charette, 1976, p. 147); et en fin de compte pour communiquer la manière dont un ami réagit lorsque, pendant le procès de Regina en 1885, Goulet exprime son outrage contre l'avocat de la poursuite: «Charles Nolin me dit avec l'accent métis: "Wah! Wah! *boy*, té devras pas parler dé mame!"» (Charette, 1976, p. 181).

La représentation d'univers romanesques où la culture franco-métisse coexiste avec la culture francophone «blanche» révèle que l'appartenance à la francophonie canadienne des Métis, appartenance historiquement fondée, jadis désirée de la part des Métis, s'est toujours avérée problématique, car remise en question, sinon rejetée par les francophones non métis. Si, dans le domaine littéraire, cela a contribué à la création de la situation actuelle dans laquelle des bribes des langues ancestrales – il peut s'agir indifféremment du français, du *mitchif* ou d'une langue autochtone – s'emploient afin de textualiser une résistance d'ordre linguistique (Arnott, 1995,

p. 54), il reste que le français comme langue d'expression tend à s'oublier. *L'espace de Louis Goulet* est le meilleur exemple d'un texte littéraire où la langue d'écriture exprime le point de vue selon lequel la culture et la langue métisses s'apparentent à la culture et à la langue franco-canadiennes. Toutefois, sa publication en 1976 inaugure une période de vingt ans pendant lesquels le *mitchif* semble avoir été oublié. Lorsqu'il ressurgit, c'est sous une forme anglicisée.

DEUX DÉCENNIES PLUS TARD...

Parues en 1995, les *Stories OF THE Road Allowance People* constituent une tentative de «décoloniser» (Campbell, 1995, p. 2) l'expression orale des Métis. S'appliquant depuis 1977 à réapprendre le *mitchif*, car elle tente de se le réapproprier de manière à le débarrasser des jugements de valeur venus de l'extérieur de la culture, Maria Campbell offre dans ce recueil des histoires «traduites» et «racontées dans l'idiome et selon le rythme de son village et de la génération de son père». Or, à notre question de savoir s'il s'agit du français particulier des Métis ou bien du mélange d'un français et d'un cri, elle répond qu'elle ne parle pas du tout le français³⁰. Tout au plus, elle le comprend «un peu». Si, jeune écolière, elle le parlait parfois, c'était derrière le dos des institutrices, doit-on postuler, puisque l'institution scolaire interdisait formellement toutes les langues autres que l'anglais. Mais Maria Campbell de souligner qu'elle parlait non pas le français, mais le français *mitchif* atrocement moqué par les francophones. Aussi les récits sont-ils marqués de traits censés capter la tradition orale des gens du village où elle a grandi, tradition composée de différents parlers, et qu'elle a anglicisés tout en en conservant ou plutôt en en traduisant les rythmes. Les protagonistes sont des gens dépossédés³¹ des espaces qui leur avaient appartenu et exclus par les cultures qui leur ont donné naissance, notamment celle des Franco-Canadiens. Par conséquent, l'écriture de la problématique identitaire consiste à textualiser des appartenances qui n'en sont pas.

Le paratexte, consistant dans la table des matières, l'introduction et l'avant-propos, est révélateur du caractère complexe de l'univers dans lequel le lecteur se prépare à pénétrer, comme pour nous avertir qu'il ne faut pas aborder la question identitaire avec légèreté. L'énumération des titres,

d'abord, suggère que la tradition orale métisse résulte du contact continu et continuuel entre la culture et les langues plurielles des Métis et celles d'autres groupes, notamment différents groupes autochtones, les francophones et les Anglais. «Dah Song of Dah Crow», faisant penser au vulgaire oiseau, et «Dah Teef» évoquent la prononciation chez un locuteur des langues crie ou française du son [th] dans la langue anglaise; «Rou Garous», rappelant le folklore canadien-français, et «La Beau Sha Shoo» évoquent des sonorités au caractère «français», mais avec une prononciation autre du mot français «Loup» et l'emploi d'un article féminin suivi d'un adjectif au masculin pour qualifier «Sha Shoo», avatar du mot français «chanson». «Good Dog Bob» et «Big John» paraissent tenir de l'anglais standard, tandis que les noms propres figurant dans «Jacob», et «Joseph's Justice» pourraient se prononcer à la française. Il s'avère, cependant, que «Big John» et «Jacob» correspondent aux récits racontés à Maria Campbell en cri, et qui a lu *Halfbreed* se souviendra que «Big John» était le nom du mari de la sœur de grand-mère Campbell, Qua Chich, et que le couple fut compté parmi les Amérindiens avec statut. En effet, ces deux récits feront assister de près aux conséquences dévastatrices de certaines politiques de Blancs sur les populations autochtones et métisses (Episkenew, 2001). Premier constat: il est presque impossible de lire les titres sans les énoncer à haute voix, et il sera ainsi pour la lecture du recueil entier. Le lecteur devient ainsi le site même de tensions créatrices: les mots s'accompagnent de connotations historiques tout en accumulant des significations et des valeurs que l'on ne trouverait pas dans le dictionnaire.

Dans l'introduction ensuite, que Maria Campbell veuille faire table rase des préjugés et réinventer le concept de la «tradition orale» chez les Métis est souligné dès l'incipit où s'exprime la pensée mythique.

I remember a warm kitchen [...] I am sitting on the floor [...] The room is full of [...] There is laughter, hot sweet tea [...] "Hahaa kiyas mana kisyanoo kah kee achimoot...Long ago the old man told us this story," my uncle would begin and my Cheechum and the old ladies would puff their clay pipes and nod. "Tapwe anima, tapwe... Yes, yes it is true."

This was the first snowfall and the first night of storytelling [...] If someone knocked on our door, my papa would call out [...] My mamma would pour another cup of hot tea and people would make room for the visitor, who would lean forward and become a part of our circle (Campbell, 1995, p. 2).

Le présent de la narration évoque un moment ponctuel du passé pour aussitôt se confondre avec l'imparfait à l'indicatif évocateur de l'éternellement inachevé. Du coup, les soirées passées à raconter des histoires dans le village d'enfance, ce village sur le bord de la route, s'inscrivent dans l'éternel retour et l'éternel présent (Pouillon, 1980). Chaque fois, c'était et c'est toujours la première fois, lors de la première chute de neige. L'entrée dans l'univers magique consiste dans des formules énoncées dans la langue crie, que l'auteur fait suivre par des points de suspension et la glose en anglais.

