

Les

Cahiers

de l'IREF



Institut de recherches
et d'études féministes

UQÀM

www.iref.uqam.ca

**Julie
BRUNET**

**Histoires de grands-mères :
exil, filiation et narration
Dans l'écriture des femmes migrantes du Québec**

n° 13

Julie Brunet

**HISTOIRES DE GRANDS-MÈRES : EXIL, FILIATION ET NARRATION
DANS L'ÉCRITURE DES FEMMES MIGRANTES DU QUÉBEC**

Prix de publication du meilleur mémoire de maîtrise

Concentration en études féministes

Année 2004

LES CAHIERS DE L'IREF présentent une série de documents inédits dans le but explicite de contribuer au développement des connaissances et de la recherche féministes.

Les manuscrits publiés sont soumis à un comité de lecture.

Distribution : **Institut de recherches et d'études féministes**

Université du Québec à Montréal

Téléphone : (514) 987-6587

Télécopieur : (514) 987-6742

Courriel : iref@uqam.ca

Commande par Internet : www.iref.uqam.ca

COOP-UQAM librairie

Pavillon Judith-Jasmin, local J-M205

Téléphone : (514) 987-3333

Télécopieur : (514) 987-8518

Adresse postale :

Case postale 8888, Succursale Centre-ville

Montréal, Québec

Canada H3C 3P8

Adresse géographique :

Pavillon Berri, local WB-3200

500, boulevard René-Lévesque Est

Montréal

Institut de recherches et d'études féministes

Dépôt légal : 4^e trimestre 2005

Bibliothèque nationale du Québec

Bibliothèque du Canada

ISBN 2-922045-21-8

Les textes publiés dans les Cahiers de l'IREF n'engagent que la responsabilité de leurs auteures et auteurs.

Ce cahier est financé par le Fonds Anita-Caron. Nous remercions les donatrices et donateurs qui contribuent à la réalisation de cette publication.

Couverture : Mardigrafe inc.

Tables des matières

Résumé	xi
Introduction	1
À la jonction des écritures migrantes et des écritures au féminin I.....	1
État de la question	4
L'Autre lecture : présentation du sujet et du corpus.....	6
Méthodologie et résumé des chapitres.....	12
Chapitre I	
De mères en filles : l'héritage empoisonné	17
Le masque anonyme de la tradition.....	17
Une réflexion féministe sur la maternité	23
L'exil ou comment devenir une <i>self-made woman</i>	30
La colère d'une mère	36
Les démons du passé.....	43
Le compromis.....	49
Chapitre II	
De grands-mères en petites-filles : la généalogie féminine reconstituée	51
De la rupture à la transmission	52
Les racines du désir.....	56
Les mots à la bouche	65
Le fil des générations.....	73
Le <i>sens</i> de la filiation.....	85

Chapitre III

De la petite-fille à la grand-mère : la (re)naissance d'une voix	87
Hécate ou la grande histoire non écrite	88
Une voix qui ne parle pas seule.....	95
Un combat pour la voix	100
La voix-gigogne.....	106
Je, tu, elle	110
Conclusion	113
À la jonction des écritures migrantes et des écritures au féminin II	113
Les migrantes et les autres	119
Bibliographie.....	121

In memory of Beverley, my beloved aunt

*À ma très chère directrice, Lori Saint-Martin,
qui m'a appris à lire, à écrire, à penser en tant que femme,
et qui m'a ouvert les yeux sur un nouveau monde : le continent féminin.*

*À celles et ceux qui m'ont supportée,
dans tous les sens du terme, au cours de l'écriture de ce mémoire,*

Merci

Résumé

Les années 1990, au Québec, voient l'émergence d'un nombre croissant de productions littéraires signées par des immigrantes de tous horizons. Ignorées par la critique littéraire dite « générale » qui, par ailleurs, tend à occulter la question de la sexuation du discours, ces écritures n'ont encore fait l'objet d'aucune lecture *au féminin* approfondie. À partir de la problématique du rapport au maternel, pivot de l'identité et des écritures féminines, le présent mémoire jette les bases d'une réflexion sur la spécificité des écritures de femmes migrantes au Québec qui, elles aussi, sont inlassablement travaillées par ce rapport, mais *autrement*. En effet, plutôt que la relation duelle entre mère et fille qui revient de manière récurrente dans les textes des écrivaines dites « pure laine », les migrantes proposent un modèle de relations féminines « triangulaire » où la figure grand-maternelle occupe une position centrale. La grand-mère jouit, en outre, d'une autorité narrative étonnante sous la plume des migrantes : alors que, du côté des natives, nous ne comptons aucune grand-mère narratrice, le corpus restreint qui sera à l'étude dans ce mémoire, lui, en comprend deux : *Le bonheur a la queue glissante*, d'Abla Farhoud et *La dot de Sara*, de Marie-Célie Agnant. *La mémoire de l'eau*, de Ying Chen, raconte également l'histoire d'une grand-mère mais à travers la voix de sa petite-fille. Il s'agit ici de montrer, d'une part, à quelles structures identitaires particulières donne lieu ce rapport, ou plutôt ces rapports à la généalogie féminine et à la grand-mère, et, d'autre part, quels sont les moyens textuels, métaphoriques et narratifs plus précisément, utilisés dans ces romans pour les représenter. Sont donc mis à contribution, dans l'analyse de ces nouvelles « histoires de grands-mères », diverses ressources théoriques et critiques d'orientation psychanalytique empruntées au domaine féministe, de même que certaines théories traitant de la grand-parentalité. Enfin, les trois romans de notre corpus abordant la problématique de l'exil, nous faisons également appel aux théories de l'écriture migrante.

Mots-clés :

Écritures migrantes ; écritures au féminin ; Agnant ; Chen , Farhoud ; mère ; grand-mère ; narration ; exil

Introduction

À la jonction des écritures migrantes et des écritures au féminin I

Les écritures migrantes, comme on les appelle aujourd'hui de manière consensuelle¹, forment un ensemble très hétérogène de productions littéraires signées par des immigrants, qui abordent généralement les thèmes de l'exil, de l'identité, de la mémoire, de la langue ou de la culture. Bien qu'on en repère les traces bien avant les années 1980 au Québec, ces écritures ne sont reconnues qu'à cette époque, où, devant leur nombre toujours croissant, l'institution littéraire commence à s'ouvrir à « la pluralité culturelle de l'écriture québécoise » (Gauthier, 1997 : 15). Mais il semble que cette pluralité ait d'abord exclu les femmes, car il faudra attendre une décennie de plus pour que les écrivaines migrantes soient prises en considération par l'institution littéraire québécoise ; et encore là, il serait sans doute plus juste de dire : par la « micro-institution » de la critique et de l'écriture au féminin (Lequin, 1994 : 139), la seule à faire véritablement état de la présence de ces auteures dans notre littérature² et à lire leurs œuvres en tant qu'œuvres de femmes.

Car le genre « compte dans le processus de déplacement » (Lequin et Verthuy, 1996a : 5) et, partant, dans le discours sur l'exil :

Les textes des néo-Québécoises partagent les thèmes de la littérature d'immigration en général. Mais, à l'intérieur d'une thématique que l'on pourrait qualifier d'« ethnique », les écrits des femmes immigrantes au Québec visent des thèmes plus particuliers à l'écriture de la femme. La voix féminine de l'altérité québécoise parle aussi de la condition de la femme, de son identité difficile, de son exploitation économique et sexuelle, du rapport mère-fille, de la folie. La problématique de l'Autre qu'elle explore est donc celle qui relève du fait d'être femme en même temps qu'une altérité qui relève de l'appartenance à une culture différente (Verduyn, 1992a : 388)

¹ Pour une synthèse de cette question, on se référera au chapitre « Questions de terminologie : écritures migrantes, littératures mineures, transculture » dans *La mémoire sans frontières : Émile Olivier, Naïm Kattan et les écrivains migrants au Québec* de Louise Gauthier.

² Consulter le « Répertoire de l'écriture des femmes migrantes au Québec, 1960-1991 » de Lucie Lequin et Mair Verthuy.

En outre, la question de la double marginalisation des femmes immigrantes, l'écriture des femmes migrantes du Québec se démarque de celle des migrants par la récurrence de la migration comme expérience libératrice : « la migration est presque bénéfique, car elle leur permet de se libérer d'un carcan traditionnel et culturel trop rigide ; [les migrantes] commencent alors à écrire, à créer, à transgresser, à se révolter et à se transformer » (Lequin et Verthuy, 1996a : 5). Si le Québec n'est pas une société entièrement dépourvue de sexisme, ces écrivaines, venues de pays musulmans par exemple, où le sort des femmes est souvent peu enviable, se voient quand même dotées, en arrivant ici, d'un cortège de droits et de libertés qu'on leur refusait dans leur pays d'origine : droit de parole, de vote, de propriété, etc. Par conséquent, ces femmes qui se sont, dans nombre de cas, exilées précisément pour échapper à une condition féminine inacceptable, de même qu'à des traditions qui formaient une entrave à leurs désirs, à leurs libertés et à leur individualité, souffrent apparemment moins du mal du pays que leurs homologues masculins :

Gayle Greene souligne que les femmes ont moins de raisons d'être nostalgiques car « le bon vieux temps où l'herbe était plus verte... est aussi le temps où les femmes étaient tenues à leur place, et ce n'est pas une place où souhaite retourner la plupart des femmes » (296). Greene note aussi que les écrivaines migrantes ressentent le besoin de « différencier la nostalgie d'autres formes de mémoire plus productives ». La mémoire des femmes recèle l'oppression, le sexisme, le patriarcat [...]. Alors que les hommes tendent à mythifier le passé, les femmes se remémorent leurs origines avec beaucoup moins de nostalgie (Peepe, 1998 : 87 ; nous traduisons).

Les écritures migrantes au féminin et au masculin se distinguent encore sur la question de la langue. Alors que les hommes de toutes origines en font une problématique centrale dans leurs écrits, c'est plutôt l'accession à la voix qui semble préoccuper les femmes :

Faire entendre la voix de la femme est une des premières caractéristiques distinctes de l'écriture de la néo-Québécoise. Cette remarque peut paraître élémentaire, mais accéder à la parole n'est pas une évidence pour les femmes. Peut-être que cela explique la raison pour laquelle chez plusieurs auteures le fait de pouvoir s'exprimer à travers la langue écrite semble l'emporter sur la question de quelle langue choisir, sujet de débat dans plusieurs écrits d'hommes (Verduyn, 1992a : 386-387).

Dans le même ordre d'idées, Mary Jean Green souligne que les écrivaines migrantes qui publient depuis les années 1990, au contraire de leurs pairs masculins ainsi que des écrivaines québécoises dites « pure laine » de la même époque, font preuve d'un intérêt peu prononcé pour les

questions relatives à l'identité (multi)culturelle québécoise : « Les problématiques corollaires [...] de la recherche d'une place et d'une voix dominant l'écriture des femmes immigrantes du Québec » (Green, 2001 : 145 ; nous traduisons). Enfin, bien qu'une telle étude reste à faire, il semblerait que les écrivaines migrantes, au contraire de leurs homologues masculins, « loin de mettre l'accent sur la séparation, aussi douloureuse qu'elle puisse être [...] s'investissent [...] dans un nouveau projet de symbiose » (Lequin et Verthuy, 1996a : 11). Le présent mémoire montrera, en effet, que les protagonistes et narratrices exilées du corpus migrant féminin sont préoccupées, au-delà des ruptures, par la reconstruction des liens distendus par la migration.

Il existe ainsi certains traits spécifiques à l'expérience féminine de la migration et à l'écriture qui en découle : que les migrantes s'intéressent au pays d'origine ou au pays d'accueil, elles présentent une vision du monde où prévalent des préoccupations féminines, voire féministes. Lucie Lequin, l'une des premières à s'intéresser à ce corpus, établit, dans un article fondateur, que les écritures des migrantes se rattachent à celles des Québécoises dites « de souche » avec qui elles partagent des « visions de femmes » semblables (Lequin, 1994 : 142). Leurs préoccupations se rejoignent effectivement autour des questions qui, par-delà les frontières nationales et temporelles, concernent les femmes.

État de la question

La critique des écritures migrantes, qui se développe à partir des années 1980, tend, d'une part, à négliger les productions féminines et, d'autre part, à occulter la question de la sexuation des écritures de l'exil. Elle se consacre, pour l'essentiel, à « l'écriture "ethnique" de l'homme : identité, exil, départ, déracinement, souvenir, passé, ambivalence, renouveau, liberté, langue et écriture » (Verduyn, 1992a : 382). Le point de vue sociologique domine toute autre forme de critique, psychanalytique notamment — Simon Harel, spécialiste en la matière, apparaît comme un pionnier encore plutôt solitaire. Un article de Christian Dubois et Christian Hommel, paru il y a quelques années dans la revue *Tangence*, illustre bien cette perspective, où l'attention se porte principalement sur les liens entre le social et le littéraire. Les deux auteurs y proposent une typologie du texte migrant fondée sur la sociologie de l'art, laquelle postule que toute œuvre est le produit d'une rencontre entre l'artiste et le contexte social dans lequel il crée (Dubois et Hommel, 1999 : 38). Il y

aurait ainsi, selon Dubois et Hommel, trois catégories de textes migrants : les écritures migrantes proprement dites, où l'on retrouve une tension entre le moi et le pays d'origine ; les écritures métisses, où la tension se situe entre le moi et le pays d'accueil ; et les écritures de l'identitaire, où se développe un questionnement plus général sur l'identité, hors des textes nationaux. Or, si cette typologie permet « [d'attirer] l'attention sur les variables sociologiques qui entrent en jeu dans l'expérience subjective de la migration de l'écrivain » (Dubois et Hommel, 1999 : 41), les autres variables, elles, sont souvent laissées de côté ; il y aurait lieu, par exemple, ainsi que nous tenterons de le faire dans ces pages, « d'appliquer la psychanalyse à ce corpus littéraire [...afin d'expliquer] la dimension hautement "psychologique" de l'expression de déracinement et d'exil dans ces œuvres » (Verduyn, 1996b :143).

Plus que toute autre variable, le genre est déconsidéré par la critique dite générale des écritures migrantes : « Le filtre de la réception est tel qu'on ne voit pas, qu'on n'entend pas ce qu'une œuvre de femme déplace dans les formes ou la langue. L'évènement qui se produit dans le texte n'est pas authentifié et dès lors se dissout » (Collin, 1999 : 21). À faire abstraction du sexe de l'auteure, de ses protagonistes et de ses narratrices pour s'en tenir aux variables sociologiques identifiées par Dubois et Hommel, la critique risque, en effet, de ne voir qu'écriture migrante, là où il y a aussi écriture au féminin. Au reste, ce ne sont que les écrits des femmes qui, bien que rarement, sont étudiés de ce point de vue ; ceux des hommes n'ont, semble-t-il, pas de sexe. On a beau se pencher sur les facteurs sociaux qui entrent en jeu dans l'expérience et le discours de la migration et du métissage — tels le pays d'origine ou d'adoption, le régime politique, le contexte socio-historique, la religion, l'âge ou le niveau d'instruction —, le sexe, lui, paraît n'avoir aucune incidence sur le processus de déplacement vécu et transcrit dans l'écriture. Fait plus troublant encore : même du côté de la critique féministe, la seule qui tienne vraiment compte de la sexuation du discours, nous ne trouvons que peu d'écrits substantiels portant sur la littérature féminine de l'exil. En effet, si les années 1990 voient (enfin) paraître des articles consacrés à ce corpus, ces derniers se contentent généralement de mentionner la présence de problématiques plus spécifiques aux écritures au féminin dans les textes des migrantes. On pense par exemple aux travaux de Lucie Lequin ou de Christl Verduyn qui, bien que nécessaires dans un champ d'étude en émergence, proposent des aperçus généraux ou indiquent d'intéressantes pistes de recherche sans approfondir véritablement l'analyse des textes. Aucun ouvrage majeur n'a encore été consacré à l'étude de cette production. Il existe cependant une exception dans l'éclairant ouvrage de Mary Jean Green, *Women and Narrative Identity* :

Rewriting the Quebec National Text, dont l'un des chapitres compare les nouveaux récits de l'identité produits par les natives et par les migrantes dans le Québec multiculturel contemporain.

En ce qui concerne plus spécifiquement les romans de Ying Chen, Abla Farhoud et Marie-Célie Agnant qui seront à l'étude ici, il existe très peu d'études critiques. En outre, les rares articles consacrés aux romans d'Abla Farhoud et de Marie-Célie Agnant ne les considèrent jamais comme seuls objets d'étude mais se livrent plutôt à des comparaisons entre ces romans et d'autres qui, par les problématiques similaires qu'ils abordent, s'en rapprochent. Ying Chen échappe à cette règle mais, en revanche, ses écrits se voient moins souvent mis en relation avec les autres écritures de femmes migrantes du Québec.

Par ailleurs, les rares critiques qui s'intéressent à ces écritures, et dont l'entreprise principale semble être de faire (re)connaître des productions négligées par l'institution littéraire, n'utilisent à peu près pas les outils développés, depuis les années 1970, par la critique littéraire au féminin. Parmi ceux-ci, les théories psychanalytiques révisées par les féministes font figure de grandes absentes, malgré « l'impression nette que l'exil est une expérience intensément intérieure chez les écrivaines migrantes, susceptible de transformer le pays d'origine [...] en "ventre de mère" et le pays d'adoption en lieu d'écriture pour la fille » (Verduyn, 1996b : 143).

L'idée d'une recherche portant sur les écritures de femmes migrantes au Québec, et menée selon une perspective féministe, est née à la suite de ces constats d'absence. Le présent mémoire se veut une contribution à ce domaine de recherche encore en émergence, mais déjà lourd de promesses.

L'Autre lecture : présentation du sujet et du corpus

Parmi les problématiques qui transcendent les frontières et préoccupent les écrivaines de tous horizons revient, de façon récurrente, celle du rapport mère-fille (Verduyn, 1996b : 132). Nous préférons utiliser le concept, plus englobant, de « rapport [...] au maternel (c'est-à-dire le rapport d'une femme à sa mère, à la féminité, à la vision de la maternité que véhicule la société et à sa propre maternité réelle, potentielle, refusée ou impossible) » (Saint-Martin, 1999 : 17), concept développé

par Lori Saint-Martin dans le plus important ouvrage consacré aux relations mère-fille dans la littérature québécoise au féminin.

Le nom de la mère s'inspire en fait des travaux de Marianne Hirsch, en particulier *The Mother/Daughter Plot*, dans lequel l'auteure défend la notion freudienne de roman familial, et pose la convergence des structures familiales, psychiques et narratives :

Le roman familial décrit l'expérience des structures familiales comme discursive : le roman familial est l'histoire que nous nous racontons à propos de la réalité sociale et psychologique de notre famille et des modèles de désir qui motivent les interactions entre ses membres. Ainsi, le roman familial combine et révèle l'indissociabilité de l'expérience psychologique subjective de la famille et du processus de la narration (Hirsch, 1989 : 9 ; nous traduisons).

Hirsch se démarque cependant de Freud ou de Marthe Robert et se rapproche de Luce Irigaray en affirmant que les structures psychiques, différentes chez les hommes et les femmes, notamment à cause du rapport pré-œdipien à la mère, donnent lieu à des structures narratives également pourvues d'une spécificité générique : « Si la narration est ancrée dans les structures œdipiennes et si, comme je l'affirme ici, l'Œdipe féminin revêt une forme différente, plus compliquée, circulaire et les structures narratives privilégiées par les écrivaines devraient refléter ces complications » (Hirsch, 1989 : 102 ; nous traduisons). Le moi féminin étant profondément marqué par la permanence de l'attachement pré-œdipien à la mère et l'oscillation bisexuelle entre objet maternel et hétérosexuel, explique Hirsch à la suite de Nancy Chodorow³, les écritures de femmes devraient toutes plus ou moins porter les traces de ce rapport à la mère d'une si grande intensité. Or, sur la relation mère-fille pèse un lourd silence dans les cultures patriarcales et ses institutions ; la critique littéraire traditionnelle ne fait pas exception à cette règle. Largement utilisé tant dans la clinique psychanalytique que dans l'analyse littéraire, le mythe œdipien est, de ce point de vue, éloquent : axé sur la relation père-fils et, secondairement, sur la relation mère-fils, la femme n'y figure que pour occuper la position d'objet du désir et jamais celle de sujet désirant, pensant, agissant. S'inspirant des recherches d'Irigaray, Hirsch se tourne ainsi vers le mythe de Déméter et Perséphone qui, centré sur la relation mère-fille, rend mieux compte du développement du moi féminin. Le mythe, on le sait, raconte l'enlèvement de Perséphone par Hadès de même que la

³ Notons que Nancy Chodorow s'inspire, à son tour, de ces deux grands constats de Freud, peu développés par lui mais que des théoriciennes féministes ont approfondis.

vengeance de Déméter, mère de la victime et déesse des récoltes, qui frappe la terre d'infertilité jusqu'à ce qu'elle parvienne à un compromis avec Hadès : Perséphone vivra désormais la majeure partie du temps aux côtés de sa mère mais devra passer la saison hivernale aux Enfers avec son mari. Le mythe de Déméter et de Perséphone met donc en scène un mouvement circulaire qui apparaît comme une constante dans les écritures au féminin et présente une solution de rechange au récit œdipien structuré selon les principes de répétition linéaire et de résolution traditionnels⁴ :

Quand on suit Perséphone qui passe une partie de l'année auprès de sa mère et retourne vers son mari et le monde souterrain pour y passer le reste, il me semble que nous sommes confrontés à une révision de la notion même de résolution. À la fin de l'histoire, l'allégeance de Perséphone reste partagée entre sa mère et son mari ; sa position est donc duelle. La répétition du cycle repose non pas sur la réconciliation mais sur une opposition continue qui permet au cycle de se maintenir et de se perpétuer (Hirsch, 1989 : 102-3 ; nous traduisons).

En somme, soutient Hirsch, les expériences particulières vécues par les femmes, au sein de la famille et avec la mère plus spécifiquement, marquent leurs structures psychiques, qui, à leur tour, laissent leur empreinte sur les textes qu'elles écrivent. Ces expériences ne sont en aucun cas universelles et diffèrent selon le contexte social, politique, historique, culturel, religieux, etc. Hirsch, dont le corpus est anglo-américain, distingue ainsi trois grandes étapes dans la représentation du rapport mère-fille : les romans féminins du XIX^e siècle mettent en scène des filles qui, telles la petite-fille de Lie-Fei dans *La mémoire de l'eau* ou Giselle dans *La dot de Sara*, refusent le destin féminin traditionnel incarné par la mère, qui est alors effacée, silencieuse, voire dévalorisée (Hirsch, 1989 : 14) ; dans les années 1920, la mère devient une figure centrale du texte de la fille écrivaine, qui explore les paradoxes inhérents à sa situation de femme-artiste oscillant entre le monde féminin, la maternité et le monde masculin, auquel appartient traditionnellement la création (Hirsch, 1989 : 15) ; enfin, avec les textes des années 1980, on assiste à l'émergence de la voix et de la subjectivité maternelles (Hirsch, 1989 : 15).

⁴ Selon Irigaray, le mythe de Déméter et Perséphone est, par ailleurs, représentatif du sort que connaissent les filles vivant sous un régime patriarcal et qui, se mariant, sont « enlevées » à leur mère et à leur lignée féminine pour être transplantées dans la généalogie de leur mari (Irigaray, 1987).

Selon Lori Saint-Martin, la littérature québécoise obéit aux mêmes tendances (Saint-Martin, 1999 : 48) et l'on retrouve également, dans ses écritures de femmes, cette convergence de l'expérience, de l'identité et de l'écriture autour du maternel :

À bien lire les textes [au féminin], on voit qu'il se dégage de chacun un rapport particulier au maternel [... qui] doit s'envisager, non comme un simple thème littéraire, mais comme une *dynamique* complexe qui se trouve à la source même de l'écriture au féminin et qui surdétermine les structures narratives et même, dans une certaine mesure, le langage (tournures syntaxiques, figures, etc.) (Saint-Martin, 1999 : 17 ; l'auteure souligne).

Partant de ce postulat, nous verrons dans ce mémoire que le rapport au maternel travaille aussi l'écriture des migrantes⁵. Mais en introduisant dans leurs écrits la problématique de l'exil et en puisant dans leur bagage culturel respectif, ces dernières prolongent la réflexion sur le maternel qui s'écrit au Québec depuis environ deux décennies, et ouvrent de nouvelles pistes de recherche qui nous obligent à revoir nos cadres d'analyse.

Les trois romans que nous avons retenus pour cette recherche, *La mémoire de l'eau* (1992) de Ying Chen, *Le bonheur a la queue glissante* (1998) d'Abla Farhoud et *La dot de Sara* (2000) de Marie-Célie Agnant, proposent, en effet, un nouveau type de rapport au maternel, lequel, médiatisé par la figure grand-maternelle, dépasse les frontières de la relation mère-fille pour embrasser les autres membres de la généalogie féminine. Ce rapport au maternel, plutôt triangulaire que duel, nous apparaît comme une tendance marquante au sein du corpus migrant. Il nous semble aussi essentiel, afin de montrer qu'il ne s'agit pas là d'une problématique que les migrantes abordent à l'occasion, d'étudier au moins trois textes, en dépit du cadre somme toute restreint d'un mémoire. C'est d'ailleurs pour la même raison que nous avons choisi des auteures issues de cultures différentes, en l'occurrence la Chine, le Liban et Haïti, tous pays où, souvent, la demeure familiale regroupe plus de deux générations, ce qui donne lieu à des dynamiques familiales, et donc psychiques et narratives, différentes de celles que l'on retrouve au Québec.

La mémoire de l'eau raconte la vie de Lie-Fei, la grand-mère de la narratrice, durant le siècle qui a vu la Chine passer du régime impérial au régime communiste. Le récit de Chen suggère, à travers

⁵ On peut citer, parmi tant d'autres, les textes de Flora Balzano (*Soigne ta chute*), de Nadia Ghalem (*Les jardins de cristal*) ou encore de Régine Robin (*L'immense fatigue des pierres*).

l'histoire de cette femme restée toute sa vie prisonnière des traditions patriarcales, que la condition féminine a peu évolué en Chine au cours de ce siècle. Ce constat entraîne d'ailleurs l'exil de la narratrice, qui souhaite à tout prix échapper au destin d'épouse et de mère de sa grand-mère et de sa propre mère, ainsi qu'aux modèles de féminité traditionnels que cherche à lui transmettre cette dernière. L'Amérique sera la terre d'élection de la jeune femme, qui, tout en souhaitant pouvoir s'y inventer une vie différente de celles de ses aïeules, pressent, grâce aux enseignements subtils de Lie-Fei, les possibilités de renouveau limitées qu'offre l'exil.