L'auteur de l'avant-propos affirme, en fin de compte, que «l'autorité» et la musique du langage peu standard des récits qui, avant de nous arriver, ont fait tout un trajet: «[F]rom Mitchif through literal translations through the Queen's Imperial English and back to the earth in village English (Campbell, 1995, p. 5). Dénigrant le discours dominant qui associe la tradition orale avec des cultures primitives au sens d'incultes, il souligne l'importance de conserver et de respecter le caractère singulier de la culture métisse.

Le recueil ainsi cautionné, le lecteur ainsi averti, suit le récit de huit histoires appartenant exclusivement jusqu'ici aux gens qui habitaient autrefois «sur le bord de la route», c'est-à-dire dans l'étroit espace délimité d'un côté par la route, et de l'autre, par un champ. Aussi n'ont-elles pas pour protagonistes des gens du même acabit que Louis Riel ou les légendaires coureurs de bois, et elles racontent non pas des grands événements, mais des anecdotes ordinaires. À défaut de pouvoir les présenter toutes, nous en examinerons ici trois, choisis pour leur thématique en rapport aux mœurs ou aux différentes composantes de l'identité, ainsi que leurs rythmes respectifs. Ainsi, ne seront pas étudiés les récits au sujet du Loup Garou, des conséquences des écoles résidentielles ou de la comparaison entre la vie des autochtones avec statut et celle des Métis à qui le gouvernement n'a jamais reconnu de droits

privilegiés. En revanche, nous reproduirons en entier certains passages des récits à l'étude, afin de montrer d'une part, les subtilités et nuances que Maria Campbell tente d'inscrire dans le texte afin de communiquer les qualités orales de la langue. Non seulement essaie-t-elle de nous faire entendre certaines sonorités, les chuchotements d'esprits ou de fantômes, le traumatisme d'un couple marié découvrant subitement qu'ils sont frère et sœur, les rires de *Wehsakehcha*, les soupirs, les silences, etc., mais aussi il lui incombe d'évoquer un regard particulier, un fléchissement de la voix, un hochement de la tête. D'autre part, la mise en page des textes parlés souligne qu'au point de vue formel, il s'agit du genre considéré comme le plus littéraire, la poésie. Dans cette perspective, l'hybridité des récits consiste dans la transformation d'une culture populaire, «illettrée», selon les codes de la culture savante.

Le narrateur de «Good Dog Bob» raconte son histoire à la première personne, récit humoristique, mais non dépourvu de pathos, de la fois que, âgé de quatorze ans, encore vierge, mais travaillant avec des hommes qu'il tente d'émuler – «I use to get so cold an lonesome but I got to act like a man» (Campbell, 1995, p. 6) –, il accepte d'accompagner une femme chez elle. On l'y encourage, l'assurant que le mari, «out on dah traplines» (Campbell, 1995, p. 7), ne les dérangera pas. Mais une fois que le jeune homme est au lit, s'essayant à l'acte sexuel, le mari frappe à la porte. Caché sous le lit («Go under dah bed! Misi mase tah tayo awasis» (Campbell, 1995, p. 8), lui avait ordonné la femme) et devant jouer le rôle de Bob³², le chien du mari, le narrateur réussit à se tirer d'affaire, mais le village entier apprenant l'incident peu de temps plus tard, on le taquine sans merci, le traitant de «Good Dog Bob». Dès lors, avoue le narrateur, «I bodder lots of womans in my life. But me I never / bodder no one else hees bed after dat» (Campbell, 1995, p. 13).

La transcription de traits communs aux langues *mitchif*, française ou crie, mais étrangers à l'anglais standard, vient subvertir l'autorité de la langue dominante: tels la prononciation du son [th] comme [d] et la mise en relief d'un pronom ou nom sujet par le pléonasme (Je n'sais quoi faire moi; Quelqu'un il frappe)³³, l'emploi du pronom masculin pour un sujet masculin ou féminin (cette femme, il se

redresse), puisque le pronom en cri n'a pas de genre, l'emploi d'une part de la traduction de l'exclamation *mitchif* et française telle quelle et, d'autre part, du cri, pour exprimer une émotion forte, l'absence de l'apostrophe pour marquer la contraction, la forme non conjuguée du verbe «venir». En même temps, cependant, l'absence de mots proprement français textualisés dans cette langue inscrit l'incontestable distance d'avec la culture, le quasi désaveu de sa part dans la composition de l'identité métisse. Le bilinguisme dont il s'agit ne nomme pas les deux langues officielles du Canada, mais un anglais non standard et le cri. En outre, au plan thématique, la leçon opère un renversement du code moral chrétien en décourageant non pas l'adultère, mais l'emprunt du lit d'un autre.

«La Beau Sha Shoo» traite de la question identitaire des Métis principalement par le biais de trois procédés, la juxtaposition de la richesse culturelle et la pauvreté matérielle, le libre jeu avec différents sens du mot «génie», de sorte que le génie du peuple ou de la race se confond avec le génie musical du protagoniste, lesquels entrent en rapport avec l'Esprit ou le Génie du christianisme, et la carnavalisation de l'univers représenté: le «brunissement» de la représentation traditionnelle de Jésus-Christ, le rabaissement de certains personnages religieux ou bibliques et, en même temps, le rehaussement des paradigmes d'identification métisse.

Le personnage principal, «Ole Arcand», est un violoneux extraordinaire, fort, beau, grand et soucieux de conserver et d'enseigner les vieilles traditions, ce dernier trait se traduisant chez lui aux plans vestimentaire, récréatif et créatif: il aime s'amuser comme il aime le vin et la musique:

He was a good lookin man too.
All dem ole Halfbreeds dey was good lookin [...]

he gots long hair an a big moostache
an real shiny eyes
just like he know someting you don know about
like he was laughin all dah time.

He use to wear dem ole fashion clothes
even after we could afford dah new kine.
He wear dem baggy pants [...]

He wear dem moosehide leggins too
 dey come up to dah knees
 an dem shirts wit dah big sleeves.
 He have a beaded velvet vest
 an he always wear a Red River sash an a flat crown hat
 (Campell, 1995, p. 50-51).

La mention de la ceinture fléchée traditionnelle aux cultures canadienne-française et métisse, influe visiblement sur le discours qui, soudain laisse surgir un mot en français:

I member he use to hold up dat sash
 an tell me an Frank [...] dat dis was our culture.
 We don speak Anglais very good in dem days
 jus kind of Halfbreed mixture
 so we never understan dat word culture
 But boy!
 He shore sounds good dat word real important
 (Campell, 1995, p. 51).

L'emploi du mot français pour se référer à l'anglais constitue un rabaissement de la langue dominante et un rehaussement de la langue française, mais aussitôt, cette valorisation s'évapore avec la suggestion que le mot «culture» appartient à la lexie anglophone, non pas francophone.

Ouvrons ici une parenthèse pour souligner que, hormis les noms de la plupart des personnages du recueil, noms aux sonorités françaises, «Anglais» et «Angleterre», employés, le premier, six fois (en plus de la référence qu'on vient de faire ressortir), le second, trois fois, sont les seuls mots textualisés en français et ce, dans «Joseph's Justice», l'histoire d'un homme ordinaire qui, «cause him he believe on hisself» (Campbell, 1995, p. 125), gagne sa cause contre une injustice. Le responsable en est un notable militaire britannique, destiné à recevoir des honneurs après avoir vaincu, avec ses «Five tousan» soldats, les «ole mans» métis dont il y avait «less den a hundred», à la bataille de Batoche:

You know dah big fight at Batoche?
 Dah one where we fight dah Anglais? [...] cause dey don believe dat Anglais government
 (Campbell, 1995, p. 105);

Dah Anglais General he take Louis (Campbell, 1995, p. 107);

dat General [...]

He go back to hees own country in Angleterre
(Campbell, 1995, p. 122);

Dis time hees [Joseph] dah high court in Angleterre
an over dere he gets in dah newspaper an dem Anglais
dey write all about it.

Dat really help him you know (Campbell, 1995, p. 123);

But dat shore funny how he is.

Dey like dah Breeds over dere

but dey hate dem here.

Me I jus never can figure out dem Anglais (Campbell,
1995, p. 123-124)

Nommer en français les Anglais et leur pays, c'est à la fois ne pas faire aux déposseurs l'honneur de les identifier dans leur propre langue et suggérer qu'en ce qui concerne les Blancs, les Métis se distancient davantage des Anglais que des francophones. Toutefois, comme pour le désinvestissement de la culture francophone mentionné plus haut, cette impression, elle aussi, paraît erronée, puisque, dans tout le recueil, les seuls personnages canadiens-français sont «dah Prees», hormis un «Français» nommé en anglais («a Frenchman», dit le narrateur), le prétendu associé d'un voleur professionnel. La culture «française» originelle associée au vol, à la question problématique des écoles résidentielles, à la collusion avec les Anglais et au maintien de règlements imposés de l'extérieur de la culture, seuls les avatars *mitchifs* de l'héritage canadien-français sont valorisés dans ce recueil.

Ainsi, «La Beau Sha Shoo» rappelle la valeur symbolique de la ceinture fléchée pour le Métis. Le narrateur rappelle que, jeunes, lui et son frère sont impressionnés par la ceinture d'Ole Arcand et, par conséquent, travaillent très fort dans le but de s'en procurer une: eux aussi, voudraient «porter c'tte culture-là». Mais l'argent économisé, ils apprennent qu'après la bataille de Batoche, les soldats ont saisi non seulement les fusils et les balles des résistants, mais aussi leurs ceintures. Du coup, une strophe entière dévoile jusqu'à quel point cette prise insensée a privé une communauté, déjà démunie au plan matériel, d'un symbole important. Le sérieux de la situation est mis en relief par la référence immédiate à la mort du père.

[...] none of dah stores dey sell dem
an we gots no sheeps.

So we gots no wool to make dem ourselves.
 Dere was nutting me and Frank we could do
 so we give our Mudder da money instead.
 We was purdy hard up in dose days
 it was jus after my Dad he die
 so my Mudder he could shore use it (Campbell, 1995,
 p. 55).

Et le texte de se poursuivre en glorifiant l'art du violoneux dans la strophe suivante, c'est-à-dire seulement après un silence éloquent. Ici, comme ailleurs dans le recueil, la coexistence à la même page de passages aux connotations négatives aussi bien qu'affirmatives fait voir que la question identitaire est traitée en rapport avec les côtés euphorique et dysphorique de la réalité métisse. L'un est tout aussi important à affirmer que l'autre, car, avant tout, il s'agit de faire connaître et d'affirmer une culture méconnue. Cependant, le récit d'une dépossession matérielle conduisant à la dépossession spirituelle doit être suivi de celui d'une possession inviolable, sans quoi, comment et où puiser la volonté de continuer la lutte pour la vie?

Dans le reste du récit il s'agit donc de la manière dont Ole Arcand trouve l'inspiration pour ses chansons. Car non seulement l'amour de la musique et de la danse est un héritage on ne peut plus important pour la culture métisse, mais aussi, ni personne ni rien ne sauraient enlever aux Métis cet aspect de leur caractère, leur identité. La succession des deux récits suggère le lien à établir entre la création artistique et la lutte pour la survie. Nul besoin de réitérer le rapport entre la vitalité culturelle d'une communauté et la perception accrue de son existence au monde, mais précisons la nature du lien au plan narratologique.

Après avoir affirmé la «mort» du traditionnel port de la ceinture fléchée et de l'espoir des garçons ainsi que la mort de son père, le narrateur raconte qu'Ole Arcand prétend être mort de nombreuses fois. Mais chaque fois, il renaît, muni d'une nouvelle création. Après une période d'improductivité, après une sorte de «mort», autrement dit, l'artiste renaît en se lançant dans un nouveau projet. Ainsi doit agir également la communauté métisse qui, essuyant de nombreux échecs dans sa lutte pour la survie, se relève chaque fois pour s'y engager à nouveau. Dans une perspective incontestablement

carnavalesque (Bakhtine, 1970; Sing, 1995), Maria Campbell représente la mort comme la condition *sine qua non* de la vie qu'on doit accepter de toujours rénover, réinventer. Au point de vue structural également, le silence textuel auquel conduit le récit de trois pertes est en même temps la préparation à une relance du récit.