Le bonheur a la queue glissante met en scène une grand-mère qui, aux prix de douloureux efforts, ose prendre la parole pour dénoncer le sort réservé aux femmes dans la tradition musulmane libanaise. À partir de son mariage avec Salim, Dounia vit une longue suite de migrations entre le Liban et le Canada, où ses enfants passeront la majeure partie de leur enfance et recevront une éducation beaucoup plus poussée et libérale que celle de leur mère, analphabète. Ici comme là-bas, Dounia sera confinée à l'espace domestique, privée du pouvoir de la parole par une éducation qui lui a appris qu'une femme doit, en tout temps, se taire. Au reste, n'ayant jamais pu apprendre véritablement le français, elle aura du mal à entrer en contact avec les habitants de son pays d'accueil. Avec ses petits-enfants, nés en terre canadienne et ne parlant pas la langue arabe, elle saura néanmoins inventer un langage et communiquer par-delà les frontières linguistiques. Et même avec ses filles, qui, élevées au Canada, sont devenues tout le contraire de leur mère, Dounia parviendra à ouvrir un dialogue et à poser les jalons d'une compréhension mutuelle.

La dot de Sara, enfin, trace également le portrait d'une grand-mère exilée au Québec. Marianna, dont la fille a quitté Haïti afin de se soustraire à la misère qui a été le lot de sa mère et de ses aïeules, rejoint Giselle au Québec après que celle-ci ait accouché d'une fille et que son mari l'ait quittée. Marianna restera vingt ans auprès de Giselle et partagera avec elle les soins et les responsabilités liées à l'éducation de Sara, qui deviendra un peu comme sa propre fille. Ces longues années d'exil permettront à Marianna et Giselle de renouer les liens rompus par le départ de la fille, prête à tout, comme la narratrice de Chen, pour ne pas suivre les traces de sa mère. À travers Sara, qui reçoit avec joie l'héritage de Marianna, soit un savoir familial et culturel qu'elle-même a renié, Giselle apprendra à reconnaître la valeur de cette filiation qui fait d'elle la descendante de la puissante et aimante Aïda, son ancêtre, la grand-mère de Marianna.

Dans les romans de Ying Chen, d'Abla Farhoud et de Marie-Célie Agnant, le rapport au maternel occupe ainsi une place des plus importantes : l'exil y est étroitement lié. On s'exile, dans ces histoires, pour quitter sa mère ou, plus justement, pour échapper au destin féminin de misère ou d'obéissance qui a été le sien comme il a été celui de ses aïeules, à quelques différences historiques près ; on s'exile pour ne pas avoir à embrasser les modèles d'abnégation, de soumission et de passivité qui se transmettent de mères en filles. On immigré encore, dans ces histoires, pour rester auprès de ses enfants, pour leur éviter les affres de la guerre ou leur donner de meilleures conditions de vie, mais on découvre vite que la chair de sa chair est devenue étrangère. L'exil, semblent dire de concert les narratrices de notre corpus, creuse inéluctablement un fossé entre une mère et sa fille et, perturbant l'économie de leurs rapports, entraîne des remises en question identitaires fondamentales. Au demeurant, *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*, de Leon et Rebeca Grinberg nous apprend que l'exil bouleverse profondément l'identité en rompant les liens entre le moi et l'espace, le temps et le social, qui interagissent pour fonder le sentiment d'être soi-même (Grinberg, 1989 : 131-132). L'exil, chez les narratrices et protagonistes de notre corpus, donnera ainsi lieu à une double crise identitaire : l'une liée aux ruptures de filiation maternelle qui sont ou la cause ou la conséquence de l'exil, et l'autre, aux ruptures des liens d'intégration spatiale, temporelle et sociale (Grinberg, 1989 : 131-132) qui affectent tant les immigrantes que les immigrants.

Si, comme nous le verrons, la relation mère-fille est rendue difficile par la mission éducative confiée à la mère dans les sociétés patriarcales — enseigner à sa fille à devenir, à son tour, une femme soumise —, le lien entre la grand-mère et sa petite-fille, dont elle n'est pas la socialisatrice, n'est généralement pas sujet aux mêmes tensions. Entre l'aïeule et la dernière-née de la lignée, la communication s'effectue aisément, au contraire de ce que l'on observe entre la mère, courroie de transmission des valeurs patriarcales, et la fille, qui refuse cet héritage empoisonné : tant la grand-mère que la petite-fille accueillent la parole de l'autre comme un message libérateur, voire subversif, et s'engagent à le retransmettre à leur tour. Cette parole *mémorielle* — elle raconte essentiellement l'histoire des aïeules — s'apparente à une parole subversive dans la mesure où la mémoire féminine n'a jamais été autorisée, à part peut-être au cours de la présente époque, à se dire ni à s'écrire ; émergeant des profondeurs de la culture patriarcale, elle véhicule un ensemble de valeurs qui transforme le discours officiel (Hotte et Cardinal, 2002 : 10). Dans les romans de notre corpus, la filiation féminine, fragilisée par l'exil, se (re)construira à travers la transmission intergénérationnelle de cette parole mémorielle portée, de la grand-mère à sa (petite-)fille *et inversement*, par un

rafraîchissant souffle de désir et de liberté. À l'heure des grands bouleversements identitaires provoqués par l'exil et par la rupture de la filiation maternelle, cette transmission de valeurs *autres* entre la grand-mère et sa petite-fille sera « la base d'une reconstruction de l'identité personnelle et culturelle » (Green, 2001 : 147 ; nous traduisons) et d'un réaménagement du lien à la généalogie féminine, dont la mère est la première représentante.

Méthodologie et résumé des chapitres

L'exil étant intimement lié au maternel dans les textes de notre corpus, il convient de les étudier en utilisant les outils proposés à la fois par la critique au féminin et par la critique des écritures migrantes. Suivant les traces de Françoise Collin, nous procéderons en fait à une double lecture, en « gard[ant] présente et la question de la sexuation et la question de l'œuvre, sans que la première recouvre la seconde, et sans que la seconde oublie la première » (Collin, 1999 : 27). La question de l'œuvre, l'exil, sera envisagée à la lumière des théories développées par Leon et Rebeca Grinberg, psychanalystes spécialistes des effets de l'exil sur l'identité ; celle de la sexuation, le rapport au maternel, dans la perspective des théories psychanalytiques et littéraires féministes de divers horizons : les travaux de Marianne Hirsch et de Lori Saint-Martin seront les principales assises théoriques de notre travail.

Malgré des points communs, chacun des trois chapitres de notre mémoire fera appel à un corpus critique et théorique distinct. Nous présenterons aussi, au début de chacun d'entre eux, la perspective théorique guidant l'analyse qu'il renferme.

Ainsi, le premier chapitre traitera des tensions qui pèsent sur la relation mère-fille dans les sociétés traditionnelles que peignent les auteures de notre corpus ; nous y étudierons les ruptures de filiation maternelle qui sont à l'origine de l'exil des narratrices ou qui, au contraire, en résultent. La réflexion féministe multidisciplinaire sur le maternel, amorcée avec *Naître d'une femme*, d'Adrienne Rich, sera ici conviée. Entre autres, le concept « d'institution de la maternité », c'est-à-dire l'ensemble des lois et des prescriptions auxquelles l'expérience réelle ou potentielle de la maternité est soumise dans les sociétés patriarcales (Rich, 1980 : 9), nous permettra de comprendre les raisons pour lesquelles certaines narratrices et protagonistes de notre corpus font de la mère la cible d'une critique

des modèles de féminité et de maternité traditionnels. Le concept emprunté à Rich mettra en lumière, outre cette équivalence entre mères et traditions patriarcales qui se manifeste *à travers la perspective de la fille*, la colère éprouvée par les mères tenues de se soumettre aux diktats de l'institution de la maternité traditionnelle. Nous verrons donc tour à tour le point de vue des filles — avec la narratrice de *La mémoire de l'eau* et Giselle, la fille de celle de *La dot de Sara* — et celui des mères — avec les narratrices des romans de Farhoud et d'Agnant — sur la maternité et la transmission des modèles de féminité traditionnels. La psychologie et la psychanalyse féministes (Gilligan, Chodorow, Irigaray), souvent fondées sur des relectures de Freud, permettront, quant à elles, d'expliquer le caractère hautement problématique des ruptures de filiation maternelle ; car si le moi féminin se construit surtout en relation avec la mère, qui en demeure le pivot tout au long de la vie de la fille, la rupture trop radicale d'avec la mère risque d'entraîner la mort du sujet-femme (Huston, 1990 : 194). L'exil est donc une impossible distance entre une mère et sa fille, que plusieurs féministes considèrent comme des êtres inextricablement liés, parfois pour le meilleur (Irigaray), parfois pour le pire (Couchard, Olivier). L'identité féminine se construit « à la fois grâce à la mère et contre elle, dans la recherche d'une voie mitoyenne entre une fusion étouffante et une séparation douloureuse » (Saint-Martin, 1995a : 75) ; il s'agit, pour la fille qui souhaite éviter cette rupture funeste, de négocier avec la mère une nouvelle entente entre proximité et distance, entre identité et différence (Saint-Martin, 1999 : 35).

Le deuxième chapitre entend montrer que cette négociation ou ce réaménagement identitaire s'effectue, pour les protagonistes exilées de notre corpus, à travers la généalogie féminine – dont, répétons-le, la mère est la représentante première ; plus précisément, à travers la transmission intergénérationnelle d'un savoir familial et culturel qui, à distance des enseignements traditionnels de la mère, insuffle le désir de liberté. Cette parole mémorielle, qui n'est pas toujours autorisée à s'exprimer librement, transmet un ensemble de valeurs — telles la liberté, la compassion, la solidarité, la mutualité, etc. — qui vient renouveler le sentiment d'appartenance aux origines féminines en les présentant sous un visage différent de celui de la soumission, de la souffrance et de l'oppression personnifiées par la mère (patriarcale). La transmission intergénérationnelle de cette parole, de ces valeurs, de ces savoirs subversifs, qui s'effectue tant en aval qu'en amont de la généalogie féminine, permettra aux personnages et narratrices exilées de notre corpus, de colmater les failles identitaires liées à l'expérience migratoire et de se sentir rattachées, *à travers le discours*, à une communauté de femmes et à un pays dont l'exil les a dramatiquement éloignées.

Sera plus particulièrement mis à contribution, dans ce chapitre de notre mémoire, *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*, de Leon et Rebeca Grinberg, qui explique les effets de l'exil sur le sentiment d'identité et nous permettra d'analyser le bouleversement identitaire vécu, suite à l'expérience migratoire, par Dounia et Marianna. Par ailleurs, ce chapitre montrera que le rapport à la généalogie féminine, l'une des modalités du rapport au maternel tel que défini par Lori Saint-Martin, laisse son empreinte sur les formes mêmes des textes ici à l'étude ; nous y étudierons donc aussi trois métaphores du lien généalogique au féminin.

Le troisième et dernier chapitre se penchera sur les structures narratives correspondant, toujours selon le principe de convergence entre les structures familiales, psychiques et narratives, à ce type de rapport au maternel. Nous y montrerons que la voix narrative « personnelle » (Lanser, 1992) est, dans tous les textes de notre corpus, traversée par d'autres voix de femmes ; elle est, à l'image de l'identité relationnelle du sujet féminin qui la produit, plurielle et englobe les voix de ces femmes qui, en aval ou en amont de sa généalogie, constituent des figures identificatoires de substitution à la mère. Par ailleurs, dans l'étude de ces écritures où l'identité, à la fois sexuelle et ethnique, « se construit dans et par le langage [...] à travers les récits qu'on s'approprie et qu'on intègre au sien » (Saint-Martin, 1995a : 71), on ne saurait faire l'économie d'une réflexion sur la question de l'accession à la voix et sur celle de la légitimité de la voix féminine, que pose, à sa manière, chacun des romans de notre corpus. Comment transmettre un héritage mémoriel quand pèse l'interdit de parole et d'écriture ? Comment, par ailleurs, construire quelque identité que ce soit à travers le discours lorsque l'on est condamnée à en être exclue ? Ces interrogations, sauf peut-être dans *Le bonheur a la queue glissante*, ne sont pas à l'avant-plan des textes qui feront l'objet du présent mémoire. En revanche, plusieurs des stratégies narratives mises en œuvre dans *La mémoire de l'eau*, *Le bonheur a la queue glissante* et *La dot de Sara* révèlent un fort « désir de narrativité », commun à de nombreuses écritures au féminin à travers le monde, et traduisant le désir de sortir du silence imposé aux femmes par les diktats de la tradition (Segarra, 1997 : 27). Ces stratégies, qui mettent en relief l'acte de raconter ou celui d'écouter, seront donc examinées dans ce troisième chapitre qui traitera, par ailleurs, du passage de l'oral à l'écrit, ou de l'intime au social, qu'emprunte, dans les textes de Chen, Farhoud et Agnant, la parole grand-maternelle afin de se doter d'une nouvelle légitimité et d'une dimension politique.

Nous explorerons, enfin, les enjeux, non seulement narratifs mais éthiques, liés au passage de la voix filiale à la voix grand-maternelle : phénomène nouveau parmi les écritures au féminin du Québec, ce passage soulève, en effet, quelques interrogations sur la place que l'on accorde, dans notre culture, à la figure grand-maternelle et, plus largement, aux figures grands-parentales. Comment se fait-il, pour poser la question sans détour, que dans une littérature (la littérature au féminin) dont l'un des buts avoués est de donner la voix aux femmes des précédentes générations (Green, 2001 : 153), la voix grand-maternelle demeure une exception ?

Les trois chapitres de notre mémoire décriront, en somme, un mouvement qui va de la rupture à la suture de la généalogie féminine à travers la transmission de la parole grand-maternelle. Au terme de ce parcours, souhaitons-nous, on comprendra mieux les liens intergénérationnels féminins, qui constituent l'une des grandes spécificités de l'écriture migrante des femmes au Québec, ainsi que les moyens textuels utilisés pour les représenter.

Chapitre I

De mères en filles : l'héritage empoisonné

Le masque anonyme de la tradition

Avant d'entreprendre la lecture de *La mémoire de l'eau*, *Le bonheur a la queue glissante* et *La dot de Sara*, il nous apparaît essentiel de nous pencher brièvement sur la Chine, le Liban et Haïti, pays où se déroule au moins une partie de l'action de ces romans et dont les protagonistes, comme les auteures, sont originaires. La problématique du maternel s'inscrivant dans le contexte plus large de la condition féminine, c'est à cette dernière que s'intéresseront les courts portraits socio-historiques qui suivent. Cet examen, forcément incomplet, sera, comme le reste de cette étude, mené selon une perspective féministe. Il ne s'agira donc pas uniquement d'isoler quelques éléments sociaux ou culturels déterminants pour les textes de notre corpus, mais aussi de porter un regard féministe sur certaines « coutumes » terme trompeur qui, observe Mary Daly, « suggère quelque chose d'aussi inoffensif qu'une poignée de main ou encore les manières de mise à table » (Daly, 1978 : 145 ; nous traduisons), alors même qu'on l'utilise parfois pour désigner les mutilations corporelles ou psychiques subies par les femmes.

La période historique couverte dans le récit de Ying Chen s'étend de 1912 aux années 1970. 1912 signe, en Chine, la fin du régime impérial et le début de trente-sept années de guerre jusqu'à la proclamation, en 1949, de la République de Chine. Le passage de la Chine classique à la Chine communiste est marqué par d'importantes transformations sociales et culturelles ; néanmoins, et nous aurons l'occasion d'y revenir en analysant *La mémoire de l'eau*, la condition féminine évolue peu durant cette période.

La Chine traditionnelle est profondément influencée par la philosophie confucéenne qui, jusqu'à l'ère communiste et même au-delà, conserve son pouvoir doctrinal. Le confucianisme prône, entre autres, le respect de l'autorité et des responsabilités filiales, ainsi que des modèles de comportements très stricts, surtout pour les femmes. Devant obéissance à leur père, puis à leur

époux et, en cas de veuvage, à leur fils aîné, les femmes de l'ère classique demeuraient sous tutelle masculine tout au long de leur vie. Propriétés du père pour mieux devenir celles du mari, elles faisaient l'objet d'un commerce licite. On les vendait à la famille de leur futur époux, qui payait à l'avance ; leur mariage, auquel leurs propres parents devaient contribuer par une dot, était décidé parfois dès leur plus jeune âge. Selon les normes confucéennes, une fois mariées, elles devaient s'exiler dans la famille de leur époux et, là, subir en outre l'autorité de leur belle-mère.

La coutume du bandage des pieds, qui se répand dans les classes sociales élevées au XII^e siècle de notre ère, est une illustration éloquente du sort réservé aux femmes dans la Chine impériale. Comme on le sait, on comprimait alors les pieds des petites filles dans des bandages extrêmement serrés afin d'arrêter leur croissance. Dans l'imaginaire chinois, les pieds minuscules qui résultaient de cette douloureuse opération, *sumum* de l'attrait érotique féminin, étaient comparés à des fleurs de lotus, lesquelles poussent non dans la terre mais au milieu d'eaux boueuses, et sont, par là même, symboles de pureté : « Comme les lotus, ces pieds ne pouvaient être fermement plantés dans le sol » (Daly, 1978 : 136 ; nous traduisons). Il était, en effet, plus que laborieux de se tenir sur ces pieds déformés, dont le gros orteil pointait vers le haut, tel un crochet, alors que les autres étaient repliés sous la plante d'un pied aux os brisés, aux muscles atrophiés, aux chairs malodorantes, noires et pourrissantes. Cantonnées à demeure, les femmes étaient dépendantes de leurs époux et de leurs domestiques.

Par ailleurs, le bandage des pieds, comme la plupart des autres « sado-rituels » (Daly, 1978 ; nous traduisons) pratiqués dans les sociétés patriarcales, était opéré de façon telle que la responsabilité masculine s'en trouvait effacée et qu'un fossé de méfiance, voire de haine, se creusait entre mères et filles et, par extension, entre toutes les femmes :

Étant donné que la mutilation et la torture étaient souvent opérées par leurs mères ou d'autres femmes de la famille, les filles apprenaient dès leur plus jeune âge à ne jamais faire confiance à une femme ; la dépendance émotionnelle des victimes à l'égard des hommes, apparemment moins impliqués dans le rituel, était ainsi assurée (Daly, 1978 : 136-137 ; nous traduisons).

Or, les mères n'avaient alors d'autre choix que de se plier à la tradition et de soumettre leurs filles à ce sado-rituel :

Pour elles, ne pas mutiler leurs filles était impensable car cela signifiait que les hommes ne les trouveraient pas attirantes et refuseraient les épouser. [...] Une femme qui 'aimait' sa fille cultivait pour elle les mêmes ambitions qu'avait eues autrefois sa propre mère à son endroit. Et ces ambitions se traduisaient par le désir de voir la fille devenir attirante aux yeux d'un mari convenable [...] Prisonnières et mutilées, ces mères ne pouvaient pas faire autrement que de croire que « si l'on aime sa fille, on ne peut aimer ses pieds » (Daly, 1978 : 139-140 ; nous traduisons).

La coutume du bandage des pieds est abolie après la chute du dernier empereur, mais subsiste encore plusieurs années. Sous le règne de Mao Tsé-Toung, un nouveau code de la famille et du mariage vient cependant améliorer le statut des Chinoises. À partir des années 1930, les femmes acquièrent plusieurs nouveaux droits — même si toutes ne s'en prévalent pas (Verschuur-Basse, 1993 : 24) : le droit à l'éducation, au travail, à la propriété, le droit de divorcer, d'hériter, de se marier avec la personne de son choix. Cependant, à en croire divers témoignages, la condition féminine ne se transforme pas en profondeur : le socialisme ne remplace pas le patriarcat mais s'y juxtapose (Thakur, 1997). En outre, le confucianisme a laissé sur la Chine une empreinte indélébile. Sous le régime communiste, les valeurs du groupe priment toujours sur celles de l'individu et les devoirs familiaux et sociaux, sur les droits personnels ; si les femmes travaillent désormais à l'extérieur du domicile conjugal, le mariage et la maternité sont encore considérés comme l'aboutissement de la destinée féminine ; enfin, la préférence accordée aux fils — qui non seulement perpétuent la lignée mais constituent les « bâtons de vieillesse » de leurs parents — au détriment des filles — qu'il faut entretenir et à qui il faut constituer une dot pour finalement les laisser partir dans la famille de leur mari — a des conséquences tragiques avec l'instauration, en 1980, d'une loi limitant les naissances à une par couple : on s'inquiète aujourd'hui du taux d'infanticide des filles en Chine (Verschuur-Basse, 1993 : 14). En somme, et c'est précisément le sujet du roman de Ying Chen à l'étude ici, les différentes révolutions connues par la Chine depuis un siècle ont changé peu de choses au statut inférieur des femmes.

Du côté du Liban, la condition féminine n'est pas sans ressembler à celle des Chinoises. Dans ce pays divisé entre de nombreux groupes confessionnels, l'influence arabo-islamique est grande et les codes de l'honneur et du machisme sont portés à leur paroxysme, avec comme corollaire l'oppression des femmes (Accad, 1993 : 54).

Sur l'échelle des valeurs symboliques du Liban comme sur celle de la Chine, le masculin, associé à la conquête, la domination, la compétition, la lutte, la vantardise et la capacité de réussite (Accad, 1993 : 46), est plus prisé que le féminin, symbole de passivité et de soumission. La préférence va ainsi toujours au fils. Non seulement le fait d'avoir une fille contraint-il sa famille à économiser afin de lui constituer une dot, mais il la force également à assurer une surveillance constante auprès de cette fille, dont l'honneur représente, métonymiquement, celui du clan familial entier. D'où une fixation sur la virginité — la pureté — des filles, prisonnières de la maison familiale à partir de la puberté, à moins d'être accompagnées de leur pères ou de leurs frères (Accad, 1978 : 21). La virginité des filles avant le mariage est, en plus d'une injonction coranique, une condition *sine qua non* au mariage :

Dans cette culture, un homme n'est convaincu d'avoir fait un bon choix que si son épouse révèle, dans le lit conjugal, un hymen intact : pour le mari, cela signifie qu'il est le possesseur exclusif de cette marchandise toute neuve. Cette preuve lui garantit que son épouse n'a jamais eu d'expérience sexuelle et qu'elle ne pourra donc pas comparer défavorablement ses performances sexuelles à celles d'une autre homme (Accad, 1978 : 23 ; nous traduisons).

Cette obsession incite plusieurs hommes à prendre de très jeunes femmes pour épouses, ces dernières n'ayant, comme en Chine, aucun droit de regard sur le choix de leur mari, choix qui revient à leurs familles. Au Liban également, le mariage revêt l'apparence d'une transaction marchande, la dot de la fille étant une question de première importance. Accad souligne d'ailleurs avec justesse l'effet destructeur que cette coutume a sur l'estime que les filles ont d'elles-mêmes : « La femme devient une 'chose' à laquelle on fixe un prix » (Accad, 1978 : 25 ; nous traduisons). Cette « chose » passera, ici encore, des mains du père à celles du mari et, en cas de veuvage, la femme devra se soumettre à l'autorité de ses fils ou de ses (beaux-)frères.

Pendant le mariage, les femmes, comme leurs filles, sont, à toutes fins pratiques, cloîtrées dans la demeure familiale et doivent une totale obéissance à leur mari. Ce dernier a tout le loisir de les « corriger » si elles s'écartent des rôles et de la place qui leur sont impartis dans la famille et, par extension, dans la société. En vertu de la coutume du *ta'a*, la violence conjugale est tolérée, voire acceptée, sans que la loi y voie un cas de mauvais traitement (Accad, 1978 : 29). Au Liban, ainsi que dans de nombreux autres états arabes, la loi est, par ailleurs, d'une grande complaisance à l'égard des pères, frères ou maris qui assassinent les femmes ayant « déshonoré » leur famille. Dans le monde

arabe comme dans la Chine précommuniste, le statut des femmes mariées est d'autant plus précaire et insatisfaisant que sont permis le concubinage, la polygamie et le divorce par répudiation (Accad, 1978 : 28).

Enfin, comme en Chine, la mère ou l'aînée, bâillonnées par le système patriarcal et des années de conditionnement à l'obéissance, s'interposent rarement entre les autorités masculines et leurs filles :

Il semblerait normal qu'ayant souffert d'une longue liste d'oppressions sociales [...], [la mère] ne soit pas une partisane du statut quo en ce qui concerne le destin de ses filles. Ce n'est pourtant pas le cas, ce que l'on peut rapprocher de l'attitude, décrite par Simone de Beauvoir, de plusieurs pères occidentaux à l'égard du service militaire obligatoire pour leurs fils : « Ça lui fera du bien... Ne suis-je pas moi-même passé par là ? Ça fera un homme de lui » (Accad, 1978 : 30 ; nous traduisons).

À nouveau, cette situation contribue à instaurer une certaine méfiance entre mères et filles, quand il ne s'agit pas de ressentiment ou même de colère brute. On peut parler d'un effet de division entre les femmes, division qu'accroît le système multi-confessionnel (Accad, 1993 : 45) et les guerres civiles qui ont accablé le Liban à partir de 1975, principale époque décrite dans le roman d'Abla Farhoud.

Ainsi, il existe d'énormes différences culturelles entre la Chine et le Liban, mais on note, en revanche, de grandes similarités du point de vue de la condition féminine : exclusion sociale des femmes et réclusion forcée, mariages arrangés, préférence pour les fils, etc. En Haïti, cependant, les femmes occupent une position plus favorable au sein de la famille et de la société :

Les Antillaises doivent leur position particulière aux deux facteurs qui sont à la base même de sa société antillaise d'aujourd'hui : son passé esclavagiste et sa situation néo-coloniale. Depuis le temps des Plantations, où les femmes étaient obligées de mettre au monde des enfants sans pour autant être en mesure de fonder une famille, la structure socio-familiale des Antilles se caractérise comme matrifocale. Cette matrifocalité est aussi l'effet direct d'un système d'éducation des plus pervers, imposé par l'esclavage. Afin de donner à leurs fils esclaves la possibilité de survivre à une existence d'humiliations et de souffrances, les mères esclaves se voyaient obligées de les entraîner à devenir des êtres psychologiquement faibles et soumis. Dépourvues dès lors d'une image masculine positive, les filles étaient éduquées à devenir des femmes indépendantes (Stevens, 1998 : 149).