Comme le musicien accepte de «mourir» afin d'aller chercher son inspiration littéralement céleste, il se sent chez lui en arrivant au ciel, écrit avec un minuscule: «I guess he never even stop at dah gate / he just went inside an he land on hees feet» (Campbell, 1995, p. 60) et, surtout, se lie d'amitié avec «dah Jesus Chrise» qui, assis sur le bord de la route, tend une invitation au violoneux, s'adressant à lui par le nom du personnage biblique associé à la Résurrection: «Sit down Jonas and have a drink wit me» (Campbell, 1995, p. 60). Ole Arcand accepte en cri, «Tapwe anima!» (bien sûr) et son hôte d'exprimer son plaisir qu'il éprouve en le recevant, car la plupart des «genss» refusent de trinquer avec lui: ils ont peur du «Vieux Bonhomme»! Or, comme s'il se croyait en danger de boire excessivement s'il avait en permanence quelqu'un avec qui boire, «dah Jesus» s'émeut et manque de renverser son verre. En apprenant que le violoneux est seulement de passage, il fait le signe de la croix et, après avoir congédié le gardien des portes qui, aux yeux du visiteur, ressemble au curé du village, se met à vider le pichet de vin avec son invité. Ce faisant, «dah Jesus» avoue son amour du violon, mais révèle qu'il n'a pu l'apprendre, car lorsqu'on a expulsé Lucifer du Ciel, celui-ci a pris avec lui tous les violons pour ne laisser derrière lui que des harpes.

You know Jonas dah Jesus say
 Your a damned good fiddle player.
 Me I always want to play dah fiddle
 but I never have a chance.
 When dah Lucifer he get kicked out
 he take all dah fiddles wit him an all we got now is
 harps (Campbell, 1995, p. 64).

Toutefois, il a dans sa tête «une sacrée beau chanson pas mal sauvage, pleine d'entrain, pis de grognements, parfaite pour faire danser les genss». En se servant de la bouche comme instrument, il l'apprend à Ole Arcand.

But me Jonas
 I got a hell of a song I been hearing in my head.
 I'll give it to you
 and you learn to play it when you get home [...]
 he make mouth music an teach him dis song.

[...] He say «Jonas you call dis song La Beau Sha Shoo
 an you play it for all dah peoples when you get home
 (Campbell, 1995, p. 64-65).

À la fin du récit, les images du ciel et du village métis, de Jésus Christ et d'Ole Arcand, des harpes et des violons ont toutes été renouvelées, les unes revêtant un caractère plus terre à terre, voire ordinaires, les autres, un caractère plus digne d'estime. Les formes de divertissement métisses auréolées, la culture se voit sous un nouveau jour, car dotant le village de quelque chose de «paradisique», ne serait-ce que le temps d'une chanson, d'une gigue ou d'un conte.

CONCLUSION

N'est-ce pas révélateur que dans *Le ciel de Québec* et *Stories OF THE Road Allowance People*, une même vision du monde s'exprime, qui vise à fonder un nouvel ordre dans lequel les torts commis contre les Métis au nom de l'ordre officiel sont «corrigés»? Chez Jacques Ferron et chez Maria Campbell, le comique coexiste avec le sérieux, entre en relation avec lui pour créer une situation paradoxale, ambivalente, qui, s'opposant aux versions officielles, unies, non problématiques, veut révéler ce que ces dernières tendent à occulter. Certes, chez l'auteur québécois, le comique rabelaisien influe sur l'écriture pour textualiser un univers excessif, signe du pouvoir régénérateur attribué à la culture populaire, franco-métisse. Chez la romancière métisse, en revanche, seules la brutalité et l'injustice exercées contre le peuple sont placées sous le signe de l'excès, et le comique qui entre en relation avec le sérieux provoque parfois le rire gras rabelaisien mais, plus souvent, il s'agit d'un humour moins exubérant parce que né d'un regard ironique: la distance s'avère indispensable lorsqu'il faut rappeler les torts commis non pas contre un Autre, mais contre soi et les siens.

En élaborant les théories de la carnalisation et du principe dialogique, Mikhaïl Bakhtine souligne la pratique démocratisante consistant à libérer le peuple de l'oppression

et de l'aliénation exercées sur lui par l'ordre établi afin de lui donner voix au chapitre. Dans cette étude, nous avons donné un aperçu de la manière dont le parler métis a subi différents traitements dans la littérature écrite en français dans l'Ouest, allant de la non-représentation à la textualisation stylisée d'un effet *mitchif*, en passant par une représentation extrêmement dévalorisante. Du roman signé par Constantin-Weyer en 1921 à celui publié par Annette Saint-Pierre en 1987, la représentation chez des non-Métis de la différence métisse signifie sa marginalisation par la société franco-canadienne «blanche». Seul le Franco-Métis Charette valorise cette différence, et ce, au plus haut point, même si le narrateur n'occulte pas les aspects dysphoriques du récit de sa vie. Selon notre lecture, Charette textualise une réplique dans le parler particulier *mitchif* seulement trois fois, se contentant autrement d'écrire un français standard ponctué fréquemment d'expressions, de perceptions et de termes *mitchifs*, comme pour souligner moins la différence que la parenté entre les deux langues. Le bilan faisant pencher la balance au détriment des locuteurs du *mitchif* – si l'on textualise le *mitchif*, c'est pour cantonner ses locuteurs dans un espace infériorisé –, on ne peut s'étonner de son ressurgissement en 1995 chez la doyenne de la littérature métisse écrite au Canada, mais traduit *vers* l'anglais. Chez Maria Campbell, la langue et la culture *mitchifs* se valorisent en occupant l'avant-scène, attribuant à la langue crie une place partielle, mais tout de même privilégiée: des éléments de cette langue autochtone n'occupent jamais exclusivement un vers, mais ils servent tout de même à exprimer une pensée complète. En revanche, la langue anglaise s'en trouve dépossédée non seulement de son caractère «standard», mais aussi et surtout de la possibilité de se nommer. Ce sont cependant la langue et la culture francophones qui s'en trouvent peu ou prou évacuées de l'univers métis: le rare mot français est toléré, mais intégré au discours selon les règles syntaxiques de la langue anglaise, et la seule référence à un francophone se fait en anglais pour le placer sous le signe du vol professionnel. Le *mitchif* ne pouvait certes pas se textualiser en tant qu'avatar de la langue qui s'est employée à l'avilir. *Stories OF THE Road Allowance People* ne vilipende ni les Franco-Canadiens, ni leur langue, ni leur culture. Le recueil ne se réfère pas non plus au racisme des

Franco-Canadiens à l'égard des Franco-Métis. Toutefois, en reléguant tout un pan de l'expérience des siens dans le non-dit, Maria Campbell qui attribue au dire une importance on ne peut plus prépondérante n'évoque-t-elle pas la profondeur d'une blessure indicible?