Aujourd'hui, les Antillais occupent une position politique et culturelle des plus ambiguës :

Français et antillais à la fois, colon et colonisé en même temps, les Antillais affrontent en eux-mêmes un problème identitaire qui semble surtout avoir frappé la gent masculine. En tout cas, l'attitude de désengagement que les hommes manifestent par rapport à la vie communautaire et par rapport à la famille, marquée par le va-et-vient des pères et des hommes de passage, est souvent considérée comme le corollaire de cette faiblesse identitaire (Stevens, 1998 : 150).

Les Haïtiennes, comme les femmes d'autres pays antillais, sont donc forcées de jouer le rôle de soutien de leurs communautés et de leurs familles ; c'est le désengagement des hommes qui donne un certain pouvoir aux femmes. Ce qui n'est pas nécessairement la plus enviable des positions. En effet, dans ce pays, l'un des plus pauvres au monde, vivre c'est lutter chaque jour pour assurer sa survie. Les femmes triment extrêmement dur pour assurer la subsistance des leurs. L'éducation est un luxe, surtout pour les femmes de la campagne, comme nous le verrons dans *La dot de Sara*. Beaucoup occupent ainsi de petits emplois peu rémunérateurs et se voient un jour obligées de partir pour la ville, quand ce n'est pas pour un autre pays. Somme toute, les Haïtiennes jouissent de plus de mobilité que leurs consœurs chinoises ou libanaises et peuvent s'affirmer davantage mais cette liberté s'épuise dans la misère.

Une réflexion féministe sur la maternité

Il existe donc de profondes différences entre les rôles sociaux de sexe en Chine, au Liban et en Haïti. Néanmoins, dans ces trois pays comme, du reste, ailleurs dans le monde, c'est principalement aux mères que revient la charge d'éduquer les enfants et, partant, de leur inculquer ces rôles. Bien que chaque culture conçoive la maternité en fonction du contexte social, historique, politique et idéologique particulier dans lequel elle baigne (Thurer, 1994), la plupart des cultures traditionnelles ou patriarcales prescrivent, en effet, la même division des tâches selon le sexe (Couchard, 1991 : 66) : la vie publique est réservée aux hommes alors que le soin et l'éducation des enfants, la vie privée en somme, se pose comme le territoire exclusif de l'expérience féminine :

Depuis des millénaires, en réalité, la femme est définie comme une mère avant tout, jamais comme un être libre qui cherche, comme l'homme, à s'accomplir. Le discours religieux [...] nous la montre asexuée, souriant dans la douleur et altruiste ; le discours psychanalytique nous informe qu'elle désire des enfants pour compenser la blessure narcissique de la

castration, de sorte que la maternité est le signe d'un manque ontologique ; le discours scientifique nous entretient d'instinct maternel et de prédestination hormonale. Bref, tout converge pour faire de la maternité non seulement l'aboutissement unique de la destinée féminine, mais encore un signe de normalité et de maturité affective et sociale (Saint-Martin, 1999 : 13).

Le partage des valeurs symboliques dans la pensée patriarcale a, de tous temps, placé les hommes du côté de la production ou de la création et cantonné les femmes du côté de la reproduction ou de la procréation ; d'une part l'esprit, de l'autre, la matière. Une hiérarchie accorde, de surcroît, la supériorité au premier sur la seconde (Huston, 1990 : 26). Puisque c'est au nom de la maternité que les femmes ont été reléguées à l'espace domestique, exclues de la culture et du social, « c'est d'une réflexion sur la maternité qu'il faut repartir si l'on veut repenser l'ordre symbolique et transformer les valeurs » (Saint-Martin, 1999 : 14). Cette réflexion féministe multidisciplinaire sur la maternité constituera le cadre théorique de notre travail ; nous la présenterons, nécessairement sommairement, dans les prochaines pages⁶ et en retiendrons essentiellement deux grands thèmes : le rapport mère-fille et la psychanalyse traditionnelle, de même que le procès de la « mère patriarcale » (Brossard, 1977 : 22), asservie à l'institution de la maternité.

Un large pan de la critique féministe, tant dans le domaine français qu'anglo-saxon, se consacre ainsi aux théories psychanalytiques d'inspiration freudienne portant sur le développement du moi féminin et sur l'importance, souvent déniée, de la relation mère-fille dans ce processus. Pour Freud, la fille ne devient femme qu'au prix d'un renoncement à la mère. Selon ce modèle, la mère constitue, pour la fille comme pour le fils, le premier objet d'amour : « Nous n'avons pas à nous étonner que le garçon la conserve pour son complexe d'Œdipe. Mais qu'est-ce qui amène la petite fille à y renoncer et à prendre pour cela le père comme objet ? » (Freud, 1969 : 126). Dans l'optique freudienne, toute femme devient victime de l'envie du pénis en se découvrant castrée, dépourvue de l'organe « supérieur » (Freud, 1969 : 126). Dès lors, « elle commence à partager le mépris de l'homme devant un sexe raccourci d'une façon si importante » (Freud, 1969 : 128) ; s'ensuit un « relâchement de la relation tendre à la mère en tant qu'objet [...] la mère [étant] rendue responsable du manque de pénis » (Freud, 1969 : 128-129). La libido de la fille se déplace alors, suivant « l'équation symbolique : pénis=enfant » (Freud : 130) ; la fille « renonce au désir du pénis pour le remplacer par le désir d'un

⁶ La problématique étant trop riche pour être résumée ici, nous n'en isolerons que les éléments pertinents pour notre propos. Pour une synthèse de cette question, voir : Lori Saint-Martin, « Maternité, culture, éthique » et « Lire la maternité », dans *Le nom de la mère*, p. 21-49.

enfant et, *dans ce dessein*, elle prend le père comme objet d'amour. La mère devient objet de sa jalousie : la petite fille tourne en femme » (Freud, 1969 : 130 ; l'auteur souligne). Devenir une femme « normale » signifie donc se détourner de sa mère en la méprisant, en même temps qu'on méprise l'ensemble des femmes et soi-même en tant que membre de ce groupe d'êtres inférieurs.

Les critiques féministes du modèle freudien contestent, de prime abord, cette perspective androcentriste sur la sexualité et le développement féminins, où l'identité et le corps des femmes ne sont jamais définis autrement, c'est-à-dire ne font sens, que dans leurs rapports au masculin :

La féminité est toujours décrite comme défaut, atrophie, revers du seul sexe qui monopolise la valeur : le sexe masculin. Ainsi, la trop célèbre « envie du pénis ». Comment accepter que tout le devenir sexuel de la femme soit commandé par le manque, et donc l'envie, la jalousie, la revendication, du sexe masculin ? C'est-à-dire que cette évolution sexuelle ne soit jamais référée au sexe féminin lui-même ? (Irigaray, 1977 : 68).

Comment admettre, s'interrogent par ailleurs Luce Irigaray et de nombreuses critiques féministes de la psychanalyse traditionnelle, que la rupture du rapport mère-fille soit le passage obligé pour accéder à l'Œdipe et, au-delà, à l'ordre symbolique ? Que la condition *sine qua non* pour qu'une fille devienne femme soit la rupture du lien qui l'attache à sa mère et à sa « généalogie féminine » (Irigaray, 1981) ? Que la mère ne joue, en substance, qu'un rôle de repoussoir dans le développement de sa fille et qu'elle ne lui inspire que jalousie, ressentiment, voire mépris, sentiments qui fondent, pour Freud, le caractère féminin ? Partant de ces questions, plusieurs théoriciennes féministes s'attachent à démontrer l'importance et la permanence de l'attachement premier de la fille pour sa mère, soulignée par Freud dans ses écrits tardifs, mais relativement peu explorée par lui⁷. Dans les relectures féministes de Freud, la période précœdipienne devient fondamentale pour le développement féminin. Ainsi, dans un ouvrage majeur, *The Reproduction of Mothering*, Nancy Chodorow propose une nouvelle théorie selon laquelle le lien mère-fille, loin de se dissoudre au moment de l'Œdipe, constitue le socle de l'identité féminine. À cause de leurs ressemblances physiques, explique-t-elle, mère et fille, plus que mère et fils, tendent à se voir en continuité. En outre, la fille ne renonce jamais complètement à l'objet d'amour maternel : elle prend, comme second objet, en plus de la mère plutôt qu'à sa place, le père et, plus tard, un substitut masculin (Chodorow, 1978 : 127). La permanence de l'attachement à la mère et l'oscillation bisexuelle entre

⁷ Voir cependant « La féminité ».

objets d'amour féminin et masculin, entre autres caractéristiques de l'Œdipe de la fille, donnent lieu, selon Chodorow ou encore la psychologue Carol Gilligan, à des traits identitaires proprement féminins, fort différents de ceux imaginés par Freud : mutualité, interdépendance, compassion et solidarité ne seraient que quelques-uns des traits psychiques et comportementaux caractérisant le moi féminin qui, au lieu de se développer en autocratie, si l'on peut dire, se construit à même ses rapports avec autrui et, plus particulièrement, avec la mère qui, tout au long de la vie de la fille, demeure le référent identitaire premier.

De manière générale, arguent les féministes, la psychologie et la psychanalyse traditionnelles ont toujours privilégié les processus psychiques « visant à l'autonomie, aux dépens de ceux qui visent à nous relier aux autres, laissant inexploré ce territoire où les sujets se rencontrent » (Benjamin, 1992 : 30). De Freud à Mahler, les théories du moi se sont intéressées aux processus d'individualisation comme séparation graduelle à partir d'une unité fusionnelle avec la mère :

Le problème de cette formulation, c'est la notion d'une séparation issue d'une unité primitive, avec l'affirmation implicite que nous nous développons en nous *extrayant* des relations plutôt que par un processus dans lequel nous deviendrions plus actifs et souverains *au cœur même* de ces relations ; nous commencerions dans un état d'unité primitive duelle qui s'achèverait par un état d'unité singulière (Benjamin, 1992 : 23 ; l'auteure souligne).

Jessica Benjamin, entre autres, oppose à cette conception classique de la différenciation la théorie intersubjective qui explique que le moi se développe à travers un échange constant d'influences avec autrui ; la tension, ou l'équilibre paradoxal, entre symbiose primitive et différenciation, entre similitude et différence, entre affirmation de soi et reconnaissance de l'autre, remplace, dans le modèle intersubjectif, le mouvement linéaire qui, dans la théorie traditionnelle, va de l'unité primitive à la séparation (Benjamin, 1992 : 55) :

La théorie psychanalytique classique n'a pas considéré la différenciation comme un équilibre mais comme un processus de désenchevêtrement. De la sorte, elle rangeait les expériences d'union, de fusion et d'harmonie entre Soi et l'autre du côté des régressions qui s'opposent à la différenciation et à la distinction entre Soi et l'autre. La fusion était considérée comme une dangereuse forme d'indifférenciation, un retour au cœur de l'unité primitive — le « sentiment océanique » [de] Freud (Benjamin, 1992 : 52).

Si Jessica Benjamin critique à juste titre les connotations négatives associées à la symbiose avec la mère, on ajoutera que l'existence même de cette fusion originelle peut être remise en question. À cet égard, Hélène Rouch, biologiste travaillant sur les rapports entre la mère et l'enfant *in utero*, rappelle qu'il n'existe jamais de symbiose absolue entre la mère et l'enfant, même lorsque celle-ci le porte, puisque le placenta se pose comme un tiers entre la mère et le fœtus :

[La psychanalyse] justifie la fusion imaginaire entre l'enfant et la mère par la prématurité de l'enfant à la naissance et par le besoin absolu dans lequel il est de l'autre, sa mère. C'est cette fusion, présentée implicitement comme le prolongement de la fusion organique de la grossesse, qu'il faudrait absolument rompre pour que l'Enfant se constitue comme sujet. La rupture de cette fusion par un tiers — qu'on l'appelle père, loi, Nom-du-Père ou autrement — permettrait l'entrée dans le symbolique et l'accès au langage. Ce tiers éviterait que la fusion ne débouche sur le chaos de la psychose et ferait tout rentrer dans l'ordre. Mais fait-il autre chose que de réitérer et marquer, à un autre niveau, une séparation déjà existante durant la grossesse grâce au placenta et, au moment de la naissance, par la sortie de la cavité utérine ? Il me semble que la séparation entre le soi de la mère et l'autre de l'enfant, et réciproquement, existe bien avant qu'elle ne prenne sens par et dans le langage, et qu'elle existe selon des modalités qui ne sont pas forcément celles que véhicule notre imaginaire culturel (Rouch citée dans Irigaray, 1990 : 51-52).

Le placenta, explique Hélène Rouch, agit comme un système régulateur des échanges entre l'organisme de la mère et de l'enfant, permettant notamment à la mère de bloquer les réactions immunitaires qui devraient normalement se déclencher, étant donné que l'embryon est à moitié étranger à son organisme. Cette économie placentaire acquiert, chez plusieurs féministes, une valeur éthique : pas symbiotique mais, au contraire, bien ordonnée et respectueuse de la vie et des différences de chacun, elle représente en quelque sorte les relations humaines idéales, débarrassées du spectre de la fusion létale (mélange des tissus maternels et embryonnaires) et de celui de l'agression (le fœtus comme corps étranger vampirisant le corps maternel).

En somme, dans le domaine de la psychanalyse, de la psychologie, de la biologie comme dans celui de la littérature, on assiste non seulement à une critique féministe des discours traditionnels sur la féminité et la maternité, mais aussi à « une revalorisation de traits habituellement dénigrés, qui assument une nouvelle valeur éthique » (Saint-Martin, 1999 : 34), telles la compassion, la sollicitude, la mutualité, traits qui, pour Freud, sont pourtant le signe d'un niveau de morale moins élevé chez les femmes.

Cependant, les féministes préoccupées par la question de la maternité ne font pas l'économie d'une réflexion sur les aspects plus sombres du rapport mère-fille, notamment sur les différentes formes d'emprise exercée par la mère sur sa fille⁸. Dès les années 1970, plusieurs critiques, parfois virulentes, s'adressent à la mère qui, dans les sociétés traditionnelles, est déléguée par le père et les représentants de l'autorité masculine pour assurer la transmission des valeurs de la société patriarcale auprès de ses enfants et, par conséquent, le maintien de l'ordre établi. Parmi les prescriptions et les normes sociales renforçant l'édifice patriarcal, se trouvent en tête de liste les rôles sociaux de sexe traditionnels qui, à la fois, expriment et structurent les rapports inégaux entre les sexes (Préjean, 1994 : 43). Parce que la mère remplit la fonction d'enseigner ces rôles à sa progéniture, contribuant, par le fait même, au *statu quo*, on l'a maintes fois affublée, dans la réflexion féministe sur la maternité des années 1970, du titre de « mère patriarcale » (Brossard, 1977 : 22). Vivement décriée par des femmes qui parlaient alors essentiellement à partir d'une perspective de fille, la mère aura été, à cette époque, la cible de critiques acerbes :

La haine, oui la haine des femmes./ Je vois ma mère et j'ai envie de vomir./ Toi et toute la lignée de servantes aplaties,/ vous m'humiliez, vous m'humiliez profondément./ Vous m'avez volée, vous m'entendez ?/ Vous m'avez volé mon propre sexe. Et vous l'avez vendu. Aux hommes. [...] Les femmes, c'est d'la merde./ Ça toujours été d'la merde./ D'la merde soumise, tranquille, docile, gentille,/ insignifiante et emmerdante./ Avec qui je peux m'identifier, moi ?/ C'est pas moi, ce tas-là. J'ai rien à voir là-dedans (Pelletier, 1976 : 67).

Les premières violences passées, ce « procès de la mère traditionnelle » (Saint-Martin, 1999 : 78) apporte une nouvelle compréhension des tensions qui pèsent sur le lien mère-fille dans les sociétés patriarcales et qui, du même coup, affaiblissent tous les autres liens entre les femmes (Irigaray, 1989). Dans cette optique, si certaines filles se détournent de leur mère, ce n'est pas, comme le pensait Freud, à cause de la castration et de l'envie du pénis, mais bien parce qu'elles refusent les modèles de féminité qu'incarne leur mère et que celle-ci, soumise à « l'institution de la maternité »⁹, est chargée de leur transmettre :

Mères et filles sont tenues à distance par les normes patriarcales en matière d'identité et de comportement féminins. Être une « bonne » femme dans une société sexiste exige de se conformer à des stéréotypes féminins tels la passivité, la spiritualité ou l'irrationalité ; être une

⁸ Voir notamment Françoise Couchard, *Emprise et violence maternelles*.

⁹ Rappelons que l'institution de la maternité est, dans les termes de Rich, l'ensemble des normes et des lois qui soumettent l'expérience de la maternité à un contrôle social (masculin) des plus stricts.

« bonne » mère implique d'endoctriner sa fille avec ces faux idéaux. Comme le note Mary Daly, « on enjôle les mères, dans notre culture, pour qu'elles réfrènent les désirs de réalisation personnelle de leurs filles, lesquelles apprennent, pour cela, à les haïr, au lieu de voir le véritable ennemi ». Ce véritable ennemi est une culture qui dénigre le potentiel et la capacité de réalisation des femmes (Rosinsky, 1980 : 280 ; nous traduisons).

Au cours des années 1980, le discours sur les mères se fait plus nuancé et le « véritable ennemi » apparaît mieux ciblé, mais la perspective discursive dominant la réflexion féministe sur la maternité demeure celle des filles. Comme le souligne à juste titre Marianne Hirsch, si la critique féministe a exploré la maternité et les relations mère-fille selon une multitude de points de vue personnels et disciplinaires, « presque toutes ces perspectives ont appartenu à des filles. [...] La 'grande histoire non écrite' demeure celle de la mère elle-même, racontée à travers sa propre voix » (Hirsch, 1987 : 261 ; nous traduisons). Plus rares et plus récents sont donc les écrits qui exposent, non la colère et la révolte des filles contraintes à l'apprentissage, par le biais des enseignements maternels, de la féminité traditionnelle, mais celles des mères chargées d'appliquer un tel programme éducatif.

Les textes de notre corpus, nous le verrons, adoptent toutes ces perspectives : dans *La mémoire de l'eau*, où la narration est assurée par une (petite-)fille, la (grand-)mère devient la cible d'une critique des modèles de féminité traditionnels que la Chine, comme les pays « développés » de l'Occident (Chen, 1992 : 105), impose inmanquablement aux femmes à travers les âges ; *Le bonheur a la queue glissante*, au contraire, présente la perspective d'une mère sur l'institution de la maternité et, plus largement, sur les institutions patriarcales telles la religion, le système d'éducation ou la guerre, qui en ont fait la mère qu'elle a été, ou plutôt qu'elle n'a pas été, pour ses enfants ; *La dot de Sara* réconcilie les deux perspectives à travers la voix de Marianna, qui accueille en son sein la voix de sa fille et de tant d'autres femmes dont les histoires sont racontées dans le roman d'Agnant. Le présent chapitre comparera ainsi le discours sur la maternité, inextricablement lié, dans les textes de notre corpus, au discours sur l'exil, selon que la perspective narrative qui le sous-tend appartient à la fille, à la mère ou aux deux femmes.

L'exil ou comment devenir une *self-made woman*

Le programme éducatif destiné aux filles dans les sociétés traditionnelles ou patriarcales se compose essentiellement d'un « apprentissage de la répétition » (Irigaray, 1990 : 45). Les filles sont condamnées à reproduire le modèle féminin incarné par leurs mères, sans le changer d'un iota, pour devenir les répliques tranquilles de ces femmes soumises à la « Loi des pères » (Irigaray, 1981). Comme les personnages de filles mis en scène dans *La mémoire de l'eau*, elles doivent, en somme, se résigner à épouser un destin de subordination, un statut d'infériorité sociale et économique et se préparer à devenir, en écho de leurs propres mères, des mères patriarcales qui, à leur tour, « ne [pourront] initier leur fille qu'à l'homme » (Brossard, 1977 : 24). Ce processus d'identification à la mère patriarcale, à celle « qui fait des gestes commandés, stéréotypés, qui n'a pas de langage personnel et qui n'a pas d'identité [...], qui n'est qu'une fonction » (Irigaray, 1981 : 86), se déroule rarement sans heurts. Nombreuses sont les filles qui se révoltent contre de celle qui tente de leur transmettre cet héritage empoisonné, au lieu de s'efforcer de lutter, pour elles-mêmes et pour leurs filles, contre le statut de vassales réservé aux femmes dans les sociétés patriarcales :

La petite fille ressent un choc lorsqu'elle découvre ce que cela signifie que d'être une femme dans un monde où le pouvoir et les privilèges appartiennent aux hommes. En même temps qu'elle reconnaît son propre statut inférieur, la petite fille est forcée de réévaluer l'opinion qu'elle avait de sa mère. Cette femme, qui lui apparaissait toute-puissante, se révèle servile et faible. Outragée et déçue, la fille lui reproche leur destin commun. C'est un peu comme si elle lui disait : « Comment as-tu pu accepter qu'une telle chose se produise ? Pourquoi ne t'es-tu pas battue plus fort, pour toi-même et pour moi ? » (Herman et Lewis, 1986 : 150 ; nous traduisons).

Reprochant à leurs mères de ne pas les avoir suffisamment maternées¹⁰, certaines filles cherchent à s'en détourner, dans un mouvement contre-identificatoire que Rich, après la poétesse Lynn Sukenick, qualifie de « matrophobie » : la « peur de devenir notre mère » (Rich, 1980 : 233), de partager son destin étriqué. Ces filles « matrophobes » cherchent à s'éloigner de leur mère, de manière réelle ou symbolique, parce qu'elles refusent toute communauté de destin avec celle, si durement amputée de sa liberté, qui apparaît comme la représentante, l'esclave et, en même temps, la complice d'un système qui dévalorise, réprime, voire occulte le féminin. « Acte chirurgical radical » (Rich, 1980 : 234) qui n'est pas un rejet de la mère en elle-même mais, plutôt, une tentative ultime d'échapper au destin féminin personnifié par la mère (Saint-Martin, 1999 : 79), l'exil, dans *La mémoire*

¹⁰ Au sens de Rich, le « maternage » est le courage d'une mère qui refuse le statut de victime passive et s'efforce d'« élucider le sens des possibilités réelles » de sa fille, au lieu de lui transmettre le sens de ses limites (Rich, 1980 : 244).

de l'eau et dans *La dot de Sara*, est un « effort désespéré pour savoir où finit la mère et où commence la fille » (Rich, 1980 : 234). Dans les romans de Chen et d'Agnant, l'exil territorial se présente, en effet, comme le moyen privilégié mis en œuvre par les filles afin de se libérer de « l'emprise maternelle à travers la répétition des modèles » (Couchard, 1991 : 3) ; l'exil, en d'autres termes, est un geste d'émancipation devant permettre aux filles de se soustraire au modèle maternel et de se construire une identité propre, libre, autant que faire se peut, des déterminismes hérités de leurs génitrices (Huston, 1990 : 129).

La narratrice de *La mémoire de l'eau* suggère ainsi, à travers le récit de la vie de sa grand-mère Lie-Fei, que la condition féminine a peu évolué en Chine depuis le début du XX^e siècle, en dépit des transformations sociales majeures qu'a connues le pays depuis la chute de son dernier empereur. Et c'est précisément ce « caractère répétitif de l'Histoire » (Chen citée dans Bordeleau, 1998 : 10) qui motive l'exil de la jeune narratrice, lorsqu'elle se découvre confrontée à des modèles de féminité étrangement similaires à ceux qui prévalaient à l'époque de sa grand-mère.

Le premier chapitre de son récit raconte aussi l'opération de réduction des pieds que Lie-Fei, comme des millions de Chinoises d'autrefois, a subie lorsqu'elle n'était âgée que de cinq ans. Plus précisément, c'est l'attitude ambivalente de sa mère biologique et de sa mère nourricière à l'égard de ce rituel pour lequel elles sont chargées de préparer Lie-Fei que décrit la narratrice de Chen. Omettant de lui parler des aspects négatifs liés à l'intervention pour l'amener à s'y soumettre docilement, les deux femmes s'appliquent à faire croire à l'enfant que « ses pieds deviendr[ont] des fleurs » (Chen, 1992 : 14). Complices d'une tradition qui impose de lourds sévices corporels aux filles, ces femmes sont présentées comme des mères patriarcales qui n'éprouvent aucun plaisir à remplir leurs fonctions. En dépit de leurs tentatives pour convaincre Lie-Fei du bien-fondé de l'intervention, les deux femmes ne peuvent s'empêcher de pleurer et de détourner les yeux quand les cris de douleur de la petite se mettent à résonner dans la chambre. Aussi la narratrice ne condamne-t-elle ni la mère ni la nourrice pour la part qu'elles ont elles-mêmes été forcées de prendre dans l'opération de Lie-Fei — d'autant plus, explique-t-elle avec ironie, que l'opération a été menée par un « grand spécialiste » (Chen, 1992 : 15), moyennant une grosse somme et que, de ce fait, Lie-Fei n'a donc pas souffert plus que les autres fillettes soumises à cette torture déguisée. Sa petite-fille comprend — elle le note peu avant — que les mères ne détenaient alors qu'un pouvoir de second

ordre et que, comme leurs filles, elles étaient soumises à d'autres autorités, en l'occurrence patriarcales :

Le professeur lui avait enseigné quatre mots dans cet ordre : le roi, le supérieur, le père, le fils. Et il avait cru nécessaire de hausser la voix pour attirer l'attention de sa petite élève sur le fait qu'il y avait une hiérarchie : le fils devait obéir au père, le père au supérieur et le supérieur au roi. Lie-Fei demanda alors à qui elle devait obéir, elle qui était exclue de cet ordre.

- Tu obéiras à tous ces quatre, répondit le professeur.

- Ah bon ! s'écria-t-elle de joie, je n'ai plus à écouter ma mère.

- Si, répliqua avec empressement le vieux, tu écouteras ta mère quand ton père ne sera pas là (Chen, 1992 : 11-12).

La petite Lie-Fei se croit, à tort, exclue de cette hiérarchie masculine dont elle constitue, en fait, le dernier échelon ; elle croit n'être pas concernée par cet ordre qui, pourtant, régentera toute son existence. Tout au long de sa vie, elle sera jugée en fonction du statut et des allégeances politiques de son père, puis de son mari et, plus tard, de ses fils. Jamais on ne la considérera comme une personne autonome, maîtresse de ses idées ; elle sera en quelque sorte toujours traitée comme une mineure et ce, même bien après que Mao aura entrepris la libération des femmes chinoises. En outre, on la jugera toute sa vie par rapport à ses pieds qui, dans le récit de Chen, symbolisent les normes rigides de la féminité auxquelles doivent se plier les femmes pour survivre dans une société patriarcale. Or, Lie-Fei est dotée de « pieds moyens » (Chen, 1992 : 23), car son père choisit d'interrompre l'opération, préférant, après mûre réflexion, ne pas marquer sa fille d'un stigmate bourgeois pouvant lui causer du tort sous un éventuel régime communiste. Mais, après cent jours, l'atrophie a déjà fait ses ravages et les pieds de Lie-Fei n'atteignent jamais une taille « normale ». Ses « pieds mal opérés » (Chen, 1992 : 60) seront pour elle une source de marginalisation constante. Non conformes aux critères esthétiques de son milieu d'origine somme toute bourgeois, et par la suite jugés trop « féodaux » (Chen, 1992 : 96) par les communistes, les pieds de Lie-Fei en feront, toute sa vie durant, une étrangère aux yeux des autres ; chez elle comme dans la famille de son mari où sa belle-mère la fuit, croyant que ses pieds portent malheur, et plus tard dans la société communiste, elle se sentira toujours déplacée, en exil intérieur.

Or, si la coutume du bandage des pieds est chose du passé dans les années 1970, les femmes de la génération de la narratrice, petite-fille de Lie-Fei, semblent confrontées, elles aussi, au poids

accablant des normes sociales entourant la féminité, normes qui, à nouveau, sont représentées par les critères esthétiques rattachés aux pieds :

Dès 1976, les souliers à talons réapparurent après avoir disparu pendant une dizaine d'années. Auparavant, les quelques courageuses qui portaient ce genre de souliers s'attiraient des critiques sévères. Ces femmes, disait-on, avaient de la boue bourgeoise dans la tête, ce qui était aussi dégoûtant et même plus dangereux que d'avoir les pieds opérés, puisque les femmes aux pieds opérés, ayant de la boue féodale dans la tête, étaient devenues trop vieilles et ne dérangerait pas le monde longtemps encore. Et aujourd'hui, les talons hauts n'étaient plus considérés comme bourgeois et *s'imposaient* sur le marché (Chen 1992 : 103 ; nous soulignons).

Avec ironie, la narratrice montre la « réversibilité »¹¹ (Daly, 1978 : 142 ; nous traduisons) absurde des normes esthétiques patriarcales : la « nouvelle mode » (Chen, 1992 : 101) a déjà existé mais a été interdite pendant quelques années pour être de nouveau imposée aux femmes ! Qui plus est, souligne la petite-fille de Lie-Fei, toujours avec ironie, cette nouvelle mode répond aux mêmes impératifs que la coutume des pieds bandés : « Il y avait des miracles dans les pays développés. On n'avait pas besoin de se bander les pieds. On fabriquait simplement des souliers aux pointes serrées pour faire paraître les pieds moins grands et plus mignons » (Chen, 1992 : 105). Même fascination érotique, donc, pour les petits pieds. En outre, comme les bandelettes, les souliers à talons hauts limitent la mobilité des femmes et ne sont, en définitive, qu'un autre modèle esthétique propre à réduire leur autonomie¹² : « Il n'y avait pas beaucoup de choix quant aux souliers pour la marche » (Chen, 1992 : 105).

Mais les ressemblances entre la vie de Lie-Fei et celle de sa petite-fille sont plus troublantes et plus ironiques encore. En effet, le fiancé de la narratrice est, comme son grand-père, le mari de Lie-Fei, importateur de souliers. C'est d'ailleurs Gao-Long qui trouve les chaussures de coton « banales,

¹¹ La « réversibilité de la norme » peut être illustrée à l'aide de l'exemple des pieds bandés, prisés dans la Chine impériale pour être ensuite considérés comme un stigmate bourgeois honteux à l'époque communiste : « Les femmes aux petits pieds en sont venues à être humiliées et regardées de haut. Alors qu'autrefois, on considérait que les femmes aux pieds naturels n'étaient 'pas bonnes à marier', cette expression était désormais réservée aux femmes pourvues de pieds en forme de crochet. [...] On peut imaginer la confusion d'une jeune femme d'une vingtaine d'années, dotée de parfaits 'lotus' de trois pouces, dans lesquels les os étaient irréversiblement brisés et déformés, se faire dire d'enlever ses bandages et de marcher. Le fait est qu'elle ne le pouvait pas » (Daly, 1978 : 142 ; nous traduisons).

¹² Il y a donc chez Chen une critique des normes occidentales, peut-être pas tellement plus libératrices, et de l'adoption servile des modèles étrangers par les Chinois, critique que l'on retrouve dans les romans subséquents de l'auteur.

sans aucun goût et d'une allure trop campagnarde » (Chen, 1992 : 105) et qui persuade sa petite amie de porter ces « beaux souliers inconfortables » (Chen, 1992 : 106), en dépit du « malaise aux chevilles et [de la] douleur aiguë sur la pointe des pieds » (Chen, 1992 : 105-106) qu'elle ressent alors. Par ailleurs, comme Lie-Fei, considérée comme une mineure toute sa vie, la narratrice est traitée comme une enfant par son fiancé et par ses parents, qui la gardent sous tutelle bien qu'elle ait déjà plus de vingt ans :

Il semblait qu'en tant qu'êtres humains, les grandes personnes différaient énormément des petites. Je ne voyais pourtant pas la frontière qui séparait les unes des autres. Je n'étais sûrement pas une grande personne à l'âge de seize ans, puisqu'il me fallait demander la permission de sortir. Avoir dix-huit ans ne changeait rien, sauf qu'on m'accordait le droit de voter pour quelqu'un dont, comme tous mes amis et parents, j'ignorais jusqu'au nom et qui serait élu malgré tout. Ayant obtenu mon diplôme à vingt-trois ans, je commençai à gagner mon riz. Je devais pourtant remettre une grande partie de mon salaire à ma mère et demander la permission de sortir le soir, ce que mes frères n'étaient pas obligés de faire. « Tu es toujours ma petite-fille, dit ma mère, et tu ne deviendras adulte qu'après ton mariage ». Ce qui ne serait peut-être pas vrai, car j'entendais souvent mon père lui dire doucement : « Tu agis comme une enfant... Tu aurais dû me demander conseil... » Et voilà que mon fiancé Gao-Long m'appelait « mon petit bijou ». Il aimait tout ce qui était petit chez moi (Chen, 1992 : 103-104).

Pour la narratrice, « les souliers à talons hauts, étant réservés aux grandes personnes, symbolisaient en quelque sorte la maturité » (Chen, 1992 : 106). Qui plus est, sa mère s'opposant à ce qu'elle en porte, la narratrice y voit une façon de défier l'autorité maternelle, autorité qui, devant celle du futur époux, ne semble pas faire le poids : « J'avais une véritable collection de souliers à talons hauts. Ma mère n'en était pas contente. Elle ne put pas m'en empêcher quand je lui laissai entendre que c'était surtout pour faire plaisir à mon fiancé et qu'il s'agissait non seulement d'un goût personnel mais du bonheur de deux personnes » (Chen, 1992 : 106). Bien que, dans un premier temps, la petite-fille de Lie-Fei croit s'émanciper en adoptant cette mode, force lui sera d'admettre qu'en s'y prêtant, elle marche plutôt, pour rester dans la métaphore des pieds, dans les traces de sa grand-mère. Dans l'un des derniers épisodes du récit, la jeune femme se blesse sévèrement à la cheville en coinçant l'un de ses talons dans un trou du pavé. Lie-Fei, « qui de toute sa vie, avait eu des problèmes avec ses pieds » (Chen, 1992 : 108), s'emploie alors à soigner sa petite-fille et lui donne, comme un legs précieux, le reste des pansements qu'elle utilisait pour traiter ses propres pieds mutilés :

Le traitement n'était pas nouveau pour moi, car j'avais vu dans mon enfance ma grand-mère se tremper régulièrement les pieds dans l'eau chaude. [...] J'avais l'impression que c'était dans ces moments que les cheveux de grand-mère changeaient de couleur et perdaient de leur éclat. Et ce jour-là, je me trouvais à mon tour assise à la fenêtre, les pieds dans la cuvette. [...] J'avais envie de pleurer (Chen, 1992 : 108).

En apparence anecdotique, l'épisode de l'entorse à la cheville est pourtant décisif pour la narratrice : il lui fait prendre conscience du « caractère répétitif de l'Histoire » et, plus particulièrement, de la persistance des modèles de féminité traditionnels, ici symbolisés par les critères esthétiques rattachés aux pieds. À l'histoire de Lie-Fei se succède ainsi, comme si elle en découlait directement, l'histoire de la narratrice, qui n'est jamais nommée et qu'on ne peut donc identifier que par le lien qui l'attache à sa grand-mère. En mettant sa propre vie en rapport avec celle de son aïeule, la petite-fille de Lie-Fei découvre ainsi « d'où elle vient, quelles images l'ont formée, déformée, et où elle va » (Lequin, 1995 : 30). Elle comprend que l'histoire de cette femme est la sienne, que le destin de Lie-Fei et de sa propre mère¹³ se perpétue à travers elle qui s'apprête à se marier et, à son tour, à mettre sa vie entre parenthèses. C'est donc pour mettre un terme à cette répétition, pour arrêter l'engrenage de la transmission des modèles féminins et ainsi, échapper au destin « sans éclat » de Lie-Fei, que la narratrice choisit en définitive de quitter la Chine. Dans l'exil, elle restera néanmoins consciente de ce « que les êtres échappaient difficilement à leur hérédité » (Chen, 1992 : 91), sa grand-mère lui ayant transmis, à l'aube de la mort, ces sages paroles, qui l'accompagneront toute sa vie : « l'odeur de l'eau [est] partout la même » (Chen, 1992 : 115).

La colère d'une mère

Si la perspective narrative filiale, telle qu'elle se présente dans *La mémoire de l'eau*, met en évidence la révolte née de l'apprentissage forcé de la féminité traditionnelle à travers les enseignements maternels, la perspective maternelle, en revanche, révèle les souffrances et la colère éprouvées par ces femmes qui, dans les cultures patriarcales, sont sommées d'embrasser le rôle de mères et à qui on dicte, en outre, les conditions dans lesquelles elles doivent traverser cette

¹³ La mère de la narratrice, qui est très effacée dans le roman, incarne le sort de la femme mariée, absente à elle-même et au monde, emmurée dans sa prison domestique.

expérience. Soumises à l'institution de la maternité, ces mères, comme Dounia dans le roman de Farhoud, sont contraintes de se plier à un large éventail de prescriptions et de normes sociales élaborées sans elles : les différentes conceptions de la « bonne mère », les théories entourant le soin et l'éducation des enfants et la faible implication de la plupart des pères, les lois et usages régissant la contraception, l'avortement et l'accouchement sont autant de ces règles qui définissent et encadrent la maternité (Saint-Martin, 1999 : 24), privant ainsi les femmes d'une expérience authentique et librement consentie.

Le bonheur a la queue glissante relate ainsi l'histoire de Dounia, une Libanaise âgée de soixante-quinze ans, exilée au Québec avec son mari et ses six enfants depuis de nombreuses années. Au fil de son récit, un long monologue au cours duquel elle réfléchit sur son passé, se dessine le portrait d'une femme prisonnière des conventions patriarcales depuis l'enfance. Autorisée à un destin unique, celui d'épouse et de mère, Dounia n'aura vécu que pour assurer la subsistance quotidienne des siens, dans l'effacement et le silence propres aux cuisiniers qui, retranchés dans leurs quartiers, préparent les repas sans jamais y prendre part : « Je ne suis pas très bonne en mots. Je ne sais pas parler. Je laisse la parole à Salim [son mari]. Moi, je donne à manger. [...] C'est ma façon de leur faire du bien. Je ne peux pas grand-chose, mais ça, je le peux » : (Farhoud, 1998 : 14-15). Lucide, Dounia reconnaît ses carences mais ne renonce pas à donner ce qu'elle peut à ses enfants. Toute sa vie, elle se consacre aux siens, dans l'oubli d'elle-même : « Avec six enfants, une mère n'a pas de temps pour elle-même. Son plaisir, c'est quand les autres sont contents. Sept personnes passent avant elle, sans compter les périodes où le cousin, l'aïeule, la cousine viennent passer quelques jours et restent des mois » (Farhoud, 1998 : 65). Ce n'est qu'à un âge avancé que Dounia, dont le nom signifie « mère de l'univers », « centre du monde », « mère du don et du pardon » (Farhoud, 1998 : 61), se soulève contre cette existence passée au service des autres et, du même coup, contre l'idéologie de la « bonne mère » dévouée et passive : « Si je comprends bien, le centre du monde doit rester immobile et muet pendant que les autres autour parlent, bougent et font ce qu'ils veulent... » (Farhoud, 1998 : 62). C'est en partie grâce à sa fille aînée, Myriam, que Dounia entreprend cette réflexion au cours de laquelle elle se réapproprie sa subjectivité. Myriam, en effet, rêve d'écrire un roman sur la vie de sa mère afin d'apprendre à connaître la femme restée effacée derrière ses fonctions maternelle et nourricière. Au reste, pour Myriam qui a été élevé au Canada, Dounia appartient à un monde et à une époque qu'elle connaît peu ; la fille aînée, en effet, ne semble pas toujours bien comprendre ce qu'était, au Liban, à l'époque de Dounia, la vie que *devait* mener une femme. Myriam se met aussi à

poser une multitude de questions à Dounia, qui se prête d'abord au jeu, heureuse de sortir de son rôle usuel :

Je participais un peu à son métier, cela me paraissait important et j'en étais fière. Pour la première fois de ma vie, quelqu'un avait besoin de moi pour autre chose que ce que je savais faire. Pour la première fois, quelqu'un avait besoin de ce que je pensais, de ce que je voulais dans la vie, de ce que j'avais été et de ce que je suis devenue. J'étais au centre d'un savoir que nul autre que moi ne possédait (Farhoud, 1998 : 124).

Mais à mesure qu'avance le travail de Myriam, ses questions se font plus personnelles, plus indécrites, et Dounia résiste à dévoiler certains secrets enfouis, tabous, parfois inconnus d'elle-même. Contrariée par sa fille qui semble n'avoir aucun égard pour les sentiments que ses interrogations font naître chez sa mère, irritée, surtout, par les commentaires de Myriam selon lesquels sa mère n'a pas cherché à améliorer son sort — « tu aurais pu... si tu avais voulu » (Farhoud, 1998 : 126) —, Dounia met fin à leur collaboration dans un éclat de rage, haussant la voix pour la première fois de son existence. De même que les filles matrophobes prennent la mère pour cible de toutes leurs récriminations, Dounia déverse sur sa fille sa colère longtemps réprimée. Or, la fille n'est pas ici la source de cette colère, seulement son déclencheur, et si Dounia se plaint, tout au long du roman, d'une sensation d'étouffement, « avec [Myriam], on dirait que [s]a langue se délie, que [s]a poitrine respire mieux » (Farhoud, 1998 : 24). Il apparaît ainsi dans l'ordre des choses que Myriam, la première à permettre à sa mère de sortir de son mutisme, soit également celle qui reçoive ses confidences amères et ses accès de colère si longtemps retenus. Mais Dounia n'entretiendra aucune rancœur à l'égard de Myriam et lui sera même reconnaissante d'avoir, comme on dit, « brassé sa cage » et de lui avoir donné, littéralement, un second souffle :

Je ne vois plus les choses de la même façon depuis que Myriam m'a demandé de lui raconter ma vie. On dirait que je vois mieux ce que j'ai fait avec ce que j'avais. Une araignée qui tisse sa toile ne la voit pas, mais l'araignée n'a peut-être pas de fille pour lui poser des questions et la faire réfléchir sur sa vie, sur la vie (Farhoud, 1998 : 138-139).

C'est après cet événement, en effet, que Dounia trouve le courage de s'interroger, *pour elle-même*, sur son passé, ses besoins et ses désirs propres, oubliés, trois quarts de siècle durant, au profit de ceux des autres. Mettant fin à son mutisme pour laisser enfin s'affirmer la femme dérobée derrière l'épouse et la mère, elle s'engage dans un long soliloque qui constitue la trame du roman : « La redécouverte du langage [...] coïncide alors avec une redécouverte de soi » (Campion, 1998 : 20).

Le récit de Dounia, une lente confession où, petit à petit, elle dévoile ses secrets, l'amène à jeter un regard lucide, parfois empreint d'amertume, sur les modèles de féminité traditionnels auxquels elle s'est conformée sans révolte, se laissant bâillonner sans jamais opposer le moindre signe de refus. Fille docile obéissant aux ordres d'un père autoritaire, le prêtre orthodoxe « le plus respecté de la région » (Farhoud, 1998 : 148), ne répugnant toutefois pas à lever la main sur sa fille ; épouse recluse et dévouée à un mari violent, absent et dépourvu de toute attention à l'égard de sa femme ; mère passive enfin et, par là même, incapable de protéger et de « mater » ses enfants, Dounia, à l'approche de la mort, sent le besoin de confesser ses faiblesses, ses manquements :

Je t'en prie, ne me dis pas que je t'ai aidée à comprendre la vie comme une mère doit le faire. Tu m'as vue plier, tout accepter, me taire, est-ce un exemple de vie pour mes filles ? On ne met pas des enfants au monde pour les laisser se débrouiller tout seuls. Un animal en cage, voilà ce que tu as eu comme mère ! Je n'ai jamais rien fait de valable pour toi ni pour aucun de mes enfants parce que, de la cage où je me trouvais, je ne voyais rien. Ignorante, voilà ce que j'ai été, c'est la pire calamité. Je vivais dans les ténèbres. Je n'ai rien donné à mes enfants. Vous avez été orphelins de père et de mère. Si vous l'aviez été vraiment, ç'aurait été mieux pour vous et pour moi parce que tout l'amour que je portais n'a rien pu changer (Farhoud, 1998 : 126-127).

Dans ce passage adressé à Myriam, Dounia exprime sa révolte à l'égard des conditions, relevant de l'institution de la maternité, dans lesquelles elle a dû élever ses enfants : sans véritable support de son mari ; sans connaissances à leur léguer, l'éducation, à l'époque de sa jeunesse au Liban, étant l'apanage des garçons et non des filles, qu'on destinait au mariage et à la maternité ; sans même expérience personnelle à partager avec ses enfants, tant sa vie a été absorbée par le dévouement envers autrui et le travail domestique effectué dans le huis clos de sa maison, que ce soit au Liban ou au Canada ; sans héritage à transmettre, en somme, parce qu'on l'a dépossédée de tout et, avant tout, d'elle-même. Cet extrait révèle aussi la colère de Dounia contre la « lâcheté » (Farhoud, 1998 : 153) dont elle-même a fait preuve devant les violences qu'elle et ses enfants, son fils aîné Abdallah plus particulièrement, ont subies aux mains de son père et de son mari. Outre les violences physiques, elle regrette amèrement de ne s'être pas soulevée contre les modèles de masculinité traditionnels et rigides selon lesquels son mari tenait à élever leurs fils et qui ont conduit l'aîné à la folie :

Ton père t'a voulu à son image, il a voulu te modeler brave et sans peur. Il a voulu faire de toi un homme, sans tenir compte du fait que tu étais un petit garçon sensible et doux. Un homme peut être sensible et doux. Pourquoi les hommes doivent-ils tous se ressembler ? Ton père voulait que tu continues sa lignée d'hommes orgueilleux aimant la bravade pour tout et pour rien (Farhoud, 1998 : 144).

Dans le contexte de la maternité-institution, nous l'avons dit, les mères n'ont que peu de pouvoir sur les enseignements qu'on les charge de transmettre à leurs enfants : à travers ces instruments privilégiés du système patriarcal, les autorités sociales « énoncent [*leurs*] exigences et font appliquer [*leurs*] sentences » (Couchard, 1991 : 84 ; nous soulignons), assurant ainsi la pérennité du système : « Notre destin ! s'insurge ainsi Dounia, Fabriquer d'autres hommes à leur ressemblance et nous taire ? » (Farhoud, 1998 : 150). Responsables du conditionnement social, les mères sont déléguées par les autorités patriarcales pour enseigner à leurs enfants comment devenir de « vrais » hommes et de « vraies » femmes. Or, si certains hommes, comme Abdallah qui en devient littéralement fou, acceptent mal de se plier aux modèles de masculinité traditionnels commandant la performance, la compétition, l'agressivité et le pouvoir, il apparaît d'autant plus pénible pour les filles, comme c'était le cas dans *La mémoire de l'eau*, d'épouser des modèles de féminité valorisant la passivité, l'abnégation et la soumission au pouvoir masculin. Le programme éducatif destiné aux femmes dans les sociétés patriarcales est, en effet, avilissant, tant pour les filles que pour les mères :

La mère, elle-même dépendante et inférieure, doit préparer sa fille pour une vie de dépendance et d'infériorité. Elle doit faire en sorte que sa fille s'adapte à un monde dans lequel les femmes se font la compétition pour obtenir les quelques faveurs et récompenses qui leur sont accordées par les hommes. Elle doit apprendre à sa fille à plaire aux hommes — c'est-à-dire à être « féminine » — et à les servir — c'est-à-dire à faire le ménage (Herman et Lewis, 1986 : 144 ; nous traduisons).

Alors que cette éducation à la féminité fait naître chez la fille des sentiments de révolte et de colère, souvent dirigés sur la figure maternelle, chez la mère, cette mission éducative ravive plutôt le souvenir douloureux des enseignements maternels qu'elle-même s'est vue obligée de suivre à l'époque de sa jeunesse :

Il existe une colère particulière que les mères ne ressentent qu'en rapport avec leurs filles, une colère qui prend naissance dans l'identification. À chacune des étapes de sa vie, la fille réveille, chez sa mère, le souvenir des luttes de l'enfance et de l'adolescence au terme desquelles elle a accepté son identité de femme inférieure, et rouvre les blessures narcissiques dont a souffert la mère en grandissant. La fille perturbe et remet en question la paix que la

mère a faite à l'égard de sa place dans la société (Herman et Lewis, 1986 : 157 ; nous traduisons).

Dans *Le bonheur a la queue glissante*, les choses se passent différemment. D'une part, Dounia ne ressent de colère que tardivement, longtemps après que l'éducation de ses filles soit devenue chose du passé. La vieillesse, le fait de n'avoir plus d'enfants à sa charge et donc de disposer de plus de temps pour soi permettraient-ils une plus grande disponibilité matérielle et psychique, une meilleure disposition pour la réflexion ? D'autre part, la colère de Dounia n'est ni dirigée sur ses filles ni déclenchée par leurs luttes pour se soustraire à l'étau des conventions patriarcales. Ses trois filles sont devenues, sans obstacle semble-t-il, des femmes accomplies et « modernes » (Farhoud, 1998 : 89) en qui Dounia a du mal à se reconnaître, au point de se demander ce qui fait d'elle leur mère : Myriam est écrivaine, divorcée et mère de deux enfants ; Kaokab, professeure de langues, célibataire endurcie, entretient diverses aventures amoureuses ; Samira, enfin, est une femme d'affaires prospère, mariée à un homme riche avec qui elle n'a pas d'enfant. Aucune des filles, donc, ne vit comme la mère et, pourrait-on ajouter, les deux premières, écrivaine et professeure de langues, ont réussi précisément là où Dounia, analphabète, a échoué. Néanmoins, la colère de Dounia prend bel et bien naissance dans une identification mère-fille : celle de Dounia à sa propre mère. En effet, à travers les questions de Myriam, Dounia prend conscience d'être restée inconnue de ses enfants comme d'elle-même, silencieuse et effacée derrière ses fonctions nourricières, absente, en somme, comme l'a été sa propre mère, morte alors que Dounia n'avait que cinq ans. Comme elle-même, affirme Dounia, ses enfants ont été « orphelins » (Farhoud, 1998 : 126) et n'ont eu personne pour les mater :

Je me revois petite, sans mère, et je revois mes enfants, sans mère eux aussi. Ma mère et moi, nous parlions la même langue, mais elle n'était plus là pour me parler. Quand je suis devenue mère à mon tour, je n'étais pas là pour mes enfants. Je les ai nourris, c'est tout, je ne leur ai pas parlé, nous n'avons jamais parlé ensemble. Je suis passée à côté de quelque chose que je ne pourrai jamais rattraper. Quand je suis sortie de ma prison, il était trop tard, mes enfants étaient déjà grands. [...] J'aurais tant aimé que quelqu'un me prévienne de la vie (Farhoud, 1998 : 103, 106).

Or, nous l'avons dit, les enfants de Dounia et, plus particulièrement ses filles, ne semblent pas être marqués outre mesure par le sens de leurs limites — sauf Abdallah, « cassé » (Farhoud, 1998 : 143) comme sa mère, et qui se présente comme la réplique masculine de Dounia. Bien qu'elle

croit avoir failli à son devoir de maternage¹⁴, Dounia a élevé ses filles dans un monde fort différent de celui de sa campagne libanaise où elles n'auraient sans doute pas joui d'une si grande liberté, n'auraient pas eu accès à l'instruction et auraient vraisemblablement épousé, comme leur mère, un destin plus traditionnel et plus conforme aux prescriptions coraniques. Comme nous l'observerons aussi dans *La dot de Sara*, l'exil permet donc aux filles de dépasser la condition de leur mère et de mettre fin à l'engrenage de la transmission des modèles de féminité traditionnels. Sur Dounia également, nous le verrons au prochain chapitre, l'exil aura néanmoins des effets bénéfiques car ses filles et ses petits-enfants, ayant échappé à son destin grâce à la migration, la libéreront de sa prison silencieuse.

Les démons du passé

La filiation maternelle, dans *La dot de Sara* comme dans les autres textes de notre corpus, est mise à rude épreuve par l'exil. Mais le roman d'Agnant, au lieu d'insister sur l'opposition entre les perspectives filiale et maternelle sur la question de la féminité et de la maternité traditionnelles, tend à réconcilier les deux points de vue : Marianna, la narratrice du roman, qui raconte son expérience de la (grand-)maternité, reste toujours attentive au point de vue de sa fille unique, Giselle, matrophobe qui, telle la narratrice de *La mémoire de l'eau*, s'exile pour se soustraire au destin maternel ; même si la fille n'est pas toujours tendre à l'égard de sa mère, Marianna ne passe jamais sous silence, et essaie de comprendre, la perspective de Giselle.