En partageant avec nous les contes des gens vivant sur le bord de la route, Maria Campbell montre que les récits de leur petite histoire doivent inmanquablement infléchir certaines perspectives exprimées dans l'Histoire et par celle-ci. Ce faisant, ils révèlent de plus des réalités et des attitudes qui ne sauraient s'exprimer dans d'autres types d'écrits. On a vu qu'un aspect inhérent à ces récits est la langue dans laquelle ils se sont tout d'abord racontés. La non-langue disaient et diraient encore d'aucuns. Soit. Toujours est-il que quelle que soit l'attitude que l'on possède à son sujet, manipulé par l'écrivain, le *mitchif*, vivant, inopportun, possédant sa propre logique et fidèle à ses locuteurs, s'avère un langage incontestablement littéraire. Anglicisé, réinventé encore une fois pour s'adapter au contexte socio-linguistique au sein duquel évoluent lui et ses locuteurs, il révèle encore plus qu'il ne s'emploie à dire.

NOTES

1. Cette affirmation faite par des locuteurs du *mitchif* ayant témoigné au premier colloque international sur la langue *mitchif* tenu à Winnipeg en 2002 se différencie du constat de linguistes spécialistes en *mitchif*, tels Robert Papen et Peter Bakker. Le colloque, organisé par la *Manitoba Métis Federation*, avait pour thème la revitalisation du *mitchif* et visait à réunir la communauté autour de la question des stratégies à mettre en place afin de conserver la langue.
2. Il s'agit de *Blueberry Clouds* de Rita Bouvier. Dans «A Conversation with Peter Gzowski», la poétesse écrit ceci: «I was born / into the world / speaking Mechif / a language / whose base is Cree / with a whole bunch / of French thrown in / for good measure / *Kipaha la porte!* I say" (Bouvier, 2000, p. 36). En italique, dans la marge du texte, à côté de l'expression *mitchif*, se trouve la glose en anglais: «Mechif for *close the door*». La référence à la part française, couchée dans un langage vague et familier opère un renversement qui privilégie la langue mixte aux dépens de l'une des deux langues officielles du Canada.
3. «Ce signe de compréhension, ou d'affirmation, la grand'mère le fit des narines et du gosier, sans ouvrir la bouche. C'est

l'ordinaire réponse de l'Indien kri, et cela ressemble au léger bruit que fait un homme poli qui, discrètement et vite, s'éclaircit la gorge» (Bugnet, 1990, p. 89).

4. Ainsi, un critique, en arrivant au terme de son étude de *La Métisse* de Jean Féron, roman dont le narrateur «oublie» l'identité métisse de la protagoniste au fur et à mesure du récit afin de faire d'elle une Canadienne française traditionnelle stéréotypée (gardienne de la foi, de la langue et de la culture françaises), avoue ceci: «[L]orsque le lecteur referme le livre, il ne peut s'empêcher d'éprouver un certain soulagement» (Mocquais, 1989, p. 65).
5. Pour d'autres gens, des non-écrivains en l'occurrence, le fait d'avoir adopté l'anglais semble peu problématique. Une femme que j'ai interrogée en 2001 à Plamondon, dans le nord de l'Alberta, dont la mère est crie et le père, franco-métis, a fait toutes ses études en français; mais réagissant contre le racisme dont elle était victime à l'école, elle a décidé de vivre en anglais, une langue «neutre». Toute naïve que soit cette attitude, elle n'est pas sans lien avec l'hypothèse selon laquelle «une fois que [les Métis] se sont aperçus qu'ils ne parlaient pas le français comme les autres (Français et Canadiens français), qu'ils avaient beaucoup d'expressions particulières, là ils se sont lancés sur l'anglais» (Payment, 1990, p. 65).
6. Voyons, par exemple, le passage suivant: «At this point, I am convinced that my father doesn't "know" that he is Native [...] perhaps one of his brothers [...] "knows", but he has never spoken to me about it. My father's sister has been knowing / not knowing it for years, she has told and denied so many times [...] denied the truth [...] which is exactly the crazy-making formula that caused so much confusion and pain in my own life. The violence, the sexual abuse and every other oppressive and "crazy" thing that happened to and around me is intimately connected to that crazy-making denial and the crazy-making racist oppression that parented it» (Arnott, 1995, p. 64).
7. «I grew up with some really funny, wonderful, fantastic people and they are as real to me today as they were then. How I love them and miss them! The Arcands [...] half French, half Cree [...] loud, noisy, and lots of fun. They spoke French mixed with a little Cree. The St. Denys, Villeneuves, Morrisettes and Cadieux [...] spoke more French than English or Cree [...] The Isbisters, Campbells, and Vandals were our family and were a real mixture of Scottish, French, Cree, English and Irish. We spoke a language completely different from the others» (Campbell, 1975, p. 25).
8. Selon une communication de Robert Papen présentée à Gand en 2002, «Sur quelques aspects structuraux du français des Métis de l'Ouest canadien».