Marianna raconte que sa fille a ressenti, dès l'adolescence, de la honte, de l'amertume et de la révolte à l'égard des conditions de vie misérables des Haïtiennes, dont sa mère et son arrière-grand-mère Aïda¹⁵ sont, à ses yeux, les incarnations. Spectatrice des infortunes de sa mère, abandonnée par son amant à l'annonce de sa grossesse et donc seule pour subvenir aux besoins de son enfant, la fille n'a qu'une pensée : comment se soustraire à ce destin de solitude et de misère ? La psychanalyste

¹⁴ Ce que peut de plus important une femme pour une autre femme, c'est élucider et élargir le sens de ses possibilités réelles. [...] Cela implique que la mère elle-même s'efforce d'étendre l'espace de leur existence. *Refuser d'être une victime* : et à partir de là, poursuivre sa course (Rich, 1980 : 244 ; l'auteure souligne).

Françoise Couchard explique, sous ce rapport, que le spectacle de la souffrance et des difficultés d'une mère veuve, répudiée ou abandonnée par son mari peut susciter, chez la fille, des émotions intenses et contradictoires allant de la reconnaissance « de la vertu d'oblativité [d'une] mère-pélican, prête à tout sacrifier pour ses enfants » (Couchard, 1991 : 126) à l'hostilité envers celle qui, par déplacement, est rendue responsable des malheurs de la famille (Couchard, 1991 : 132). Souvent, ajoute encore Couchard, la fille répond à ce spectacle par un mouvement contre-identificatoire qui lui « fait jurer que jamais elle ne se laissera traiter par un homme comme l'a été la mère, quitte à être rapidement démentie par la réalité » (Couchard, 1991 : 132) : jamais elle ne sera comme sa mère, fût-ce au prix d'une rupture radicale avec cette dernière. Giselle, qui projette sur la figure maternelle les aspects négatifs de son pays natal et de ses traditions, refuse ainsi toute forme d'identification avec Marianna. Ainsi que l'observe Mary Peepre au sujet des personnages de filles dans les romans d'écrivaines migrantes issues de la communauté sino-américaine, Giselle blâme en quelque sorte les victimes et non les responsables : elle ne semble pas comprendre que si les femmes haïtiennes ont à jouer le rôle ingrat de soutien de leur famille, voire de leur communauté, c'est que les pères, ou les hommes en général, manquent à leur devoir : « les hommes, sur cette terre du moins, avaient tout comme les loups-garous le don de disparaître quand bon leur semblait » (Agnant, 2000 : 22), ne laissant d'autre choix aux femmes aux « épaules lourdes, très lourdes, avec dessus toute la misère du monde » (Agnant, 2000 : 37), que d'endosser le rôle de « femmes-poteau-mitan » (Agnant, 2000 : 35).

L'aversion de Giselle pour le destin de sa mère se cristallise autour du métier de couturière, harassant mais très peu lucratif, qu'Aïda exerçait avant de le transmettre à Marianna, en plus de son vieux moulin Singer, tel un héritage ancestral : « Dieu que je l'ai détestée en ce temps-là, cette bonne vieille machine, ce bruit incessant, comme pour rythmer notre misère. Il y avait déjà en moi ce sentiment de révolte. Souvent j'ai pensé à la démolir cette machine ! » (Agnant, 2000 : 161). Pour Giselle, cet héritage représente la misère, la lutte quotidienne pour la survie. Du point de vue de Marianna, au contraire, il a été un gage d'autonomie, voire de liberté ; c'est grâce à ses talents de couturière, que Marianna a perfectionnés dans une école domestique, qu'elle réussit à s'acheter, seule, « une petite maison avec un salon, luxe suprême » (Agnant, 2000 : 31) et à assurer le paiement des « frais pour l'école de la petite [qui] absorbaient plus de la moitié de l'argent que [lui] rapportait

¹⁵ Aïda, la grand-mère maternelle de Marianna a élevé cette dernière, dont la mère, Clarisse, est morte en couches. Notons ici que, parallèlement, les mères des narratrices des autres romans de notre corpus sont soit extrêmement effacées (*La mémoire de l'eau*) soit mortes (*Le bonheur a la queue glissante*) et donc absentes de la diégèse.

[s]a couture » (Agnant, 2000 : 31). Marianna, elle, est reconnaissante des efforts déployés par Aïda pour lui permettre d'apprendre un métier et de subvenir à ses besoins sans l'aide d'un homme :

À l'époque, c'était un grand pas, comme on dit, car les petites filles — et croyez-moi, cela n'a pas beaucoup changé — on les gardait surtout pour aider à la maison, ou à faire marcher le commerce. L'école, lorsqu'on le pouvait, on y envoyait plutôt les futurs messieurs. S'il y avait quelque argent à investir, mieux valait l'employer à garnir la caboche des petits hommes, ceux qui, pensait-on, devaient par la suite sauver la famille de la faim en devenant agronomes, avocats, ingénieurs, et peut-être même médecins. [...] J'y suis allée, moi, jusqu'à la deuxième année du secondaire, puis à l'école d'économie domestique du bourg, chez madame Souffrant. C'était énorme (Agnant, 2000: 18-19).

Comme Aïda, Marianna veut pour sa fille « une part de tout ce que la vie [lui] avait refusé » (Agnant, 2000 : 34). Elle tient à ce que sa fille s'instruise et mène une vie plus prospère que la sienne. Son plus ardent désir, dit-elle, a toujours été de « réussir Giselle » (Agnant, 2000: 26), de lui donner, à la sueur de son front, des armes afin qu'elle puisse affronter la vie et dépasser sa propre condition: « j'avais juré de mourir s'il le fallait, agrippée à cette machine à coudre, plutôt que de retirer Giselle du pensionnat. Que deviendra-t-elle [...] si elle ne peut recevoir une bonne éducation ? Je n'ai rien d'autre à lui donner » (Agnant, 2000: 32). Nous sommes donc ici en présence d'une mère différente de celles des romans de Ying Chen et d'Abla Farhoud : Marianna, elle, est décidée à libérer sa fille des contraintes qui ont pesé sur elle-même toute sa vie. Elle cherche, par tous les moyens à sa disposition, à rompre le moule, à briser la chaîne, non pour elle-même mais pour Giselle. Agissant de façon désintéressée, elle donne à sa fille ce dont elle-même a hérité d'Aïda : une instruction qui lui permette de subvenir à ses besoins, sans l'aide d'un homme. C'est en quelque sorte le contraire de l'action de lui faire bander les pieds et de la contraindre à la dépendance ; c'est, pourrait-on ajouter, l'essence même du maternage. Malheureusement, cette attitude ne semble pas garantir la gratitude filiale car Giselle reste inconsciente du dévouement de Marianna :

[Giselle] m'en voulait de mener la vie que je menais, trop simple, dénuée d'intérêt, fade, au milieu de mes chiffons, de mes bobines de fil et des commères qui n'arrivaient même pas à payer en entier les tarifs dérisoires que je réclamaï pour la confection d'une robe. [...] Elle aurait voulu que je puisse lui offrir plus que ce que je lui donnais de si grand cœur et au prix de tant de nuits blanches (Agnant, 2000: 29).

Dans le pensionnat pour filles fortunées où Marianna envoie sa fille étudier, Giselle en arrive même à se considérer différente, si ce n'est supérieure à sa mère :

Ce séjour en pension chez les soeurs, à la capitale, avait fini par faire d'elle presque une étrangère, une précieuse qui trouvait même un peu étrange que ce soit moi sa mère. Loin de comprendre l'ampleur des sacrifices que je faisais pour décrocher les rêves que je nourrissais pour elle, Giselle, en ce temps-là, se croyait sortie de la cuisse de Jupiter (Agnant, 2000 : 29).

L'allusion à Minerve, la fille de Jupiter, née sans l'intervention d'une mère, n'est pas fortuite : Giselle, en effet, renie ses origines, renie sa mère, et choisit l'exil, une fois devenue institutrice, pour échapper à la répétition du destin maternel. Pourtant, au Québec, elle épousera un homme pire que son propre père, lequel a abandonné Marianna enceinte : « la trouvaille d'homme de [Giselle] n'était pas ce qu'il y avait de plus extraordinaire. Très peu de temps après le mariage, il s'est mis à découcher et même à la frapper » (Agnant, 2000 : 36). Pressentant qu'il allait aussi disparaître une fois l'enfant mise au monde, Giselle, qui écrivait pourtant peu à sa mère depuis son mariage, l'appelle à l'aide : « Viens vite, j'ai besoin de toi » (Agnant, 2000 : 37). Heureusement, Marianna n'hésite pas une seconde à quitter son pays pour venir au secours de sa fille matrophobe qui, à tant vouloir ignorer le sort de sa mère, à refuser d'écouter son histoire, s'est condamnée à le répéter (Hirsch, 1989). Les paroles de Marianna revêtent alors tout leur sens pour Giselle : « notre passé c'est comme la lune, n'est-ce pas ? Il nous suit, il a les yeux fixés sur nous. Il est très difficile de fuir son passé, Giselle. Quoi qu'on fasse, il nous en restera toujours un peu » (Agnant, 2000 : 14). Dans la perspective qui est la nôtre, on pourrait dire qu'il semble très difficile, dans les romans de Chen, d'Agnant, et peut-être même de Farhoud, de fuir sa mère, c'est-à-dire de ne pas lui ressembler, au moins un peu. C'est d'ailleurs ce que constate, amère, la narratrice de *L'ingratitude*, un autre roman de Chen : « notre mère est notre destin » (Chen, 1995 : 150).

L'appel à l'aide lancé par Giselle révèle un premier constat : l'exil est, entre la mère et sa fille, une distance impossible — tout comme l'était la proximité, synonyme, pour Giselle, de la répétition du destin maternel. En ce cas, l'exil, au lieu de signer la mort du rapport mère-fille, serait-il le point de départ de son réaménagement ? En effet, dans *La dot de Sara*, l'exil de Marianna permet un premier rapprochement entre la fille et la mère qui, en quittant Haïti, prévoit ne passer aux côtés de Giselle que le temps que durera sa transition au rôle (mono)parental. Mais le départ de Fred, le père de Sara, laisse en quelque sorte une place vacante dans la famille nouvellement constituée de Giselle :

Marianna occupera cette place, pendant deux décennies, à titre de co-parent¹⁶ de Sara — titre qui ne lui est pas reconnu d'office par Giselle.

Entre la mère, qui voudrait éduquer sa fille à la québécoise, et Marianna, qui insiste pour appliquer les principes éducatifs haïtiens hérités d'Aïda dont elle s'est servis pour élever sa propre fille¹⁷, les tensions naissent souvent autour des questions relatives à l'éducation de Sara. Lorsque prend fin le congé de maternité de Giselle, par exemple, la mère et la grand-mère ont du mal à s'entendre sur le gardiennage de Sara. Giselle songe à conduire sa fille dans une garderie, comme le font de nombreuses Québécoises, alors que Marianna ne trouve pas « normal » (Agnant, 2000 : 40) qu'une mère laisse à des étrangers le soin de son enfant :

- Et qui va s'occuper d'elle dans cette... comment tu dis ?
- Une garderie, maman. Il y a des gens payés pour le faire et je te le répète, la garderie c'est une crèche et c'est bon pour le développement des enfants. On les amène le matin et on les reprend le soir. Tu as beau vouloir t'enfermer dans le passé, la vie change, et nous n'y pouvons rien. Cela lui fera du bien d'être avec d'autres enfants.
- Fadaïses que tout cela ! Et lorsqu'ils ont dix, quinze, vingt enfants à nettoyer et à nourrir, tu penses qu'ils vont vraiment s'occuper d'elle ? Et ce froid, tu n'y penses pas, tu vas la sortir dehors tous les matins par ce froid pour la conduire à la garderie ? Mais elle va geler ! Elle ne résistera pas. Ce n'est pas une vie !
- Pourtant, c'est bien cela la vie ici. Tout le monde le fait, je le ferai moi aussi (Agnant, 2000: 40).

Inquiète à la pensée des soins qui seront prodigués à Sara dans cette garderie dont elle arrive à peine à prononcer le nom, Marianna décide de prolonger son séjour au Québec et de veiller sur la petite à la maison : la grand-mère remporte donc, si l'on peut dire, la première bataille, ce dont elle s'étonne elle-même : « C'est la première fois que Giselle accepte sans trop de tapage une idée venant de moi. Dès l'adolescence, elle avait pris l'habitude de ce malin plaisir qui consiste à affirmer tout le contraire de ce que je dis et à tenir mordicus à ses idées les plus saugrenues dans l'unique but de m'affronter » (Agnant, 2000 : 41). Toutefois, quand vient le temps, pour Sara, de fréquenter la maternelle, Giselle ne se laisse pas vaincre à nouveau par les arguments un peu retors de Marianna : « Je refuse catégoriquement d'y conduire Sara. Ses cris, son visage baigné de larmes, sa petite main qui s'agrippe à moi avec désespoir, je ne peux endurer cela » (Agnant, 2000: 59). Deux semaines plus

¹⁶ Marianna se présente, en fait, comme une « autre-mère », dont le rôle a toujours été central dans l'institution de la maternité des femmes Noires, et qui vient en aide à une autre femme en partageant ses responsabilités maternelles (Collins : 119 ; nous traduisons).

tard, Marianna est cependant forcée d'admettre qu'à la maternelle, Sara « est presque heureuse » et que « *sa mère avait raison, elle s'épanouit* » (Agnant, 2000: 59; nous soulignons).

Au fil des ans, en leur qualité de co-parent, Marianna et Giselle sont donc amenées à discuter et à accepter leurs points de vue divergents, à relativiser leurs principes, à faire des compromis : « Sara est comme un pont entre Giselle et [Marianna] » (Agnant, 2000 : 102). S'il faut attendre jusqu'à la fin du roman pour voir la grand-mère et sa fille se réconcilier véritablement, nous constatons que l'expérience de la (grand-)maternité permet à Marianna et Giselle d'apprendre à se reconnaître l'une et l'autre et, en même temps, à s'affirmer, à s'expliquer, à se dire l'une à l'autre, à travers Sara : « La maternité est le dernier secret que la mère conserve sur sa fille, secret des origines... Devenir mère, c'est connaître ce secret, et devenir grand-mère, c'est n'en être plus la seule détentrice, c'est le partager. C'est là que peut s'ancrer une nouvelle complicité » (Bouchet, 1992 : 77). Selon les divers spécialistes de la grand-parentalité, en effet, la venue au monde d'un enfant bouleverse la structure familiale : « La naissance d'un enfant fait partie de ce qu'A. Eiguer appelle les traumatismes cycliques familiaux. C'est ce qui permet à la famille de continuer d'exister, et c'est donc un nécessaire traumatisme de l'entité qu'elle modifie tout en la constituant » (Bouchet, 1992 : 33). Or, qu'est-ce que la famille sinon l'ensemble des relations qui se tissent entre ses membres ? Ce que bouleverse la crise ou le traumatisme de la naissance est donc un certain ordre relationnel ; c'est même toute l'organisation psychique de la mère et de la grand-mère qui se transforme (Bouchet, 1992 : 143). En effet, la femme qui enfante se retrouve, par un renversement des positions caractéristique du lien de génération (Bouchet, 1992 : 147), à la place de sa propre mère. La nouvelle grand-mère subit un pareil glissement de positions et se retrouve, elle aussi, à la place de sa mère dans l'ordre des générations. Devenant « ascendant[e] là où [elle] n'était "que" parent » (Bouchet, 1992 : 61), la grand-mère trône désormais à la tête de la famille. En outre, la grand-mère se retrouve, vis-à-vis de sa fille, dans la position de l'adolescente devant le corps fertile de sa mère ; la grand-maternité arrive souvent aux environs de la ménopause et la grand-mère doit ainsi non seulement renoncer au lien mère-fille¹⁸, devenu lien mère-mère, mais aussi à la position maternelle, désormais physiquement impossible (Bouchet, 1992 : 69). En même temps, la grand-mère, surtout si elle est

¹⁷ À l'exclusion, avoue la grand-mère elle-même, de « son perpétuel "qui aime bien châtie bien" » (Agnant, 2000 : 38).

¹⁸ Telle est, effectivement, la thèse de Sylvie Bouchet dans *De mère à grand-mère : approche psychanalytique d'une identité nouvelle* : la grand-maternité nécessite un renoncement à la position maternelle, renoncement qui ne s'invente pas mais se recrée à partir des expériences antérieures de séparation.

amenée à prendre soin de son petit-enfant, devra créer avec lui un nouveau type de lien maternel : le « petit-enfant [...] n'étant pas né d'un désir propre [de la grand-mère], doit être en quelque sorte adopté [...] Il s'agit non pas d'avoir un enfant, mais d'accueillir un enfant » (Bouchet, 1992 : 148). Pour la grand-mère comme pour sa fille, la (grand-)maternité implique ainsi beaucoup de changements de rôles mais aussi d'identités : tel l'exil, elle demande à être traversée comme une crise, avec tout le potentiel à la fois créateur et destructeur que revêt ce type d'expérience (Bouchet, 1992 : 69). *La dot de Sara* — et c'est là un des aspects les plus originaux du roman — met en scène cette crise de la grand-maternité qui, de même que l'exil, appelle de grands réaménagements identitaires, comme ne l'a fait, à notre connaissance, aucun autre texte du corpus québécois auparavant. Or, c'est là, à travers l'expérience de la (grand-)maternité, donc à travers la transformation de la relation mère-fille en relation mère-mère que le lien intergénérationnel féminin, relâché par l'exil, pourra être reconstruit.

Le compromis

L'économie du discours sur la relation mère-fille et la maternité, nous le voyons mieux au terme de cette première lecture des romans de Chen, Farhoud et Agnant, change lorsque la voix de la (grand-)mère se fait entendre. Qui plus est, lorsque la (grand-)mère est aux commandes du récit, les possibilités de réconciliation entre mères et filles semblent plus grandes : on remarque alors, en effet, que les subjectivités, ou les voix, de la mère *et* de la fille sont autorisées à se dire dans un dialogue qui favorise le rapprochement et la suture de la filiation féminine rompue par l'exil — nous y reviendrons au dernier chapitre de ce mémoire. Quand la (petite-)fille est narratrice, la mère ou l'aïeule incarnent les modèles de féminité traditionnels et un destin de soumission, de passivité, voire de souffrance. Quand la mère prend la parole, cependant, elle n'est plus du côté de la tyrannie et de la répétition ; au contraire, tant dans *Le bonheur a la queue glissante* que dans *La dot de Sara*, elle libère, ou du moins voudrait libérer, sa fille. La représentation de la mère se transforme ainsi avec la perspective narrative, mais la signification de ce qu'est une « bonne mère », elle, demeure. Dounia se reproche de ne pas avoir materné ses enfants, ces derniers l'ayant vu plier, se soumettre sans s'insurger ; Marianna, elle, raconte avoir voulu libérer sa fille des contraintes qui ont pesé sur elle-même toute sa vie ; la petite-fille de Lie-Fei, enfin, se plaint, à mots couverts, de ce que sa mère n'a jamais cherché à le faire. La conclusion, dans les trois cas, reste la même : la « bonne mère » est celle qui materne sa fille, encore une fois au sens de Rich, celle qui se bat pour elle et lui donne des armes afin qu'elle ne soit pas assujettie aux mêmes pressions, aux mêmes violences, et qu'elle puisse

inventer un nouveau destin, une nouvelle histoire, pour elle-même et pour ses descendantes. Notons d'ailleurs que plus la mère est maternante, dans notre corpus, et plus les images de mobilité se font présentes : alors que *La mémoire de l'eau* revient constamment sur le symbole des pieds bandés, limitant la mobilité, et *Le bonheur a la queue glissante*, sur le motif de la cage et de l'étouffement, *La dot de Sara* présente plutôt de nombreuses récurrences de l'image de l'oiseau et des ailes, symboles éloquents de liberté et de dépassement.

Enfin, nous l'avons vu, l'exil se présente, dans *La mémoire de l'eau* et dans *La dot de Sara*, comme un « geste d'auto-engendrement » (Huston, 1990 : 134) et, par extension, comme un matricide symbolique : « Comment devient-on une *self-made woman* ? Eh bien, en tuant "l'autre femme" » (Huston, 1990 : 134). Cet acte de rupture symbolique, cependant, revêt un caractère hautement problématique si l'on considère, avec Nancy Huston, que « le geste matricidaire est toujours aussi, jusqu'à un certain point, suicidaire » (Huston, 1990 : 134). Comment, en effet, rompre radicalement avec la mère qui, selon nombre d'écrivaines et de théoriciennes féministes, constitue le pivot de l'identité féminine, sans se détruire soi-même, par ricochet ?

Le rapport mère-fille est peut-être *la* connexion par excellence : lien de continuité *et* de ressemblance physique, rapprochement paradigmatique entre soi et l'autre, au risque de la superposition, de la confusion — *moi/ma mère*, la décharge mortelle — « Non, c'est *elle*, ce n'est pas moi ! Cette femme qui me ressemble, je la hais, je la rejette » — énoncé qui déclenche une sorte de court-circuit cérébral, car si l'embranchement fondamental est arraché, le soi se désintègre — ou devient, à tout le moins, désintégrable (Huston, 1990 : 194).

Si une telle rupture est impossible, mères et filles se doivent de trouver un compromis satisfaisant entre distance et proximité, entre identité et différence (Saint-Martin, 1999 : 35) et de négocier un nouveau rapport au maternel. C'est alors qu'elles se tournent, comme les protagonistes des romans de Chen, Farhoud et Agnant, vers d'autres femmes de la famille, ascendantes ou descendantes, pour « conquérir et garder [leur] identité » (Irigaray, 1987 : 31). À l'heure de la double crise identitaire provoquée par la rupture du lien mère-fille et par l'exil, la généalogie féminine se présentera comme une nouvelle terre d'appartenance pour ces protagonistes doublement déracinées.

Chapitre II

De grands-mères en petites-filles : la généalogie féminine reconstituée

Au-delà des ruptures, des obstacles et des différences qui tiennent mère et fille à distance l'une de l'autre, les écrivaines migrantes, tel que nous l'avons souligné en introduction, sont préoccupées par la reconstruction des liens éprouvés par l'exil : pour elles, « écrire, c'est chercher un lien » (Lequin, 1994 : 146). Aussi, loin de s'en tenir à montrer, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, que la relation mère-fille est problématique et, qui plus est, fragilisée par l'exil, Chen, Farhoud et Agnant mettent en scène des femmes qui cherchent à préserver ou à (re)créer une relation à leur généalogie féminine — et donc à la mère — et qui s'emploient à le faire à travers la transmission d'une parole mémorielle empreinte de liberté. Si l'identité féminine est relationnelle, ainsi que les féministes œuvrant dans le champ de la psychanalyse l'ont démontré, elle ne saurait se reconstruire qu'« *au cœur même* de ces relations » (Benjamin, 1992 : 23 ; l'auteure souligne), et non pas en s'en extrayant. La généalogie féminine, nous le verrons, se présente ainsi comme « ce territoire inexploré où les sujets se rencontrent » (Benjamin, 1992 : 30) et se réinventent dans la recherche d'un équilibre entre affirmation de soi et reconnaissance de l'autre. L'*autre* — grand-mère, mère, fille ou petite-fille — qui, à distance des traditions patriarcales, permet le rattachement du sujet femme à une lignée qui incarne non plus la répression mais le désir et la liberté.

De la rupture à la transmission

Dans *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*, Leon et Rebeca Grinberg comparent la migration à une expérience traumatisante ou de crise qui s'apparente à l'expérience de la perte de « l'objet contenant » décrite par Bion¹⁹. Cette crise perturbe l'économie des *liens d'intégration spatiale, temporelle et sociale* à la base du sentiment d'identité :

¹⁹ « L'objet contenant » permet aux « morceaux d'identité », c'est-à-dire aux divers éléments composant le « fantasme inconscient du self », de maintenir entre eux une certaine cohésion. La perte de cet objet menace ainsi le moi de désintégration et entraîne la confusion de ses frontières (Grinberg, 1989 : 131 ; nous traduisons).

Le *lien d'intégration spatiale* renvoie aux interrelations entre les différentes parties du moi ; il maintient sa cohésion et permet la comparaison et le contraste avec les objets. Son orientation est la différenciation entre le moi et le non-moi ; il forge le sentiment « d'individualité ».

Le *lien d'intégration temporelle* met en relation les différentes représentations du moi à travers le temps et établit entre elles la continuité ; il est à la base du sentiment d'être « toujours soi-même ».

Le *lien d'intégration sociale* concerne les relations entre les aspects du moi et les aspects des objets, relations qui s'établissent à travers l'identification projective et introjective ; il donne naissance au sentiment « d'appartenance » (Grinberg, 1989 : 131-132 ; les auteurs soulignent ; nous traduisons).

Toujours selon Leon et Rebeca Grinberg, la crise se résout par la création d'un « espace potentiel » ou d'un contenant servant de maintien et de limite aux projections qui véhiculent les « morceaux d'identité », et dans lequel ont lieu les opérations visant à l'intégration de ces « morceaux » (Grinberg, 1989 : 130-131). La réorganisation et la consolidation du sentiment d'identité, donc des trois liens d'intégration, permet à l'exilé de continuer à se sentir soi-même en dépit du changement (Grinberg, 1989 : 134) ; en surmontant la crise, l'exilé aurait, en outre, l'impression de renaître et verrait son potentiel créateur augmenter²⁰ (Grinberg, 1989 : 15). Soulignons, enfin, que l'exil peut être la cause *ou* l'effet d'une telle crise identitaire (Grinberg, 1989 : 13).

Dans notre corpus, la crise identitaire des protagonistes et des narratrices, qu'elle soit à l'origine de l'exil ou déclenchée par lui, est indissociable d'une autre crise identitaire plus spécifiquement féminine. Le chapitre précédent a montré, en effet, que la narratrice de *La mémoire de l'eau* de même que Giselle, dans *La dot de Sara*, refusent d'embrasser le destin d'obéissance et de misère qui a été celui de leur mère et s'exilent pour cette raison précise : quitter le pays d'origine, c'est pour elles échapper à toute communauté de destin avec leur mère, à toute ressemblance avilissante. L'exil se présente donc comme la conséquence d'une crise identitaire antérieure concernant le rapport d'identité et de différence, ou de proximité et de distance, entre mères et filles, lesquelles, matrophobes, craignent la ressemblance et renie toute filiation. Dans les termes de Leon

²⁰ Cependant, toute crise étant chargée d'un potentiel à la fois créateur et destructeur, son issue n'est pas toujours aussi heureuse : « Les crises, qu'elles soient provoquées par des facteurs internes ou externes, sont des périodes de transition et représentent des opportunités de développement mais accroissent aussi la vulnérabilité à la maladie mentale » (Grinberg, 1989 : 14 ; nous traduisons).

et Rebeca Grinberg, on peut donc parler d'une crise du *lien d'intégration spatiale* ou du sentiment d'individuation, lequel permet la différenciation entre le moi et l'autre (la mère). Cette crise du *lien d'intégration spatiale* trouvera à se résoudre, du moins en partie, à travers un réaménagement du *lien d'intégration sociale*. En d'autres termes, la petite-fille de Lie-Fei, tout comme Giselle, en se positionnant autrement par rapport à la généalogie féminine, donc en créant de nouveaux liens — notamment à la grand-mère comme figure maternelle de substitution — parviendront à établir un nouveau rapport de différenciation *et* d'appartenance à leurs origines féminines — et, partant, à la mère.

Du côté de Dounia et de Marianna dans les romans de Farhoud et d'Agnant, l'exil répond à des impératifs contraires mais n'en demeure pas moins lié de près au maternel : il ne s'agit pas, pour elles, de quitter leur pays pour échapper à la mère mais bien de quitter leur pays pour vivre auprès de leurs enfants : « Mon pays, affirme Dounia, ce n'est pas le pays de mes ancêtres ni même le village de mon enfance, mon pays, c'est là où mes enfants sont heureux » (Farhoud, 1998 : 22). Pour les narratrices du *Bonheur a la queue glissante* et de *La dot de Sara*, c'est l'exil qui donne lieu à une crise identitaire, et non pas l'inverse. Chez Dounia et Marianna, nous le verrons, les *liens d'intégration temporelle* (le sentiment de continuité) *et sociale* (le sentiment d'appartenance) sont particulièrement affectés par la migration. Or, pour les deux grands-mères, l'issue de cette crise se situera également dans une consolidation et une réorganisation du *lien d'intégration sociale* à travers une régénération du rapport à la généalogie féminine.

En somme, dans les trois romans, la généalogie féminine se présente en quelque sorte comme « l'espace potentiel » (Grinberg, 1989 : 130) où ont lieu les réaménagements identitaires qui s'imposent après l'exil ; c'est là que (grands-)mères et (petites-)filles reconstruisent à la fois la filiation maternelle et l'identité affaiblies par l'expérience migratoire. Espace relationnel, mémoriel et discursif²¹, la généalogie féminine devient, sous la plume de Chen, de Farhoud et d'Agnant, le lieu de tous les possibles.

²¹ L'espace généalogique auquel nous nous intéressons ici n'est pas le système des places généalogiques mais bien la représentation d'un processus de génération, qui ne prend tout son sens qu'à partir du récit après-coup du sujet (Tort : 105).

Les prochaines pages montreront que la filiation au féminin se forge ou se reconstruit, dans les romans de notre corpus, à travers la transmission intergénérationnelle d'une parole ou d'un savoir subversifs qui font contrepoids à l'héritage empoisonné des mères patriarcales. Nous verrons également que cette filiation permet aux protagonistes exilées de Chen, Farhoud et Agnant, de refermer les brèches ouvertes dans le sentiment d'identité par l'expérience migratoire. Nous examinerons enfin trois métaphores du lien généalogique au féminin, soit les racines de lotus, dans *La mémoire de l'eau*, la nourriture, dans *Le bonheur a la queue glissante*, et le fil, dans *La dot de Sara*. Ce faisant, nous découvrirons, pour y revenir de façon plus approfondie au dernier chapitre de ce mémoire, que la généalogie féminine n'est pas un simple thème des romans de notre corpus : elle laisse son empreinte sur les formes mêmes des textes²².

Les racines du désir

Dans *La mémoire de l'eau*, la figure grand-maternelle est un personnage des plus ambigus. Nous avons vu, au premier chapitre, que Lie-Fei est décrite par sa petite-fille comme un symbole du destin traditionnel des Chinoises. Pour ne pas lui ressembler, la narratrice va même jusqu'à s'exiler en Amérique. Pourtant, Lie-Fei se présente également, pour la narratrice, comme une mère symbolique (Brossard, 1977) qui, en lui transmettant un savoir subtilement subversif, fait naître, chez sa petite-fille, le désir de partir pour s'inventer une vie différente de celle de ses aïeules.

L'héritage que transmet Lie-Fei à sa petite-fille est essentiellement constitué, comme dans les autres romans de notre corpus, de mots, d'histoires. La plus significative d'entre elles est sans doute l'explication du mythe des fleurs de lotus développée par Lie-Fei à grand renfort de sous-entendus. Rappelons que dans l'imaginaire chinois, les fleurs de lotus sont associées aux pieds bandés. C'est d'ailleurs ce que les femmes qui entourent Lie-Fei lui racontent afin de lui présenter l'opération sous un beau jour et de l'amener à s'y soumettre docilement. Plus tard — c'est-ce que la grand-mère raconte à sa petite-fille — lorsqu'elle voit pour la première fois de véritables racines de lotus, Lie-Fei réalise qu'un pied bandé, avec son gros orteil pointant vers le haut et ses os brisés saillant là où un pied normal est plat, ressemble bien plus à ces racines qu'aux fleurs graciles qui y sont attachées :

²² Telle est, rappelons-le, l'hypothèse qui sous-tend *Le nom de la mère*, de Lori Saint-Martin.

[Les racines de lotus] étaient si blanches et avaient l'air si propres qu'on ne pouvait croire qu'elles étaient à peine sorties du fond boueux de la rivière jaune. Elles avaient presque toutes une forme gracieuse, longues à peu près de trois centimètres, avec un bout rond et un autre pointu. Lie-Fei pensa alors aux pieds de sa mère. Elle se souvint vaguement de la conversation qu'elle avait eue avec maman Ai-Fu le soir de son opération. Maman Ai-Fu s'était donc trompée : on voulait dire que ses pieds ressemblent aux racines et non aux fleurs de lotus (Chen, 1992 : 59).

Au contraire de ses mères (patriarcales) biologique et nourricière, Lie-Fei refuse de répandre les faussetés habituelles au sujet des racines et des fleurs de lotus ; à sa petite-fille, elle ne raconte que la vérité. Lie-Fei admet ainsi avoir examiné les racines et découvert, outre leur ressemblance avec les pieds opérés, que la croyance en leur « pureté » tenait plus du mythe que de la réalité : « J'ai vu qu'elles étaient souillées à l'intérieur. On a eu plus de difficulté à enlever la boue qui se trouve dedans que celle à l'extérieur » (Chen, 1992 : 98)²³. Ici comme chaque fois que les racines de lotus sont mentionnées dans *La mémoire de l'eau*, elles sont associées à la boue, à la pourriture, à l'eau stagnante et aux odeurs nauséabondes qui s'en échappent, comme si ce symbole de pureté contenait en lui-même son opposé :

Le lotus est un symbole ambigu, à la fois aimé et détesté dans l'imaginaire collectif des Chinoises. C'est le symbole ultime de la beauté sensuelle et de la délicatesse mais c'est aussi un rappel puissant des souffrances répétées des femmes à travers le temps. Caché dans la boue des eaux stagnantes, il protège et à la fois oppresse une partie de l'esprit (Mclane-Iles, 1997 : 223 ; nous traduisons).

Le symbole du lotus révèle une opposition de sens masculin et féminin : d'un côté, une vision masculine mythique où prévaut la sensualité du lotus ; de l'autre, un réalisme féminin, auquel Lie-Fei essaie d'initier sa petite-fille, et qui fait surtout apparaître le lotus comme symbole de la douleur et de la répression des femmes.

Par ailleurs, dans l'imaginaire linguistique chinois, la boue désigne les archaïsmes de la culture et de la pensée. À l'époque communiste, par exemple, on parle de la « boue féodale » (Chen, 1992 :

²³ La croyance en leurs vertus médicinales, de même, est révélée à la petite-fille de Lie-Fei dans toute sa fausseté. En effet, la grand-mère raconte que pour soigner son mari atteint d'une pneumonie, maladie de nature « chaude », on lui a administré des racines de lotus, aliment « froid » qui, toutefois, ne l'ont pas sauvé de la mort.

103) logée dans la tête des femmes aux pieds opérés. La petite-fille de Lie-Fei, dans le récit qu'elle fera plus tard, associe la boue incrustée dans les racines de lotus à une « boue patriarcale » qui, non contente de modeler les racines de l'extérieur, s'insinue jusque dans leur cœur : « On pourrait juger qu'elles [les racines de lotus] sont laides ou qu'elles ne le sont pas. Ça n'a rien à voir avec elles. Elles ne se forment pas elles-mêmes. Ce qui les forme, c'est l'eau, ou plutôt le torrent qui va et qui vient, en enlevant une boue qu'une autre remplacera » (Chen, 1992 : 99). La boue, inlassablement enlevée pour être remplacée, évoque ici les normes en matière de féminité dont la narratrice, nous l'avons observé auparavant, montre le caractère répétitif et « réversible ». Tous ces symboles, les racines de lotus, la boue, l'odeur de l'eau, sont rassemblés dans un rêve que fait la petite-fille de Lie-Fei, à la fin du roman, dans l'avion qui la conduit en Amérique :

Alors, Gao-Long, mon ami et futur importateur des souliers de « là-bas », s'approcha à son tour de moi pour me souffler à l'oreille : « Dans ces pays-là, les femmes disparaissent de plus en plus. Celles qui demeurent ont des moustaches ! Notre terre est donc beaucoup moins stérile pour les femmes ». Je pensai à la rivière. « Tu as senti l'odeur de l'eau ? » demandai-je à Gao-Long. Il renifla de ses petites narines et dit : « Mais quelle odeur ? »

Je compris alors que la mauvaise odeur choisissait les gens pour les empoisonner. Une femme empoisonnée ainsi n'aurait pas de moustaches sur son visage, mais serait comme une racine de lotus qui avait de la boue au fond de son cœur. Déjà je respirais mal. Il était donc urgent que je quitte l'endroit (Chen, 1992 : 112).

Ce passage montre bien l'équivalence entre les femmes et les racines de lotus d'une part, et celle entre la boue, l'eau, la pourriture, ses mauvaises odeurs et la culture patriarcale, d'autre part²⁴ : l'odeur de l'eau n'empoisonne que les femmes, et seules les femmes empoisonnées, telles des racines de lotus souillées à l'intérieur par la boue patriarcale, sont de « vraies » femmes : les autres ont des moustaches ! Auront des moustaches, également, celles qui partiront « là-bas », bravant l'interdit de mobilité qui frappe les femmes à l'époque des pieds bandés comme à celle des talons hauts. Rappelant cet interdit à la narratrice, Gao-Long, le futur importateur de souliers, qui sera à son tour dictateur de modes ou de normes esthétiques et donc « vendeur » de féminité par excellence, souligne sa connivence avec le système patriarcal. D'ailleurs, Gao-Long ne sent pas l'odeur du patriarcat : il en est lui-même imprégné. Est-ce pour cette raison que leur rupture, au moment où la

²⁴ On ne peut manquer de souligner ici un des aspects propres à l'écriture de Ying Chen. Dans plus d'un roman, en effet, ses narratrices font de brefs récits de leurs rêves qui, sous leur apparence absurde, sont chargés de sens sur le plan métaphorique. À quelques reprises d'ailleurs, ce qui ne semble pouvoir se dire qu'à travers le rêve ou la métaphore concerne la condition féminine.

narratrice s'exile, ne semble pas la faire souffrir outre mesure ? Quoi qu'il en soit, la métaphore des racines de lotus à laquelle recourt la petite-fille de Lie-Fei dans le récit de son rêve suggère qu'elle a bien intégré les enseignements subtils de sa grand-mère : être femme, en Chine du moins, c'est être confrontée à une alternative empoisonnée : avoir « des moustaches » ou être « comme une racine de lotus qui avait de la boue au fond de son cœur ».

Outre le mythe des fleurs de lotus, Lie-Fei raconte également à sa petite-fille les histoires de quelques femmes de sa connaissance ou de sa famille. Nous retrouvons notamment celle de Qing-Yi, une grande-tante de Lie-Fei, promise à un jeune homme riche qui meurt peu de temps avant les noces. Obéissant à sa famille, qui a conclu une entente avec celle du défunt, Qing-Yi fait semblant toute sa vie d'être mariée à un homme malade qui, ne quittant jamais son lit, a besoin de sa femme à ses côtés. Sauvée par les apparences du mariage, elle mène ainsi une vie « convenable » (Chen, 1992 : 53) en réclusion forcée dans la demeure de ses beaux-parents, jusqu'au jour où, vieille déjà, elle s'éteint des suites d'un cancer du cerveau. Le souvenir de cette grande-tante se confond avec les histoires de fantômes que celle-ci a racontées à Lie-Fei, et dont « les protagonistes [...] étaient toujours des femmes » (Chen, 1992 : 46) : Qing-Yi est l'une de ces femmes-fantômes, tristes incarnations de la femme mariée recluse dans sa prison domestique et absente à la vie. À l'opposé de cette histoire, se trouve celle de Ping, la fille de la nourrice de Lie-Fei. Éprise de Ging, le fils aîné de Lie-Fei, Ping doit renoncer à leur amour, sous les ordres de Sheng, la belle-mère de Lie-Fei, qui s'oppose à cette union à cause des différences de classe entre son petit-fils bourgeois et la fille de maman Ai Fu, une domestique. Ping est forcée de s'exiler à Shanghai, où elle fait des études. Mais à Shanghai, cette rebelle continue de transgresser le code de conduite propre à son rang et à son sexe : elle entretient diverses relations amoureuses, au vu et au su de tous, avant de devenir la seconde épouse d'un haut fonctionnaire du gouvernement. On l'exécute quelques années plus tard sous prétexte de sa collaboration avec les communistes. Lors de son procès, toutefois, seules ses mœurs légères, et non ses crimes politiques, sont condamnées.

Ces histoires, comme l'explication du mythe du lotus, abritent un savoir inestimable pour la petite-fille de Lie-Fei. Elles lui font comprendre que la vie des Chinoises est soumise à un code de conduite très sévère. En transgressant ce code, comme Ping, une femme risque sa vie ; en s'y

conformant, comme Qing-Yi, elle la sacrifie : « Aucune femme, aucun homme ne s'écarte impunément de la règle du comportement acceptable [...]. Nulle place n'est réservée à l'impulsivité, à la spontanéité, au questionnement original ou à l'accomplissement de soi. Ying Chen donne à lire une vie sous surveillance » (Lequin, 1995 : 27). Mais Lie-Fei ne cherche pas, à travers ces histoires, à effrayer sa petite-fille pour l'amener à se soumettre au code. Au contraire, ses récits font naître, chez la narratrice, le désir « d'un espace autre, moins prévisible, où pourraient se jouer les singularités identitaires sans que le code du *même* n'entrave les audaces des uns et des autres » (Lequin, 1995 : 27 ; l'auteure souligne). Sous ses dehors obéissants, l'équivoque Lie-Fei se présente donc comme une mère symbolique qui, au contraire de la mère patriarcale, transmet le désir de liberté et d'accomplissement : « L'héritage transmis de la grand-mère à sa fille, puis à sa petite-fille, apporte ou le plaisir ou la mort. Les mères et grands-mères qui sont ouvertes à la vie donnent la culture et la liberté en héritage, mais les femmes qui ne remettent pas en question le *statu quo* transmettent un héritage qui mène à la mort » (Lequin, 2001 : 215 ; nous traduisons).

Or, si l'on observe de près les personnages de mères dans *La mémoire de l'eau*, on découvre qu'à défaut de posséder la liberté, elles en ont entretenu secrètement le désir, sinon pour elles-mêmes, du moins pour leurs filles. Si elles ne remettent pas en question explicitement le *statu quo*, avant tout parce qu'elles sont bâillonnées par le pouvoir patriarcal, elles protestent, néanmoins, avec leur corps (Joubert, 1992-1993 : 16). Ainsi, au moment de l'opération de réduction des pieds de Lie-Fei, comme à d'autres points cruciaux de son parcours sur le chemin de la féminité dite normale, sa mère, à défaut de pouvoir exprimer librement son désaccord face aux traitements imposés à sa fille, laisse son corps parler pour elle. Ne pouvant supporter le spectacle de la douleur de sa fille, douleur qu'elle-même a bien connue, elle sort de la chambre de Lie-Fei et s'évanouit. Cette dernière répond à l'agression, pareillement, avec son corps mutilé, et refuse toute nourriture pendant quelques jours. Plus tard, lorsque Lie-Fei s'apprête à se marier et à quitter sa mère pour s'exiler dans la famille de son époux, comme le veut alors la coutume, c'est à nouveau à travers son corps qu'elle proteste ; crachant du sang le jour du mariage, elle ne peut assister à la cérémonie. Quelques mois plus tard, quand Lie-Fei est sur le point d'accoucher de son premier enfant, sa mère, qu'elle n'a pas revue depuis le jour précédant son mariage, meurt. Si l'arrière-grand-mère de la narratrice n'a donc rien pu changer au destin de Lie-Fei, destin qui a été le sien et pour lequel elle a ensuite dû préparer sa fille, elle a tout de même opposé à ce destin une contestation silencieuse, jusqu'à y laisser son dernier

souffle. Plus tard, sur le bateau qui la transporte de Beijing à Shanghai, avec son mari et l'un de ses fils, Lie-Fei, enceinte de son quatrième enfant, exprime de manière similaire son refus de voir son destin se perpétuer à travers la fille qu'elle croit porter. Bien que ce soit son mari qui ait pris la décision de partir pour Shanghai, elle se réjouit de quitter sa ville natale et d'aller élever cette enfant loin du milieu d'où elle-même est issue et dans lequel elle et les siennes ont déjà tant souffert. Sur le bateau, elle retrouve cependant l'odeur qui émanait « du lac de sa ville natale dans lequel pourrissaient les feuilles de lotus à la fin de l'automne » (Chen, 1992 : 40) : l'exil ne lui apportera pas le renouveau, la liberté dont elle rêvait, pour sa fille et pour elle-même. Elle comprend, comme le fera aussi sa petite-fille en descendant de l'avion à bord duquel elle s'est embarquée pour l'Amérique, que « les êtres échappaient difficilement à leur hérédité » (Chen, 1992 : 91), que dans l'exil, ils transportaient leur pays, ses tares et les leurs. Notons à nouveau la présence des images de feuilles mortes, de pourriture, d'eau stagnante, récurrentes dans l'écriture de Ying Chen et toujours associées aux origines, aux racines, au passé et aux traditions dont l'individu, s'il ne veut pas s'engluer dans le code et pourrir à petit feu, doit apprendre à se défaire : l'automne annonce la mort. Ainsi, lorsqu'elle réalise qu'à Beijing comme à Shanghai, la vie de sa fille à naître se déroulera sous le même automne, Lie-Fei fait une fausse couche. Jamais plus elle n'aura d'enfants : elle ne mettra donc au monde jamais de fille à qui il lui faudra apprendre à se plier aux diktats de la féminité traditionnelle. Une fois de plus, tout se passe comme si le corps même protestait contre la transmission du destin féminin usuel : quand les mots sont interdits, le corps prend le relais de la parole et s'exprime à sa manière. Ce sera aux générations à venir de pousser plus loin l'audace des aïeules, comme le fera la narratrice à travers son récit chargé de flèches ironiques contre le pouvoir patriarcal.

Une dernière remarque concernant ces extraits du récit s'impose : on y observe que les exils de Lie-Fei — dans la famille de son époux, au moment de son mariage, puis à Shanghai — sont étroitement associés à une rupture mère-fille, comme le sera l'exil de la narratrice. Voyant que « son enfant, peut-être sa fille, avait pourri dans son ventre et coulait hors de son corps avec la puanteur de son pays natal » (Chen, 1992 : 41), Lie-Fei s'endort, en effet, pour rêver de sa mère crachant du sang le jour de son mariage. Les deux scènes, reliées par l'image du sang s'écoulant du corps maternel, se répondent en miroir : la mort de la fille de Lie-Fei renvoie à la mort de sa mère. Dans *La mémoire de l'eau*, l'exil, une rupture trop radicale entre mère et fille, entraîne ainsi la mort de l'une ou de l'autre. La (grand-)mère symbolique de la narratrice, Lie-Fei, mourra d'ailleurs peu après le

départ de sa petite-fille. Si le texte parle d'une mort naturelle causée par la vieillesse, il suggère que l'exil de la narratrice a précipité le décès de sa grand-mère. Néanmoins, et sur ces mots se termine *La mémoire de l'eau*, Lie-Fei « avait été contente que [la narratrice] parte, bien qu'elle crut que l'odeur de l'eau était partout la même. "La petite me ressemble", avait dit grand-mère » (Chen, 1992 : 114-115). En effet, en s'exilant, la narratrice réitère les espoirs de renouveau et de liberté qu'emportait Lie-Fei lors de sa migration vers Shanghai. Mais comme son aïeule, rattrapée par l'odeur de l'eau avant même son arrivée à Shanghai, la narratrice n'éprouvera pas, en mettant le pied en sol américain, « le soulagement [qu'elle avait] attendu depuis des années » (Chen, 1992 : 114) : telle sa grand-mère, la petite-fille reconnaît avec sagesse le caractère indélébile du passé, des origines.

Les ressemblances entre Lie-Fei et sa petite-fille, dont nous avons vu le caractère étouffant au premier chapitre, notamment à travers l'image des pieds endoloris, ne sont donc pas toutes négatives. La narratrice, qui rejette le modèle de féminité traditionnel incarné par Lie-Fei, sait toutefois reconnaître, sous l'apparente docilité de son aïeule, le désir d'être libre et de mettre fin à la transmission de ce modèle ; en cela, elle s'identifie pleinement à sa grand-mère, cette « contre-mère » qui, si elle n'a rien pu faire pour se libérer elle-même, a tout de même transmis à sa petite-fille le désir de s'émanciper, de même que la faculté de voir, au-delà des apparences, la vérité cachée au fond des histoires, des images, des discours. D'ailleurs, pour la petite-fille, le fait de s'identifier à Lie-Fei est peut-être un acte d'émancipation en soi. Rappelons que la narratrice cherche à échapper à l'autorité parentale, maternelle plus particulièrement, elle qui, à vingt-trois ans, est toujours considérée comme une mineure et gardée sous tutelle. Or, selon Ernest Jones, s'identifier à un grand-parent est l'équivalent de se fantasmer comme le parent de son propre parent (Jones, 1997 : 372) ; c'est, en somme, inverser les rôles et prendre la place du parent en se soustrayant à son autorité.

Enfin, bien que la petite-fille de Lie-Fei cherche à échapper à l'emprise maternelle qui s'exerce à travers la répétition des modèles de féminité traditionnels (Couchard, 1991 : 3), son récit, tourné vers le passé et la figure grand-maternelle, demeure porté par le désir de se rattacher, d'appartenir à une lignée de femmes qui ne serait plus synonyme de captivité, de silence et d'obéissance, mais bien de désir et de liberté. Si *La mémoire de l'eau* se termine sur l'exil de la narratrice et ne fournit ainsi que peu de détails sur l'expérience du déracinement vécue par la petite-fille de Lie-

Fei ou sur son adaptation à sa nouvelle terre d'accueil, l'après-exil et ses difficultés seront explorés par Ying Chen dans *Les lettres chinoises*, son roman suivant. Mais puisque la grand-mère représente généralement le « lieu de la mémoire » (Cériote, 1993 : 179), celle par qui l'histoire familiale et culturelle est transmise et grâce à qui, par conséquent, l'identification aux figures ancestrales, ou le rattachement aux origines, sont possibles (Ducasse, 1993 : 146), nous pouvons penser que pour la narratrice exilée de *La mémoire de l'eau*, l'évocation de la figure grand-maternelle et de l'héritage mémoriel qu'elle lui a légué permettent, en partie du moins, de soulager un mal d'appartenance inéluctable pour qui rompt à la fois avec son pays natal et sa mère : « à raconter les histoires de sa famille, on renoue avec le fil des générations que l'immigration a failli briser, et on affirme son appartenance à une communauté ethnique et discursive » (Saint-Martin, 1995a : 71).

Les mots à la bouche

Dans *Le bonheur a la queue glissante*, le bouleversement identitaire causé par l'exil est exploré plus à fond par Abla Farhoud.

Jeune mariée, Dounia quitte d'abord son village natal pour aller vivre dans celui de Salim, son mari. Puis, ce dernier étant parti travailler au Canada, elle le rejoint après deux ans de séparation qu'il dit ne plus pouvoir supporter, bien qu'elle-même eût préféré rester au Liban sous la protection de son frère, libérée, pour la première fois de sa vie, de l'autorité paternelle ou maritale : « Je n'ai jamais été aussi bien que les deux années que j'ai passées seule avec mes enfants » (Farhoud, 1998 : 57). Après une quinzaine d'années en terre canadienne, Salim, qui a le mal du pays, impose aux siens un nouvel exil, un retour au Liban qui, une fois de plus, ne fait pas l'unanimité. La réadaptation est difficile pour tous les membres de la famille, le Liban n'étant plus ce qu'il était à l'époque où ils y vivaient. Pour les enfants nés au Canada, et pour qui le Liban ne représente qu'un alors qu'un tissu de souvenirs rapportés par leurs parents, ce « retour au pays natal » est d'autant plus difficile qu'il leur semble incompréhensible. Enfin, quand la guerre éclate, la famille se retrouve de nouveau au Canada, après dix ans d'absence, et s'y installe définitivement. Aucun des exils de Dounia n'a donc été volontairement choisi par elle. Toute sa vie, elle s'est déplacée d'un village à un autre, d'un pays à

un autre, pour suivre son mari et, plus tard, ses enfants qui, dit-elle, sont désormais sa seule et véritable terre d'attache : « Mon pays, c'est mes enfants et mes petits-enfants » (Farhoud, 1998 : 22)²⁵.

Les exils de Dounia ont des répercussions importantes sur sa personnalité. D'abord, lorsqu'elle retourne définitivement au Canada, à soixante ans déjà, Dounia se retrouve dans un état de « dépendance régressive », courant chez les exilés du troisième âge, à plus forte raison parce que, ne parlant pas français, elle doit toujours être accompagnée de l'un des siens lorsqu'elle doit s'aventurer à l'extérieur de sa maison :

Règle générale, une personne âgée n'est pas très encline au déplacement : il lui est difficile de laisser derrière elle les objets qui l'assurent d'une certaine sécurité ; son passé est plus considérable que les années qu'il lui reste à vivre ; elle perd toujours plus qu'elle ne gagne. Si elle déménage ou s'exile pour échapper à des circonstances extérieures défavorables ou pour suivre son enfant et ne pas rester seule, elle sera très malheureuse : elle se sentira régresser et redevenir dépendante comme un enfant, mais sans ses espoirs ni son potentiel pour accomplir de nouveaux projets (Grinberg, 1989 : 128 ; nous traduisons).