9. En 1919, l'abbé Lionel Groulx proteste contre le mensonge infâme contenu dans «une légende [...] voulant qu'il y ait eu métissage entre nos ancêtres et les Peaux-Rouges du Canada». S'en tenant aux registres d'Église, il affirme non seulement qu'en deux siècles il y a eu seulement «94 mariages entre des Français et des Indiennes», mais aussi que «ces métis n'ont laissé parmi nous aucune descendance, leurs enfants étant tous morts avant la fin du dix-huitième siècle» (Groulx, 1919, p. 22-26).
10. Robert de Roquebrune, de la même pensée que Groulx quant à la non-existence au Québec de «sang-mêlé», reconnaît en revanche «la petite population métisse de l'Ouest canadien» (Roquebrune, 1924, p. 10).
11. Dans *Villages imaginaires: Édouard Montpetit, Jacques Ferron et Jacques Poulin* (Sing, 1995), nous faisons l'analyse de la carnavalisation de la société québécoise chez Ferron, représentée comme un tout, divisé en un village d'en haut et un village d'en bas. Le dernier est une communauté métisse. L'humour, la structure du roman et le pouvoir «rabaissant» du village métis chez Ferron sont importants à souligner dans la mesure où Maria Campbell, comme le lecteur pourra le constater dans la dernière partie de la présente étude, représente son propre village natal sous un jour similaire.
12. Figurée par la vache morte qui tient à ses côtés, les yeux exorbités, les beuglements dirigés «vers un inaccessible Trompe-Souris» (Ferron, 1968, p. 105).
13. Selon le communiqué de presse qui cite le metteur en scène.
14. Voir le site Internet du gouvernement de la Saskatchewan: www.sasked.gov.sk.ca/docs/français/fransk/saskfrançais/voll/133-148.pdf.
15. Dans un message laissé sur notre répondeur le 26 janvier 2000, Emma LaRoque a dit au sujet du parler des Métis, un français influencé par le cri: «On the subject of Cree-ified French, we've lost French along the way». Or, notons avec Robert Papen (1998) que le monolinguisme en faveur de l'anglais n'est pas encore arrivé à ceux vivant en dehors des centres urbains. Il cite Guy Lavallée (1988) qui, dans son mémoire de maîtrise, a retracé l'histoire orale de son village de Saint-Laurent, une des premières paroisses de la colonie de la Rivière-Rouge. Guy Lavallée a écrit qu'entre 1930 et 1950, les Métis de Saint-Laurent ne parlaient plus les langues autochtones, mais uniquement le français. Depuis 1950, la grande majorité parle encore français, mais aussi l'anglais. Selon Robert Papen, cette communauté est irrémédiablement destinée au monolinguisme anglophone.
16. Parmi les musiciens métis interrogés dans le film de Coyes mentionné plus haut, Gilles Garand de Métis-sur-Mer (Québec)

et Mel Bedard du Manitoba se réfèrent, en effet, le premier au «mystère», le second au «secret» qui entourent la question de leur identité. Gilles Garand, franco-québécois, révèle que même si sa mère «a l'air d'une Indienne» et son grand-père a l'air «d'un Indien», personne n'en parle. La possibilité qu'il y ait du métissage dans la famille demeure, au plan discursif, une question mystérieuse. Pour Mel Bedard, en revanche, accepter que la couverture de son premier disque l'identifie comme «le violoneux métis», c'était révéler une information jadis «cachée».

17. Nous référons le lecteur à l'étude de Nicole St-Onge (1991), ainsi qu'à une étude ultérieure dans laquelle on peut lire des témoignages personnels sur le racisme des Canadiens français à l'égard des Franco-Métis. À titre d'exemple, voici les paroles d'une femme qui énumère les raisons pour son abandon des études: « Je te dis quand t'es pas bien habillé, pis aller à l'école... [À la question de savoir si l'on se moquait d'eux, elle répond:] Oui, les petits Canayens c'est assez haïssable [...] Je te le dis ils étaient «vinienes», les Rivard pis les Lachance» (St-Onge, 1999-2000, p. 101). Encore au plan anecdotique, citons deux autres exemples qui permettent de postuler que l'acceptation de la différence métisse aurait pu affecter la démographie de la francophonie: une Métisse de Plamondon nous a admis en 2000 que, traitée de «squaw» à l'école française, elle refuse catégoriquement aujourd'hui de parler français; lors du deuxième colloque international sur le développement de la langue *mitchif* tenu à Saskatoon en avril 2003 (intitulé « Nutr Lawng – Michif Pohr Dimaen»), une Franco-Métisse de la Saskatchewan a affirmé sa préférence pour le mot *mitchif* plutôt que «métis». Ce dernier mot évoquait, a-t-elle raconté, extrêmement émue, un douloureux souvenir: à l'école française, les autres étudiants persiflaient les Métis, les harcelaient en sifflant «*métissss...*».
18. Voir les pages 80, 82-83, 93-94, 164 et 165 pour les premiers; les pages 52, 58, 68, 69 et 71 pour les derniers.
19. Dans un texte publié dans le présent recueil, Robert Papen (2002) affirme avoir distingué dans des transcriptions de textes oraux effectuées par des linguistes, différents degrés d'authenticité. C'est dire que, si des spécialistes de la langue tendent à déformer, par le biais de la normalisation ou d'une invention personnelle, le contenu linguistique d'entrevues enregistrées, il ne faudrait pas s'attendre à des versions plus authentiques de la part d'écrivains pour qui ce parler représente tout au plus un «effet de réel» (Barthes, 1982) ou de style.
20. Il s'agit, écrit Constantin-Weyer, d'un français qui, «quoiqu'on en dise, manque de pureté. Il vient directement de la source, mais d'une source un peu trouble, qui a dissous dans son cheminement souterrain le sel de tous les patois de la côte française de l'Atlantique; des mots anglais, des mots indiens y

sont tombés; leur saveur n'était pas désagréable, on n'a pas filtré l'eau» (Constantin-Weyer, 1924, p. 89-90).

21. Bénard et Bonnaud, méchants vendeurs «canayens» d'un alcool auquel le narrateur se réfère comme à un «poison catalogué» (Constantin-Weyer, 1921, p. 105), sont muets au sens que le narrateur prend toujours en charge leurs paroles.
22. Celui-ci parlait non «pas le sioux proprement dit mais l'assiniboine [...] un dialecte sioux [et] parlait fort bien le cris, le saulteux, et passablement bien le pied-noir» (Charette, 1976, p. 102).
23. Il en résulte les inscriptions suivantes: lorsque des Siouses demandent un cadeau à William Charette: «Ake papousse wagé. – Encore un bébé!» (Charette, 1976, p. 101); lorsque des Métis sont forcés par les «mauvais chiens» que sont des Indiens de tribus non identifiées, d'assister à une scène de pillage, l'un d'entre eux dit: «Na n'tchera Kimujetin deya mina kewayis-Aotina – Tiens mon ami, toi aussi tu vas avoir ta part» (Charette, 1976, p. 146); et lorsque Gros-Ours lance un avertissement aux siens: «Peyatik! peyatik! Faites attention! faites attention!» (Charette, 1976, p. 151).
24. Ainsi, le nom de quatre chefs sioux appelle une traduction mise entre parenthèses, comme s'il s'agissait là d'une information secondaire: «Tatanka Youtonga (le Bœuf Assis), Siouska (le Petit Plumage), Bediska Toupa (les Quatre Cornes), et Sapadou (la Lune Noire)» (Charette, 1976, p. 102). Notons en passant que Goulet se réfère souvent au premier par son nom en anglais, Sitting Bull, sauf lorsqu'il s'agit de souligner son statut légendaire: «Le sage conseil du fameux chef sioux, Tatanka Youtonga...» (Charette, 1976, p. 106-107); «Surtout quand nous avions affaire à un gros camp sioux, commandé par un chef de la valeur de Tatanka Youtonga» (Charette, 1976, p. 111). Ensuite, pour un chef soldat, la traduction suit le nom indien: «Shonga Anska, le Chien Long» (Charette, 1976, p. 107).
25. «Wechan ou Poule-d'eau que j'appelais Nistas (mon ami) et [...] Apis-Tchaspus ou Chétif-Ourson», «Ayimissis ou l'Enfant Tapageur» (Charette, 1976, p. 142), «Kawpappawmas-Tchikwew ou Esprit-Errant», «Apistchaskers ou Petit-Ours» (Charette, 1976, p. 148), «Kitchimakigan ou l'Homme Misérable», «Manitchus ou Mauvaise-Flèche» (Charette, 1976, p. 151), «Kapewi Nampewi ou l'Homme Tout Seul» (160), «Wâsâgamâp ou Yeux-Brillants, Wawasehewin ou Celui-dont-l'habit-sonne-en-marchant» (Charette, 1976, p. 165), «Mahkatêewis ou le Petit Ventru» (Charette, 1976, p. 169).
26. À cet égard, il est intéressant de noter que la partie du récit dans lequel Goulet identifie ses parents contient également