En outre, depuis le jour où elle a quitté son village originaire, Dounia est en proie à une crise du *lien d'intégration sociale* : nulle part elle n'a l'impression d'être chez elle. Partout, comme Lie-Fei avec ses pieds moyens, elle se sent étrangère, déplacée : « Au Liban, on nous appelait "les Américains" ; au Canada, les premières années, on nous appelait "les Syriens" ; au village de mon mari, on m'appelait par le nom de mon village. Quand j'y pense, je n'ai été appelée Dounia que dans mon village natal » (Farhoud, 1998 : 115). Même parmi ses proches, Dounia se sent étrangère, d'autant plus que ses enfants et petits-enfants parlent une langue qu'elle ne maîtrise pas, et qu'ils ont intégré les valeurs et les usages de la société canadienne, qu'elle-même connaît peu, puisqu'elle sort rarement de chez elle.

Outre l'étrangeté et la solitude, Dounia ressent ses différents exils comme autant d'amputations, voire de morts :

Étrange sentiment, différent de la peine, du chagrin, de la souffrance de tous les jours... Perdre un oeil ou une jambe, et se voir en train de perdre son oeil ou sa jambe, ce n'est pas tant la blessure qui fait mal que de savoir qu'on n'aura plus d'oeil ni de jambe, savoir que c'est pour toujours, que rien ne sera comme avant... comme si on assistait à sa propre mort... comme si une jeune fille voyait son visage de vieille femme (Farhoud, 1998 : 54-55).

²⁵ Pour Dounia, l'appartenance familiale supplante ainsi l'appartenance ethnique ou culturelle.

Cet « étrange sentiment » que tente de décrire Dounia s'apparente, pour reprendre encore une fois le modèle des Grinberg, à un bouleversement du *lien d'intégration temporelle*, celui qui unit les différentes représentations du moi dans le temps (Grinberg, 1989 : 132) ; c'est, en d'autres termes, le sentiment de continuité, « d'être toujours soi-même », qui est ici perturbé par l'exil : la jeune fille, la vieille femme, et entre elles un insondable fossé de temps et d'espace qui rend leur identité incertaine, improbable. Disjonction, deuil, dépendance : l'exil apparaît en somme comme une expérience négative, qui bouleverse profondément Dounia.

Cependant, car l'exil est, ici encore, une expérience ambiguë, des conséquences plus positives se feront également sentir pour Dounia. D'une part, grâce à ses déplacements, elle commence à découvrir peu à peu l'étendue du monde :

La vie est si courte... Jusqu'à l'âge de trente ans, je croyais que le monde finissait à Gharouda, à trois villages de chez nous. En arrivant à Beyrouth pour prendre le bateau, j'ai bien vu que le monde continuait. Nous avons traversé la mer. J'ai su plus tard que cette mer-là s'appelle Méditerranée, j'avais souvent entendu son nom dans les histoires. En Italie, nous avons changé de bateau et le monde devenait de plus en plus grand et moi, de plus en plus petite. Et puis, on ne voyait plus rien d'autre que l'eau et le ciel. C'était l'océan Atlantique. Un seul nom pour tout cela ! Moi, j'ai un nom, et l'océan a un nom... Nous sommes arrivées à Halifax [...] On a pris le train. C'était la première fois que je voyageais en train. Tout ce que je faisais et voyais, c'était pour la première fois. Une femme qui pense que le monde entier finit à trois villages de chez elle a beaucoup de choses à apprendre, à voir, à comprendre. Le train a roulé jusqu'à Montréal et le monde a continué à s'allonger. Est-ce que ça finit quelque part, le monde ? Il y a tant de choses que je ne sais pas... La vie, celle qui nous est donnée à vivre, est trop courte... et le monde est trop grand... (Farhoud, 1998 : 58-59).

Explorant pour la première fois le monde de ses propres yeux, Dounia, qui a toujours compté sur son père ou son mari pour l'informer de ce qui se passait hors des murs de sa cuisine, est, d'autre part, amenée à prendre la mesure de son ignorance, corollaire de son analphabétisme : « Tout ce que je sais sur l'histoire des humains, je l'ai entendu de mon père, de Salim, d'Abdallah, et parfois à la radio, à la télévision » (Farhoud, 1998 : 88). Contrairement à ses filles et à ses petits-enfants qui, nous y reviendrons sous peu, ont une attitude beaucoup plus maternante à son égard, le père, le mari et les fils de Dounia n'ont jamais eu confiance dans les capacités d'apprentissage de leur mère et n'ont fait aucun effort pour l'aider à apprendre, entretenant ainsi sa dépendance à leur égard :

Un jour, mon père m'a demandé pour je ne sais plus quelle raison : « Tu sais lire, Dounia ? » J'ai dit : « Non, père. — Comment ? Tu ne connais pas les lettres de l'alphabet ? » J'ai dit : « Oui, je connais l'alphabet. — Bon, alors tu sais lire ! Les mots sont des lettres mises côte à côte et les phrases sont des suites de mots. Prends un journal et lis. Un paroissien est entré, finie la leçon de lecture ! Mon père ne s'était même pas rendu compte que je n'allais plus à l'école et ne m'a pas incitée à y aller (Farhoud, 1998 : 86).

En revanche, ses filles et ses petits-enfants ont tous reçu une éducation non seulement plus poussée mais aussi plus libérale que celle, essentiellement religieuse, de Dounia. Ainsi, ses filles sont toutes autonomes et accomplies, tant personnellement que professionnellement. Par contraste, elles lui renvoient l'image de sa propre ignorance et de sa dépendance jamais contestées : « Je ne me serais même pas aperçue que je suis ignorante si je n'avais pas émigré ! Les livres ne tapissaient pas les murs comme chez mes filles, mon père en avait quelques-uns dans l'armoire de sa chambre avec ses objets d'église, c'est tout » (Farhoud, 1998 : 86)²⁶.

Outre ses filles, les petits-enfants de Dounia lui font également prendre conscience de son manque de connaissance de la langue française et de son incapacité à « trouver les mots » (Farhoud, 1998 : 20) qui lui permettraient de traduire ses pensées, ses désirs, ses souvenirs. Dounia s'exprime dans un français plus qu'élémentaire, construisant des phrases aussi rudimentaires que celles de ses petits-enfants en bas âge :

David m'a serrée si fort en partant qu'il m'a presque fait mal. Dire qu'il y deux ans, j'étais plus forte que lui. Qu'est-ce qu'il riait quand je le battais au bras de fer ou bien quand je le poussais à travers le couloir de leur appartement... Toi forte, *sitto*, toi plus forte que maman... Je voulais lui dire que j'avais été élevée à la montagne, que c'est pour cette raison que je suis forte et en bonne santé, mais je n'ai pas trouvé les mots, alors j'ai dit : « Maman toi, assis, toujours écrit, pour ça pas forte... » (Farhoud, 1998 : 20).

Avec ses petits-enfants, Dounia est forcée d'admettre son ignorance mais aussi le fossé creusé entre ces deux générations qui appartiennent à la même famille mais sont nées dans des pays différents : « Mes petits-enfants ne parlent pas notre langue. Ils disent grand-papa et grand-maman en arabe, c'est à peu près tout. Moi, ça ne me dérange pas. Nous arrivons à nous comprendre pour

²⁶ Si Dounia envie l'instruction que ses filles ont reçue au Canada, elle demeure néanmoins sceptique quant aux bienfaits de ce savoir : « Avec tous ces livres, tous ces mots, toutes ces pensées, toutes ces histoires, pourquoi le monde ne va-t-il pas mieux ? » (Farhoud, 1998 : 85).

l'essentiel. L'essentiel n'a pas besoin de beaucoup de mots » (Farhoud, 1998 : 19-20). Malgré des différences linguistiques et culturelles énormes, les relations entre Dounia et ses petits-enfants semblent simples, harmonieuses, joyeuses : « Avec mes petits-enfants, c'est reposant. Je les aime, ils m'aiment, et c'est parfait » (Farhoud, 1998 : 20). Car les petits-enfants de Dounia, comme ses filles, ne se contentent pas de lui faire prendre conscience de ses insuffisances mais cherchent à l'aider à combler ses lacunes. Attentifs aux difficultés linguistiques de leur grand-mère, ils s'efforcent de l'aider à surmonter son handicap : « Je comprends tout ce que mes petits-enfants me disent parce qu'ils détachent chaque mot, comme pour parler à un sourd-muet » (Farhoud, 1998 : 20). Non seulement ses petits-enfants ont-ils la patience nécessaire pour comprendre et se faire comprendre de leur grand-mère mais ils prennent aussi le temps de lui apprendre les rudiments de la langue française, d'élargir, donc, le champ de ses possibilités, ce que n'ont jamais fait le père, le mari ni les fils de Dounia, qui refusaient de croire en son potentiel. Véronique, par exemple, la fille de Myriam, l'écrivaine, apprend à sa grand-mère à écrire son nom. Cet épisode, en apparence anecdotique, est pourtant hautement symbolique si l'on considère que d'avoir un nom, un nom reconnu par les autres, est signe que l'on possède une identité individuelle (Green, 2001 : 152). Sous ce rapport, Lori Saint-Martin explique, dans *Le nom de la mère*, que de tous temps, les mères ont été dépouillées de leur nom, et donc de leur identité, par les différentes autorités sociales ou patriarcales :

La mère est privée d'abord d'une *inscription civile* : son nom (qui était par ailleurs celui de son père, pas celui de sa mère, lui aussi perdu) disparaît le jour de son mariage. Elle-même et, plus tard, ses enfants portent le nom du père-mari et lui appartiennent à la fois juridiquement [...] et symboliquement. [...] La *religion chrétienne* efface également le nom de la mère au profit de celui « du Père, du Fils et du Saint-Esprit » [...]. La mère est encore privée d'une représentation véritable dans la *psychanalyse*, notre principale théorie de la formation de la personnalité humaine : le Nom-du-Père lacanien instaure la prohibition de l'inceste et refoule le désir de la mère de manière à permettre la structuration du sujet et l'acquisition du langage [...] La mère traditionnelle au foyer est privée enfin d'une *identité personnelle* ; sans accès direct à la sphère sociale, coupée du politique et de l'économique, elle n'est plus que « maman », « la mère » (Saint-Martin, 1999 : 11-13 ; l'auteure souligne).

En rendant à Dounia son nom, perdu depuis son départ vers le village de Salim, Véronique reconnaît ainsi l'identité personnelle, la subjectivité²⁷ de sa grand-mère, dont nous avons vu, au

²⁷ Paradoxalement, le nom de Dounia signifie « mère de l'univers » ou « centre du monde » (Farhoud : 61) ; mais si l'on considère que l'identité féminine est relationnelle, le paradoxe entre individualité et collectivité n'est peut-être pas si grand.

chapitre précédent, qu'elle avait toujours été éclipsée par son rôle maternel. Comme sa mère, la fille écrivaine de Dounia, Véronique aide sa grand-mère à se réapproprier sa subjectivité écrasée par cinquante ans de mariage. Ce faisant, Véronique et Myriam agissent telles les mères maternantes d'Adrienne Rich ou les mères symboliques de Nicole Brossard, qui insufflent à leurs « filles » le sens de leurs possibilités et les poussent ainsi sur le chemin de la liberté et de l'accomplissement personnel : « Mes filles m'ont toujours aidée [...], ont toujours su des choses que je ne savais pas » (Farhoud, 1998 : 138). Rappelons que tout cela est rendu possible grâce à l'exil en terre canadienne, exil qui a permis aux descendantes de Dounia de se soustraire au destin de leur aïeule, de s'en éloigner pour mieux revenir la libérer, armées des pouvoirs accordés aux femmes en terre d'accueil. Nous assistons en somme à un phénomène de « socialisation renversée » (Hagestad, 1985 : 41), où quelque chose est transmis des descendants à l'aïeule, en l'occurrence, le nom et la voix, la subjectivité et le pouvoir libérateur de la parole. Dans le roman d'Abla Farhoud, la transmission généalogique ou intergénérationnelle ne s'effectue donc pas, du moins pas uniquement comme c'est le cas dans *La mémoire de l'eau*, de l'aïeule à la descendante :

La création d'une continuité familiale implique indubitablement une influence des plus âgés sur les plus jeunes ; la transmission suit l'ordre de succession des générations. Toutefois, la continuité intergénérationnelle ne saurait plus être considérée comme un processus simple et unidirectionnel où seuls les aînés transmettent quelque chose à leurs descendants, ni comme un processus au cours duquel « les membres des différentes générations sont appelées à devenir les répliques de leurs aînés » (Troll & Bengston, 1979). La création de la continuité familiale est un processus de socialisation réciproque : « une confrontation interactive entre des individus en développement, à travers laquelle sont négociés les facteurs de continuité et de changement (Bengston & Black) (Hagestad, 1985 : 38 ; nous traduisons).

Dounia, qui reconnaît que « tous [ses] enfants et petits-enfants [lui] apprennent des choses, chacun à sa manière » (Farhoud, 1998 : 88), se demande ce qu'elle-même a pu leur apprendre, si même elle leur a transmis quoi que ce soit. Pour elle, « il est plus difficile de recevoir que de donner » (Farhoud, 1998 : 108) ; aussi, elle se sent honteuse, coupable et en dette relativement à l'aide et aux enseignements précieux que ses descendants lui apportent : « Une mère sans instruction est une grande charge pour ses enfants, surtout une mère déplacée dans une langue étrangère » (Farhoud, 1998 : 101).

Au fil du temps, la grand-mère en arrive toutefois à comprendre qu'elle aussi a donné, transmis quelque chose à ses descendants, même si, en regard du don de la voix, son offrande aux générations qui lui succèdent lui paraît bien modeste : Dounia réalise que l'on ne peut donner que ce que l'on a. Ainsi, même privée du pouvoir de la parole, Dounia a toujours exprimé son amour pour les siens à travers les plats qu'elle cuisinait : « Mes mots sont les branches de persil que je lave, que je trie, que je découpe, les poivrons et les courgettes que je vide pour mieux les farcir, les pommes de terre que j'épluche, les feuilles de vigne et les feuilles de chou que je roule » (Farhoud, 1998 : 14). Cuisiner prend même des allures de geste sacré dans les mains de Dounia : « Mes mains nues et propres touchent la nourriture que mes enfants vont manger. C'est ma façon de leur faire du bien, je ne peux pas grand-chose, mais ça, je le peux » (Farhoud, 1998 : 15). Faire la cuisine, réalise la grand-mère, ce n'est pas seulement remplir une fonction nourricière : c'est une manière de prendre soin des siens, de veiller sur eux, de leur faire plaisir ; c'est un témoignage d'amour qui, telles les protestations corporelles des aïeules dans *La mémoire de l'eau*, sait se passer des mots quand pèse l'interdit de parole. En outre, la cuisine est ce qui permet à Dounia de maintenir la cohésion des siens en rassemblant, aussi souvent qu'elle le peut, ses membres autour de la table familiale. La grand-mère prépare également des petits plats pour tout un chacun, que Salim leur livre ou qu'ils passent prendre à la maison ; de la sorte, Dounia ne reste jamais sans nouvelles des siens pendant trop longtemps. Par ailleurs, Dounia enseigne des recettes de cuisine libanaise traditionnelle à ses filles, leur transmettant ainsi une part de leur héritage culturel que l'exil et l'enracinement au Canada menacent de faire sombrer dans l'oubli. À travers la métaphore culinaire, Farhoud peint donc une grand-mère qui agit comme une gardienne des traditions assurant à la fois la subsistance physique et morale de sa famille (Cériote, 1993 : 182) ; c'est, comprend Dounia vers la fin de sa vie, son offrande à ses descendants²⁸. Ajoutons, enfin, que la cuisine se trouve au cœur du processus de transmission générationnelle réciproque décrit plus haut. En témoigne éloquemment l'épisode où Kaokab demande à Dounia de lui apprendre la recette des courgettes au yogourt :

Kaokab m'a servi un petit verre de vin doux, un apéritif comme elle dit, mais j'ai l'impression que l'apéritif restera sans suite, car les courgettes sont encore très loin du feu. Les blanchir, les vider, frotter l'intérieur de chaque courgette avec une sauce à l'ail, préparer la farce en découpant la viande en tout petits morceaux, à la main et non à la machine, les farcir, préparer le yogourt, le faire cuire en le brassant sans arrêt pour ne pas qu'il fasse de

²⁸ Notons que, de part et d'autre, ce que la grand-mère, ses filles et ses petits-enfants se transmettent — la voix, la nourriture — a une connotation orale.

grumeaux. Sans compter que le yogourt n'est même pas fait, et ça prend de trois à quatre heures à fermenter ! Kaokab revient de la cuisine avec un air malicieux et un litre de yogourt dans chaque main. La vie moderne a quand même certains avantages. Je n'ai jamais cuisiné avec du yogourt fabriqué dans une usine. Avec Kaokab, je dois m'attendre à tout (Farhoud, 1998 : 89).

Ce passage montre bien que la transmission intergénérationnelle joue dans les deux sens : Dounia apprend une recette à Kaokab qui lui apprend, en retour, à cuisiner de manière plus moderne, avec des produits préparés d'avance et achetés tout faits : il y a ainsi une transmission des traditions culturelles libanaises, de la grand-mère à ses descendants et, en même temps, une revitalisation et une simplification de ces traditions par ces derniers.

Cette transmission réciproque est des plus salutaires pour Dounia. Comme le remarque Nan Bauer Maglin à propos des personnages de filles dans le roman au féminin, « retrouver l'héritage [légué par nos mères, par nos filles, nos grands-mères ou, dans le cas de Dounia, à ses filles], se rattacher d'une manière positive [à la lignée féminine] donne de la force aux femmes qui se sentent si souvent orphelines de mères et sans passé » (Bauer Maglin, 1980 : 264). Qui plus est, cette transmission permet de compenser les ruptures causées par l'exil ; car c'est en communiquant la culture libanaise que Dounia parvient à mettre en rapport son passé, son présent et son futur, à reconsolider son *lien d'intégration temporelle* (le sentiment de continuité), de même qu'à accepter plus facilement, à digérer pourrait-on dire pour rester dans la métaphore alimentaire, les pertes qu'elle a subies dans l'exil ; c'est, pareillement, en se voyant transmettre la parole par ses descendants émancipés que Dounia parvient à se réapproprier une subjectivité que les hommes de sa vie ont toujours niée et que ses exils ont, par ailleurs, profondément morcelée. Ainsi, la transmission intergénérationnelle réciproque entre Dounia et ses descendants qui, tour à tour, se maternent et s'enseignent la vie et le désir, permet non seulement de colmater la faille identitaire causée par l'exil mais, surtout, de rompre les sangles faisant obstacle à la liberté en donnant naissance à la subjectivité féminine.

Le fil des générations

Marianna, dans *La dot de Sara*, s'exile non par goût personnel mais pour répondre à l'appel à l'aide que lui a lancé sa fille, enceinte d'un homme-adolescent qui, pressent-elle avant même la naissance du bébé, se dérobera à ses responsabilités paternelles. Elle s'exile donc volontairement, par amour pour Giselle, pour se rapprocher d'elle et lui porter secours, mais elle n'en reste pas moins la protagoniste qui, à l'intérieur de notre corpus, exprime le plus de nostalgie à l'égard de son pays natal.

L'exil plonge Marianna dans une profonde crise du *lien d'intégration sociale*. Pendant ses premières années au Canada, jusqu'à ce que Sara commence à fréquenter l'école, Marianna ne souffre pas trop de la solitude et du manque causés par l'exil : « Sara était surtout le baume pour panser la blessure de [s]on déracinement » (Agnant, 2000 : 27). Mais quand elle commence à passer ses journées seule, craintive à l'idée de sortir sans ses accompagnatrices habituelles, en hiver plus particulièrement, son exil lui pèse davantage. Jusqu'au jour où elle rencontre heureusement une vieille amie d'Haïti, Chimène, venue comme elle au Québec pour se rapprocher de sa fille. Chimène introduit Marianna dans un club pour personnes du troisième âge où elle sera désormais en contact avec d'autres gens de sa génération et de son pays. Plus tard, cependant, quand Chimène s'éteint, Marianna retrouve son sentiment de solitude et décide de repartir vers Haïti. Mais l'exil, tel un traumatisme, a fait des ravages irréversibles : plus jamais Marianna n'aura l'impression d'être chez elle, même dans la petite maison d'Aïda, sur la terre qui l'a vue naître et où elle revient attendre la mort : « "Les rues de ton pays ne reconnaissent pas le bruit de mes pas", je [disais à Sara]. Mais ne voilà-t-il pas qu'ici je ne reconnais presque plus les rues, ce pays aussi a perdu toute trace de mon souvenir » (Agnant, 2000 : 170).

Marianna et Giselle qui, nous l'avons vu au chapitre précédent, ont d'« interminables discussions à propos de la psychologie et de l'éducation » (Agnant, 2000 : 59), sont également en profond désaccord sur la manière dont l'expérience de l'exil devrait être traversée :

D'une part, la grand-mère demeure fidèle à sa culture haïtienne et à ses coutumes [...]. D'autre part, Giselle [...] n'est pas disposée à transmettre ces traditions à Sara : elle vit dans le moment présent [...]. Giselle affirme qu'elle ne peut vivre dans deux mondes en même temps alors que Marianna ne peut vivre qu'à cheval entre ces deux mondes (Lequin, 2001 : 206 ; nous traduisons).

Les deux femmes, répétons-le, se sont exilées pour des raisons très différentes : Giselle a choisi de quitter sa terre natale pour échapper au destin féminin incarné par sa mère alors que Marianna, elle, a « fermé [sa] maison, tourné le dos à [ses] habitudes, à tout [son] passé [pour] renou[er] le cordon ombilical avec [sa] fille » (Agnant, 2000 : 75). Marianna « soupir[e] après les Mombins » (Agnant, 2000 : 55) ainsi que le lui reproche Giselle qui, elle, cherche à faire table rase de son passé et de ses origines pour vivre uniquement dans le présent et selon le mode de vie québécois. La grand-mère, qui ne cessera jamais de rêver à son retour en Haïti, traverse donc l'exil comme une « expérience de disjonction » (Lequin, 1995: 23). Son récit est d'ailleurs truffé d'expressions comparatives du type « ici/là-bas ». Durement désapprouvée par Giselle, Marianna tente de « vivre en même temps sous deux cieus » (Agnant, 2000 : 55). En retour, elle condamne « sa fille assimilatrice » (Green : 148 ; nous traduisons) qui, jamais, ne jette un regard sur ce à quoi elle a tourné le dos en s'exilant : « Tout ce qu'elle avait laissé au pays n'était que bêtises » (Agnant, 2000: 37).

C'est d'ailleurs cette question, celle de l'héritage familial et culturel, qui est responsable des principales discordes entre Marianna et Giselle. En effet, la grand-mère considère comme une injustice pour Sara – et, devine-t-on, pour elle-même – le fait que Giselle, ayant renié ses origines, prive sa fille de son histoire familiale et culturelle. Sous l'oeil désapprobateur de Giselle, elle entreprend ainsi de raconter à Sara les histoires des femmes de son pays, de ses aïeules et, en particulier, d'Aïda, « amoureuse de la vie, généreuse et intelligente » (Agnant, 2000 : 16) qui a transmis à Marianna sa force, son courage, son dévouement, son sens de l'autonomie et à la fois de l'interdépendance :

À Sara, j'ai raconté les histoires de Rosette, de Mercilia, de Marie-Ange et de tant d'autres encore. [...] « Qu'est-ce que Sara peut bien comprendre à toutes ces histoires ? demande [Giselle].

- Ce monde appartient aussi à Sara, c'est en quelque sorte ce que je lui laisse en héritage : mes souvenirs, poussières de vie et d'espérances. Si on ne se nourrit pas de souvenirs, comment apprécier et comprendre ce que nous vivons aujourd'hui ? » (Agnant, 2000: 67).

Si Giselle « fait semblant de ne pas nous entendre, explique Marianna, nous savons pourtant, Sara et moi, qu'elle brûle d'envie de prendre part à la conversation. [...] Elle lutte, on dirait, contre un désir irrésistible de prendre part à ce monde, notre monde de femmes et de légendes comme elle l'appelle » (Agnant, 2000 : 67). Bien que Giselle refuse encore d'en faire partie, Marianna, à travers

ses récits, réussit à reconstruire, pour Sara, ce « monde de femmes », cette généalogie, cette filiation que sa fille, en s'exilant d'Haïti, avait cru rompre à jamais.

Marianna, qui souffre « de sentir sa fille unique si étrangère » (Agnant, 2000 : 29), a de quoi se consoler auprès de sa petite-fille qui, elle, n'est en rien rebutée par l'héritage que cherche à lui transmettre sa grand-mère : « cette enfant est ma première récompense, ma première réussite et un peu ma revanche » (Agnant, 2000: 26). Au contraire de Giselle, Sara apprécie les histoires de Marianna et la presse, chaque soir, de lui raconter « là-bas au temps longtemps » (Agnant, 2000 : 26). « Mi-inquiète, mi-amusée » (Agnant, 2000 : 24), toujours avec curiosité et ouverture, Sara accueille le récit authentique de la vie de Marianna, où perce à l'occasion une pointe de tristesse :

Tant de fois, je me suis retenue, pour ne pas lui inventer, comme un vêtement cousu bout à bout, comme ces caracos de grand-mère Aïda, une histoire de grand-père qui un jour, avant d'être le vent, rien que le vent, était un bel arbre, celui qui tendrement avait su mêler ses racines à ma vie. Mais je n'avais à lui dire, pour parler de son grand-père, que cette phrase combien maladroite, celle que nous disions toutes, les femmes du Haut-Mombin et d'ailleurs, mes tantes, mes cousines, les clientes de grand-mère et les autres : « Nous n'avions pas de chance, oh ! que nous n'avions pas de chance ! » (Agnant, 2000 : 25).