l'explication du nom métis attribué à la rivière Sale, ce qui pousse à lire les deux informations dans une même perspective. Ainsi, si l'eau de la rivière, «fangeuse», favorisait la coexistence abondante d'une grande variété de poissons, parallèlement, l'héritage tout aussi "impur" de Goulet – «Mon père, Moïse Goulet, était le fils aîné d'Alexis Goulet, originaire du Québec. Ma mère, née Marie Beauchamp, était la fille d'une métisse franco-crise du nom de Versailles dont le mari était venu de France» (Charette, 1976, p. 17) –, fait de lui un individu à plusieurs voix et plusieurs visions du monde.

27. «Les Sioux qui se trouvaient près de nous étaient justement ceux-là qui avaient participé au massacre de Custer en 1876. Je dis ça pour dire comme les Américains, qui appelaient massacres les défaites [...] Par contre, s'ils gagnaient c'étaient de grandes victoires» (Charette, 1976, p. 102).
28. Son père lui ayant affirmé lorsqu'il était encore jeune garçon que l'on «ne retrouvait plus dans la colonie de la Rivière-Rouge le même esprit d'union et de camaraderie qui avait toujours existé chez les gens d'origines raciales et de religions différentes» (Charette, 1976, p. 77), il lui importe fort probablement de montrer non seulement que la question identitaire chez les Métis d'origines multiples est complexe, que la nation métisse n'est guère homogène, mais aussi, que cela n'empêche en rien que ses membres se comportent de manière solidaire.
29. Une exception se présente lorsqu'il s'agit de la qualité des marchandises disponibles au Fort Garry où «[t]out était de provenance anglaise, donc de qualité supérieure [aux] marchandises américaines» (Charette, 1976, p. 86).
30. Entretiens du 16 février 2001 et du 16 mai 2002.
31. Les recherches de Frank Tough suggèrent le caractère frauduleux des pratiques associées aux terres théoriquement destinées aux Métis lors du transfert de la Terre de Rupert de la *Hudson's Bay Company* au gouvernement du Canada. Voir, par exemple, Tough et Frank (1993); Ray, Miller et Tough (2000).
32. S'agirait-il d'un nom choisi pour sa connotation ironique, puisque le *Dictionnaire des injures québécoises* indique que «Bob» s'emploie pour injurier «un gars qui joue les machos» (Dulude et Trait, 1991, p. 91)?
33. Traits dont la mention, pour ne pas parler de la mise en relief, se considère historiquement comme un manque de respect envers les locuteurs. Mike Evans *et al.* (1999), par exemple, dans *What it is to be a Métis*, affirment que pour la publication de l'une des entrevues, ils en ont écarté la transcription phonétique, certes plus authentique, mais jugée insultante (communication électronique du 21 mars 2002).

BIBLIOGRAPHIE

- ALBERTA FEDERATION OF METIS SETTLEMENT ASSOCIATION, ANDERSON, Daniel R. et ANDERSON, Alda M. (1978) *The Metis People of Canada: A History*, Toronto, Gage, 128 p.
- ARNOTT, Joanne (1995) *Breasting the waves*, Vancouver, Press Gang, 165 p.
- BAKHTINE, Mikhaïl (1970) *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 471 p.
- _____ (1978) *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 488 p.
- BAKKER, Peter (1997) *A Language of Our Own: The Genesis of Michif, the Mixed Cree-French Language of the Canadian Métis*, Oxford, Oxford University Press, 316 p.
- BARTHES, Roland et al. (1982) *Littérature et réalité*, Paris, Seuil, 181 p.
- BENOIST, Marius (1975) *Louison Sansregret, Métis: un récit historique*, Saint-Boniface, Éditions du Blé, 94 p.
- BOUVIER, Rita (2000) *Blueberry Clouds*, Saskatoon, Thistledown, 63 p.
- BUGNET, Georges (1990) *Nipsya*, Saint-Boniface, Éditions des Plaines, 333 p. [édition critique préparée par Marcel Duciaume et Guy Lecomte]
- CAMPBELL, Maria (1973) *Halfbreed*, Toronto, McClelland and Stewart, 157 p.
- _____ (1995) *Stories OF THE Road Allowance People*, Penticton, Theytus Books, 144 p.
- CHARETTE, Guillaume (1976) *L'espace de Louis Goulet*, Winnipeg, Bois-Brûlés, 204 p.
- CONSTANTIN-WEYER, Maurice (1921) *Vers l'Ouest*, Paris, Renaissance du Livre, 251 p.
- _____ (1924) *Manitoba*, Paris, Rieder, 134 p.
- CULLETON, Beatrice (1983) *In Search of April Raintree*, Winnipeg, Pemmican, Peguis, 228 p.
- DANSEREAU, Estelle (2000) «Contamination linguistique et textuelle: rencontre de l'autre et renouvellement créateur», *Francophonies d'Amérique*, n° 10, p. 149-158.
- DOUAUD, Patrick C. (1989) «Mitchif: un aspect de la francophonie albertaine», *Journal of Indigenous Studies*, vol. 1, n° 2, p. 80-90.
- DULUDE, Yvon et TRAIT, Jean-Claude (1991) *Dictionnaire des injures québécoises*, Montréal, Stanké, 461 p.

- DUMONT, Marilyn (1996) *A really good brown girl*, London, Ontario, Brick Books, 77 p.
- EPISKENEW, Jo-Ann (2001) «Aboriginal policy through literary eyes», *Inroads*, n° 10, p. 123-136.
- EVANS, Mike et al. (dir.) (1999) *What it is to be a Métis: The Stories and Recollections of the Elders of the Prince George Métis Elders Society*, Prince George, UNBC Press, 275 p.
- FÉRON, Jean (1926) *La Métisse*, Montréal, Garand, 214 p.
- FERRON, Jacques (1968) *Contes: édition intégrale*, Montréal, Hurtubise HMH, 210 p.
- _____ (1969) *Le ciel de Québec*, Montréal, Éditions du Jour, 403 p.
- GABOURY-DIALLO, Lise (1989) «Le mythe du Far West et du Grand Nord», *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, vol. 1, n° 1, p. 95-106.
- GAUVIN, Lise (2001) «L'imaginaire des langues: du carnavalesque au baroque (Tremblay, Kourouma)», *Littérature*, n° 121, p. 101-115.
- GROULX, Lionel (1919) *La naissance d'une race: conférences prononcées à l'Université Laval de Montréal, 1918-1919*, Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 294 p.
- GRUTMAN, Rainier (1996) *Des langues qui résonnent: l'hétérolinguisme au XIX^e siècle québécois*, Montréal, Fides, 222 p. [Les conclusions paraissent sous forme d'article dans *Littérature*, n° 101, p. 40-52]
- LAVALLÉE, Guy (1988) *The Metis people of St. Laurent, Manitoba: An Introductory Ethnography*, thèse (M.A.), University of British Columbia, 213 p.
- LÉTOURNEAU, Henri (1978) *Henri Létourneau raconte*, Winnipeg, Bois-Brûlés, 143 p.
- MOCQUAIS, Pierre-Yves (1989) «La Métisse de Jean Féron: dit, non-dit et récupération idéologique», dans ALLAIRE, Gratien, CADRIN, Gilles et DUBÉ, Paul (dir.) *Écriture et politique*, Edmonton, Institut de recherche de la Faculté Saint-Jean (University of Alberta), p. 57-67. (Actes du septième colloque du Centre d'études franco-canadiennes de l'Ouest qui a eu lieu à la Faculté Saint-Jean, University of Alberta, les 16 et 17 octobre 1987)
- MOSER, Marie (1991) *Courtepointe*, Montréal, Québec / Amérique, 288 p. [traduction de Gisèle Villeneuve]
- MOTUT, Roger (1982) *Maurice Constantin-Weyer: écrivain de l'Ouest et du Grand Nord*, Saint-Boniface, Éditions des Plaines, 187 p.

- PAPEN, Robert (1998) «Le parler français des Métis de l'Ouest canadien», dans BRASSEUR, Patrice (dir.), *Français d'Amérique: variation, créolisation, normalisation*, Avignon, CECAV, Université d'Avignon, p. 147-161.
- _____ (2002) «"Les troub'": analyse linguistique d'un texte oral en français des Métis», *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, vol. 15, n^{os} 1-2, p. 61-88.
- PAYMENT, Diane Paulette (1990) «*Les gens libres – Otipemisiwak*»: *Batoche, Saskatchewan, 1870-1930*, Ottawa, Service des parcs, Environnement Canada, 378 p.
- POUILLON, Jean (1980) «La fonction mythique», *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard, p. 83-98.
- PRIMEAU, Marguerite-A. (1960) *Dans le muskeg*, Montréal, Fides, 222 p.
- PROULX, Sharon (1994) «she is reading her blanket with her hands», *Gatherings*, V, p. 149-154.
- _____ (1995) «she is reading her blanket with her hands», *Gatherings*, VI, p. 107-111.
- RAY, Arthur J., MILLER, J. R. et TOUGH, Frank J. (dir.) (2000) *Bounty and Benevolence: A History of Saskatchewan Treaties*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 299 p.
- ROQUEBRUNE, Robert de (1924) *D'un océan à l'autre*, Paris, Édition du Monde Nouveau, 254 p.
- SAINT-PIERRE, Annette (1987) *Sans bon sang*, Saint-Boniface, Éditions des Plaines, 246 p.
- SEALEY, D. Bruce and LUSSIER, Antoine S. (1975) *The Métis: Canada's Forgotten People*, Winnipeg, Manitoba Métis Federation Press, 200 p.
- SIMON, Sherry (1994) *Trafic des langues: traduction et culture dans la littérature québécoise*, Montréal, Boréal, 224 p.
- SING, Pamela V. (1995) *Villages imaginaires: Édouard Montpetit, Jacques Ferron et Jacques Poulin*, Montréal, Fides, 272 p.
- _____ (1998) «La voix métisse dans le roman de l'infidélité chez Jacques Ferron, Nancy Huston et Marguerite-A. Primeau», *Francophonies d'Amérique*, n^o 8, p. 23-37.
- _____ (2001a) «Exiguïté et rapports à la langue de l'Autre: comment écrire lorsqu'on est franco-albertain?», dans VIAU, Robert (dir.) *La création littéraire dans le contexte de l'exiguïté*, Beauport, MNH, p. 397-410.

- _____ (2001b) «L'Ouest et ses sauvagesses: écriture et prairie», *Francophonies d'Amérique*, n° 11, p. 29-40.
- ST-ONGE, Nicole (1991) «Race, Class and Marginality in a Manitoba Interlake Settlement: 1850-1959», VORST, Jesse *et al.* (dir.) *Society for Socialist Studies / Société d'études socialistes*, vol. 5, p. 118-135.
- _____ (1999-2000) «Memories of Metis Women of Saint-Eustache, Manitoba: 1910-1980», *Oral History Forum / Forum d'histoire orale*, n°s 19-20, p. 90-111.
- TOUGH, Frank J. et DORION, Leah (1993) *A study of Treaty Ten and Treaty Five adhesion scrip: «the claims of the Half-breeds... have been finally closed»*, Saskatoon, Metis Land Rights Research Group, Public Policy Nexus Group Inc., 65 p.