La « dot de Sara », c'est donc cette parole mémorielle, refusée par Giselle, mais reçue avec chaleur²⁹ par la petite-fille de Marianna, pour sa plus grande joie : « De cet héritage, et de l'usage qu'en fait déjà ma petite-fille, je jouis moi aussi. Alors qu'à sa mère elle ne parle qu'en français, avec moi, Sara parle ma langue, celle de grand-mère Aïda » (Agnant, 2000: 67-68). À travers la langue créole, Marianna et Sara entretiennent un lien privilégié qui *semble* exclure Giselle, attachée à une seule langue, le français, comme à un seul espace et un seul temps, le Québec au présent. Cette langue « perdue, archaïque, [...] liée aux origines, au féminin » (Saint-Martin, 1999 : 218-219), cette langue qui remonte à l'ancêtre Aïda et au-delà, nourrit l'enquête que Sara, comme tout enfant, mène sur ses origines. En ce sens, le créole serait, non pas un moyen d'exclure Giselle de la relation

²⁹ Il ne faudrait cependant pas croire que Sara ne questionne pas les enseignements et les principes de Marianna. Sur la question du mariage, entre autres, Sara est en désaccord avec sa grand-mère qui souhaite la voir épouser un homme avant de mourir : « "Ça ne va pas, grand-maman ? [...] Si tu continues, je m'en vais vivre ailleurs et je ne reviendrai te voir que de temps à autre. [...] Je n'ai même pas encore vingt ans et tu veux déjà m'enfermer pour toute la vie dans une prison avec un homme" » (Agnant: 136). La réticence la plus vive s'éveille ainsi dès qu'il est question du destin féminin traditionnel (le mariage) et l'on remarque que Sara menace, comme l'a fait sa propre mère, de quitter sa grand-mère afin de se soustraire à ce destin. C'est néanmoins la seule fois où Sara s'emporte

privilegiée qu'entretiennent la grand-mère et sa petite-fille, mais peut-être, au contraire, un moyen détourné, pour l'une et pour l'autre, de se rapprocher de leurs origines féminines et donc de leurs mères, Clarisse et Giselle, l'une morte, l'autre exilée et révoltée contre son pays natal, ni l'une ni l'autre, bien que pour des raisons différentes, n'ayant transmis à leurs filles le secret de leurs origines.

Dans *La dot de Sara*, l'héritage culturel et familial se transmet ainsi de la grand-mère à la petite-fille, et non pas de la mère à la fille, comme si cette dernière relation ne souffrait pas la transmission directe. En effet, la dot que Marianna transmet à Sara lui a été léguée, non par sa propre mère, morte en couches, mais par sa grand-mère Aïda, qui l'a élevée. Le parcours suivi par cette transmission intergénérationnelle se signifie d'ailleurs à travers ce que l'on pourrait appeler la lignée du nom : Aïda, Marianna, Sara, trois noms à la sonorité semblable, s'opposant à ceux des mères, Clarisse et Giselle³⁰.

Dans le roman d'Agnant, la filiation féminine, rompue par l'exil, se (re)crée non seulement à travers la transmission, de la grand-mère à la petite-fille, de l'héritage familial et culturel, mais aussi à travers ce que les rares études traitant de la grand-parentalité d'un point de vue psychanalytique qualifient de « jeu des ressemblances » (Bouchet, 1992 : 84). En général, on parle d'un « jeu » joué par l'aïeul(e) à l'arrivée d'un nouveau-né dans la famille, ce dernier, à moitié étranger à leur filiation, devant être en quelque sorte « adopté » (Bouchet, 1992 : 148). Afin de faire de cet enfant l'un des siens, la grand-mère, dans le cas qui nous occupe, cherchera chez la nouvelle-née les ressemblances qui confirment son appartenance à la famille : « L'image est le support d'un travail d'intégration du différent » (Bouchet, 1992 : 78). C'est en partie à travers la lecture interprétative d'éléments corporels que se déroule ce processus d'intégration du différent (Bouchet, 1992 : 36). Mais dans *La dot de Sara*, la recherche des ressemblances va bien au-delà des caractères physiques et n'est pas menée par l'aïeule uniquement : Marianna, Giselle et Sara prennent également part à ce processus qui leur permet, à terme, de se sentir rattachées les unes aux autres et à la fois de s'en différencier. Autrement dit, le jeu des ressemblances permet le réaménagement du rapport à la généalogie féminine, la négociation d'un nouvel équilibre entre affirmation de soi et reconnaissance de l'autre ou, dans les termes de Lori Saint-Martin, entre proximité et distance.

contre sa grand-mère, leur relation, contrairement à celle de Marianna et de Giselle ou celle de Giselle et de Sara, étant généralement harmonieuse.

Il serait extrêmement laborieux de relever tous les jeux identificatoires que l'on retrouve dans le roman de Marie-Célie Agnant ; concision oblige, nous n'en retiendrons que quelques exemples. Ainsi, Marianna, qui cherche par tous les moyens à préserver un lien à son passé et à ses origines féminines — ce lien permettant de reconsolider le sentiment d'appartenance, fragilisé par l'exil — trouve toutes sortes de ressemblances entre sa petite-fille et Aïda, sa grand-mère — quand ce n'est pas avec une lointaine tante ou une cousine éloignée :

Grand-mère Aïda... Giselle affirme ne pas se souvenir d'elle. « Tu veux dire que ma fille est la réincarnation de ta grand-mère ?

- Et pourquoi pas ? Aïda, figure-toi, outre le fait d'être ma grand-mère, elle est ton arrière-grand-mère, l'aurais-tu oublié ? C'est elle, ma fille, qui a coupé ton cordon ombilical et l'a enseveli sous l'abricotier dans la cour, disais-je, une pointe de malice dans la voix. Elle savait bien ce qu'elle faisait, la femme Aïda, et elle avait bien raison car notre passé c'est comme la lune, n'est-ce pas ? Il nous suit, il a les yeux fixés sur nous. (Agnant, 2000 : 14).

Si Giselle s'étonne des relations qu'établit sa mère entre Aïda et Sara, elle-même associe sa propre fille à Marianna. Toujours collées l'une à l'autre, elles en viennent, aux yeux de Giselle, à se confondre, la grand-mère apparaissant parfois comme une petite fille — regardant notamment « Bobino et Bobinette » avec autant de plaisir que Sara : « Giselle dit que j'ai le même âge que Sara » (Agnant, 2000 : 51) — alors que sa petite-fille, elle, agit à l'occasion comme une femme plus âgée qu'elle ne l'est — buvant, par exemple, dès l'âge de trois ans, son « petit café à l'eau » sucré chaque matin (Agnant, 2000 : 49). Cependant, pour Giselle, Marianna et Sara ne forment pas une seule et même personne ; se superposent plutôt, en chacune d'elles, l'ancien et le nouveau, la vieillesse et la jeunesse, la tradition et la modernité. De fait, nous l'avons souligné plus haut, Marianna et Sara se trouvent à cheval entre leur héritage haïtien et la culture québécoise.

Sara, elle, s'imagine parfois comme la mère de Giselle, s'identifiant ainsi à Marianna, sa grand-mère — c'est le fantasme de renversement des générations (Jones, 1997), : « Moi, j'aurais dû être sa mère. Je lui aurais enseigné l'indépendance amoureuse, le vrai sens de l'amour. Je lui aurais fait prendre conscience de sa pleine valeur. Elle aurait eu moins de dépit. Elle aurait été heureuse et

³⁰ Ces dernières sont-elles pour autant exclues de la généalogie d'Aïda ? Au contraire, elles en constituent des maillons essentiels. Ce sont les mères, en effet, qui ont donné à leurs filles des noms semblables, renouant, à travers la filiation onomastique, avec une lignée de femmes rompue par la mort ou l'exil.

n'aurait pas passé toute sa vie avec un cœur en écharpe » (Agnant, 2000 : 140). Notons que chacune à son tour, Marianna, Giselle et Sara adoptent, à l'égard de leur mère ou de leur (petite-)fille, un comportement maternel ou maternant — au sens de Rich toujours. Marianna, quant à elle, se fantasme à l'occasion comme la mère de Sara, faisant de celle-ci, dans son discours du moins, l'une de « [s]es filles » (Agnant, 2000 : 176).

En dépit de ses nombreux efforts pour se soustraire à toute identité avec sa mère, Giselle, en vieillissant, devient de plus en plus sensible aux ressemblances qu'elle entretient avec Marianna et les évoque sans faire preuve d'hostilité à son égard, insistant, au contraire, sur leurs points de vue désormais similaires :

La dernière fois que nous avons abordé ce sujet, elle m'a dit, pleine de sérénité, sans cette amertume qu'elle a toujours eu dans la voix : « Je n'ai plus, crois-moi, l'énergie pour investir dans une relation avec un homme [...] Il ne me reste plus rien à donner, comme tu le disais auparavant, t'en souviens-tu ?

Je fais non de la tête.

« N'est-ce pas que tu vieillis, ma chère mère ? C'est toi et personne d'autre qui avait [sic] coutume de dire "les hommes sont des cannibales, des anthropophages". Tu disais aussi [...] "Aux hommes, il faut tout donner". Mais moi, le peu de plumes qu'il me reste sur le dos, je veux le garder. Nous avons été à la même école, toi et moi, Marianna » (Agnant, 2000 : 131-132; nous soulignons).

Giselle, on le voit, n'est plus cette fille matrophobe qui redoute de ressembler à sa mère ; elle reconnaît à présent avoir été « à la même école » que Marianna, être de la même trempe. Or, plus que le passage du temps ou le jeu des ressemblances, c'est la maternité de Giselle qui modifie ses perceptions, voire ses souvenirs, et qui favorise sa réconciliation avec Marianna :

Le rapprochement entre une mère et sa fille se fait généralement au moment où cette dernière devient mère à son tour — que ce soit littéralement, en donnant naissance à un enfant, ou symboliquement, en s'engageant dans la création ou en prenant soin d'autres personnes. Durant cette crise de la maturité, la fille [...] se remémore les soins que lui a prodigués sa propre mère [...] En expérimentant les exigences et les frustrations de la maternité, la fille peut aussi devenir plus tolérante à l'égard des carences de sa propre mère (Herman et Lewis: 158-159 ; nous traduisons).

En devenant mère, Giselle comprend, en effet, ce que signifient le sacrifice et le dévouement maternels et apprend à reconnaître tout ce que Marianna a fait pour elle, avant comme après la

naissance de Sara. Il faut dire que par un renversement du sort plutôt ironique, Giselle en vient à reprocher à sa fille ce que sa propre mère, Marianna, lui reprochait à l'époque de sa jeunesse, soit une certaine ingratitude : « Je m'échine à travailler pour lui procurer tout ce qu'elle désire et qu'est-ce que je récolte pour ma peine ? », se plaint Giselle (Agnant, 2000 : 92). À la fin du roman, et à la veille du retour de Marianna en Haïti, Giselle, devenue « mature » au sens de Herman et Lewis, éprouve ainsi pour sa mère une toute nouvelle reconnaissance, née de la compréhension intime de ce qu'est l'oblativité maternelle :

J'ai appris à apprécier ton labeur durant toutes ces années. D'abord, à la ruelle Pistache, dans cette petite pièce où tu avais installé ton atelier de couture, je reverrai sans cesse ton visage, couvert de poussière et de bouts de fils multicolores, je te reverrai tous les jours courbée jusqu'à l'aube sur cette vieille machine à coudre. Il m'a fallu toutes ces années pour comprendre l'ampleur du sacrifice de ta vie pour moi, Marianna (Agnant, 2000: 161).

En outre, à travers les histoires de plusieurs Haïtiennes que fréquente Marianna dans un club pour personnes âgées, Giselle comprend que l'amour et le dévouement des mères sont souvent payés de retour par une ingratitude filiale, qui ne peut que lui rappeler la sienne pendant toutes ces années. Révoltée par le sort d'Ita et d'Elda, deux femmes âgées abandonnées par leurs enfants à qui, comme Marianna, elles ont tout donné, Giselle s'engage à venir en aide, aux côtés de sa mère, à ces laissées pour compte. C'est donc en exil, étrangement, que Giselle renoue avec les valeurs de compassion et de solidarité que Marianna a héritées d'Aïda et qu'elle a développées à travers son expérience difficile de la misère haïtienne où, ensemble, les femmes font face à l'adversité dans un « corps à corps avec la souffrance » (Agnant, 2000 : 160). Qui plus est, Giselle retransmet, à travers ses occupations bénévoles, les valeurs et l'amour dont ses ascendantes féminines l'ont entourée : la filiation féminine, rompue par l'exil de Giselle, se trouve donc *reconsue*. Dans *La dot de Sara*, tout se passe ainsi comme si la solidarité féminine s'ancrait dans la relation mère-fille, comme si ce lien renouvelé permettait à Giselle de se sentir appartenir à une communauté plus vaste : celle des femmes.

Lorsque Marianna repart en Haïti, après vingt ans d'exil, les trois femmes qui composent la lignée d'Aïda forment, enfin, un trio des plus harmonieux : « Sara, Aïda, à travers moi, à travers toi, la même racine, le même *fil*, la même vie [...] La vie, tu sais, n'est rien qu'un long *fil* que l'on tire et qui s'en va et qui revient, sans cesse, toujours le même *fil* (Agnant, 2000 : 16 ; nous soulignons). Elles

se sentent proches tout en se sachant différentes les unes des autres. Elles ont trouvé, au terme d'une longue négociation, la « bonne distance », celle qui, par delà les océans, ne peut rien contre la force des liens : Giselle quitte sa mère en lui disant qu'elle « sera [...] toujours présente à [s]es côtés » (Agnant, 2000 : 161).

La métaphore du fil, littéralement filée, qui parcourt tout le roman d'Agnant, évoque ainsi les liens qui unissent les femmes de la lignée d'Aïda et, en tout premier lieu, le lien mère-fille que la matrophobie et l'exil de Giselle ont failli rompre : « Giselle avait quinze ans [...] lorsque je sentis que je la perdais [...] je voyais s'en aller le *fil* que je ne pouvais plus rattraper » (Agnant, 2000 : 29; nous soulignons). La métaphore du fil se rapproche également, dans le roman d'Agnant, de celle du cordon ombilical, évocation éloquente, s'il en est, du lien mère-enfant ; Marianna s'exile ainsi pour « renou[er] le cordon ombilical » (Agnant, 2000 : 75) avec Giselle. Outre le lien de génération, le fil représente encore la vie elle-même qui se perpétue à travers ces mères qui donnent naissance à des filles, lesquelles donneront à leur tour naissance à de futures mères :

De ventre en ventre, « ça » continue. « Ça » n'en finit pas de revenir en arrière. Réincarnation... Bref, ça n'en finit pas de recommencer, on n'en finit pas de faire comme sa propre mère, d'accoucher d'une mère, de sa propre mère... Déclinasion du fantasme de renversement des générations... C'est un peu comme si, de génération en génération, les femmes glissaient sur le *fil* maternel, fil où elles s'empêtrent dans des mouvements d'aller-retour incessants et dont elles éprouvent, somme toute, la solidité. *Fort-da* fantasmatique avec le « maternel », tel est le mouvement créateur des générations (Bouchet, 1992 : 123 ; nous soulignons).

On le voit, dans la théorie comme dans la fiction au féminin, le fil est une métaphore qui évoque la filiation maternelle.

Par ailleurs, la couture et, par extension, le fil, constituent *l'héritage* transmis d'Aïda à Marianna et refusé par Giselle³¹; *l'héritage, c'est donc le lien* : au sens large, les valeurs d'attachement, de mutualité, de compassion et de solidarité que Giselle en arrive, au terme d'un très long processus, à faire siennes. Enfin, dans le récit de Marianna, sont également récurrentes les images de « bouts de fil, la poussière, les épingles, les retailles » (Agnant, 2000: 23) qui, elles, évoquent les ruptures de filiation mais aussi les ruptures causées par l'exil — entre le passé et le présent, l'ailleurs et l'ici. Par exemple, Marianna compare sa vie à un « ballot de vieilles hardes mille fois reprises » (Agnant,

³¹ Voir au premier chapitre.

2000 : 23). Or, grâce à son habileté à (re)coudre, la grand-mère parvient effectivement, à travers le récit qu'elle consigne par écrit à son retour en Haïti, à raccommoder le fil de sa vie, de sa « mémoire trouée » (Agnant, 2000 : 23). Spécialiste du fil, donc du lien, c'est aussi grâce à Marianna que renouent les descendantes d'Aïda : la grand-mère est celle par qui se forge et se maintient le sens de la filiation (Bouchet, 1992: 58).

Le *sens* de la filiation

Pour les protagonistes et les narratrices exilées des romans de Chen, de Farhoud et d'Agnant, la transmission intergénérationnelle entre femmes se présente ainsi comme « la base de la reconstruction de l'identité personnelle et culturelle » (Green, 2001 : 147 ; nous traduisons) qui s'impose après l'expérience migratoire. Cette transmission d'histoires et de savoirs subversifs permet à la petite-fille de Lie-Fei, à Dounia, à Giselle et à Marianna de reconsolider ou de réinventer leur appartenance à la généalogie féminine, donc leur lien d'intégration sociale, et permet non seulement le rapprochement ou la réconciliation mère-fille à travers le sens renouvelé de la filiation féminine, mais également la mise en place et la revendication d'un ensemble de valeurs spécifiquement féminines — pour ne pas dire féministes — qui, plutôt que de donner lieu à des sentiments négatifs, fait désormais l'orgueil de ses héritières :

Même lorsqu'elles sont sévèrement opprimées, qu'elles n'ont ni propriété, ni argent, ni métier, ni même de talent particulier, les mères ont un héritage à transmettre à leurs filles. Les pouvoirs de création, de maternage, d'affection, de paix sont réels, même s'ils sont sentimentalisés, dénigrés par des hommes dominants et guerriers, et même si ces qualités rendent les femmes plus vulnérables à l'exploitation. La capacité d'attachement, de sollicitude et d'endurance des femmes n'est pas une preuve de leur infériorité mais bien de leur courage et de leur force. En revendiquant cet héritage, les filles surmontent les sentiments de déception et de colère éprouvés à l'égard de leurs mères pour découvrir chez ces dernières une source de fierté valorisante (Herman et Lewis, 1986 : 160-161 ; nous traduisons).

Le *sens* de la continuité ou de la filiation, qui se (re)construit à travers la transmission de ces valeurs, se révèle, enfin, à travers diverses métaphores. Dans *La mémoire de l'eau*, ce sont les racines de lotus qui figurent les origines féminines de même que la transmission *unidirectionnelle* d'un héritage mémoriel, des racines à la cime de l'arbre généalogique ou de la grand-mère à la petite-fille. Dans *Le*

bonheur a la queue glissante, l'objet de la transmission intergénérationnelle *réiproque* qui s'effectue de Dounia à ses petits-enfants et vice versa, revêt, de part et d'autre, une connotation orale : la cuisine est la métaphore de l'amour et de l'héritage culturel que transmet Dounia à ses descendants, en échange des rudiments de la langue française qu'ils lui enseignent, lui faisant ainsi don de la parole ou de la voix. Enfin, dans *La dot de Sara*, le fil représente les diverses lignes de transmission intergénérationnelle *multidirectionnelle* qui, entre les femmes de la généalogie d'Aïda, tissent divers liens d'attachement, d'appartenance et d'identification. Ces trois métaphores du lien généalogique ou de la filiation au féminin montrent que le rapport à la généalogie féminine — en tant que modalité du rapport au maternel tel que défini par Lori Saint-Martin — n'est pas un simple thème des romans de notre corpus ; il se signifie également sur le plan formel. Ainsi, « par le fond autant que par la forme, ce que ces femmes accomplissent, c'est la transmission » (Boisclair, 2002 : 183).

Chapitre III

De la petite-fille à la grand-mère : la (re)naissance d'une voix

Le lien à la généalogie féminine se construit à travers la transmission intergénérationnelle d'un savoir culturel et familial, d'une parole mémorielle empreinte de désir et de liberté. Selon le principe de convergence entre les structures familiales, psychiques et narratives défini en introduction de ce mémoire, si l'identité des protagonistes et des narratrices des romans de notre corpus est profondément marquée par ce rapport, ou plutôt ces rapports à la généalogie féminine (au lieu du rapport — direct — à la mère), les structures narratives, voire le langage et les procédés littéraires utilisés dans ces textes devraient l'être aussi. Le présent chapitre s'intéressera ainsi aux liens qui se tissent, à l'intérieur de notre corpus, entre filiation, identité et narration au féminin. Car dans *La mémoire de l'eau* comme dans *Le bonheur a la queue glissante* et *La dot de Sara*, écrire, ce sera parler et se positionner par rapport aux autres femmes de la lignée. À travers cette narration relationnelle mais surtout, à travers le passage de la perspective narrative de la (petite-)fille à celle de la (grand-) mère, nous verrons poindre l'espoir d'une réconciliation entre les subjectivités de ces femmes que, trop souvent encore, « le mur de l'institution de la maternité, de l'ignorance, de l'oppression, de la peur » (Saint-Martin, 1999 : 302) empêche de parvenir à une compréhension mutuelle et tient à distance l'une de l'autre.

Hécate ou la grande histoire non écrite

La perspective narrative grand-maternelle, s'en sera-t-on aperçu, est à toutes fins pratiques inexistante dans la littérature québécoise³². Elle émerge en fait à peine³³ des noirceurs oubliées de la

³² Isabelle Boisclair a récemment consacré un article à la transmission mémorielle dans trois textes récents publiés par des grands-mères et dédiés à leurs petites-filles : *À une enfant d'un autre siècle*, de Lise Gauvin (1997), *Des femmes d'honneur* de Lise Payette (1997) et *Il fut un temps où l'on se voyait beaucoup*, de Pauline Julien (1998). Il ne s'agit cependant pas de textes de fiction, lesquels demeurent rares : le premier est un essai littéraire, le deuxième, comportant trois tomes, relate les mémoires de son auteure et le dernier, qui résiste aux définitions génériques, un recueil de « contes vécus », de textes, donc, à caractère autobiographique.

³³ Mary Jean Green situe cette émergence vers le milieu des années 1990 (Green, 2001 : 147).

culture patriarcale pour faire valoir une forme de subjectivité féminine peu considérée. Qui n'a jamais entendu qualifier certains discours de femmes âgées de radotages, « d'histoires de grands-mères », très négativement connotées, il va sans dire ? On se souviendra d'Adrienne Rich qui affirmait, en 1975, que « la grande histoire non écrite » dans les cultures patriarcales avait toujours été celle de la relation mère-fille (Rich, 1980 : 223). En 1991, c'était au tour de Marianne Hirsch de soutenir que cette grande histoire frappée de déni ou d'indifférence était celle de la mère elle-même, la littérature portant sur la relation mère-enfant privilégiant presque toujours la perspective filiale. Avec l'émergence toute récente de ces voix grand-maternelles, force nous est d'admettre que, moins encore que leurs filles, les grands-mères n'ont eu accès, par le passé, à l'autorité discursive et, partant, à la représentation :

Il fut un temps, donc, où seuls les hommes avaient accès à l'écriture, seuls les hommes avaient le droit de fonder et fabriquer l'histoire, de fonder et fabriquer la littérature. Puis vint un temps où la fille obtint le droit à l'écriture — pensons à Gabrielle Roy ; puis ce fut la mère — citons Nicole Brossard et son très beau livre *L'Amèr* (1977) —, et voilà que la grand-mère se pointe et prend la plume *en tant que grand-mère* (Boisclair, 2002 : 183 ; l'auteure souligne).

La grande histoire non écrite en littérature apparaît donc aujourd'hui comme celle de ces grands-mères, sur lesquelles les textes de notre corpus lèvent le voile. Et non écrite, elle l'est doublement. D'une part, parce que la parole et, plus encore, l'écriture féminines, font l'objet, dans de nombreuses cultures, d'un interdit ou d'un déni et que, victimes de discrimination basée non seulement sur le sexe mais encore sur l'âge (et sur l'origine culturelle, dans le cas des immigrantes), les grands-mères ou les vieilles femmes sont reléguées aux oubliettes, aux marges de la société. D'autre part — notamment à cause de cet interdit qui pèse sur l'écriture féminine —, parce que les récits de grands-mères, souvent subversifs, ne se retrouvent traditionnellement que dans la mémoire de celles à qui ils ont été transmis de bouche à oreilles, à l'intérieur du circuit somme toute restreint de la parole orale.

Dans le champ de la psychanalyse dite générale également, la figure grand-maternelle et, peut-être même, plus largement, grand-parentale, a longtemps été absente de toute considération sur les structures familiales et psychiques. Ce n'est que récemment que les psychanalystes ont mis de l'avant la notion de « préhistoire du complexe d'Œdipe » (Mijolla, 2000 : 109) : si l'histoire d'un individu commence le jour de l'annonce de la grossesse de sa mère, « on fera entrer dans la catégorie

"préhistoire" du sujet tout ce qui a trait aux périodes antérieures à cette annonce, tant sur le plan de la réalité d'événements que sur celui des fantasmes impliquant ses deux parents dans leur existence d'avant ce moment premier, donc leurs propres parents, voire encore plus en deçà dans le temps des généalogies » (Mijolla, 2000 : 110). Selon ce modèle, l'identité d'un sujet se tisse non seulement à travers la relation parent-enfant mais aussi à travers ce réseau complexe de relations et d'identifications qui compose la généalogie. Tel est bien le processus que nous avons observé, au chapitre précédent, dans les trois romans de notre corpus, où l'identité relationnelle des femmes se (re)construit à travers le rapport à la généalogie féminine.

Enfin, la théorie psychanalytique revue par les féministes n'a pas fait grand cas non plus de la figure grand-maternelle ou des relations intergénérationnelles entre femmes et de leur rôle dans la formation du sujet féminin. On en prendra pour preuve l'effacement quasi total du personnage d'Hécate dans le mythe de Déméter et Perséphone auquel recourent de si nombreuses féministes, dans le champ psychanalytique, anthropologique comme littéraire, afin de rendre compte de la psyché féminine et de son développement :

N'est-ce pas l'histoire de Perséphone, fille de Zeus et de Déméter, déesse de la fécondité ? Perséphone dont l'histoire bascule dans l'organisation d'un temps cyclique à la suite du rapt par Hadès. Perséphone qui passe six mois sur terre (printemps, été, temps de la germination et de la croissance), et six mois sous terre (automne et hiver, temps des récoltes, des comptes et de l'engourdissement). Figure symbolique de la candidate à l'initiation, Perséphone fut enlevée par Hadès le jour même où elle cueillait avec ses sœurs des coquelicots pour fêter ses premières règles, au début de sa puberté, à l'adolescence. On la représente alors avec les attributs de sa mère, les pavots. À l'arrière-plan de cette histoire où une fille quitte sa mère au jour de sa fertilité se tient Hécate, la vieille femme qui hors du champ de la rivalité maternelle sait retrouver l'enfant à sa voix : elle entend les cris de Perséphone et peut ainsi renseigner la mère de celle-ci sur le lieu où la jeune fille est prisonnière. Elle est la garante du contrat passé entre Déméter et Hadès, celle qui contrôle l'exactitude du partage de temps entre les deux mondes et celle qui veille constamment sur Perséphone. C'est l'image de la vieille nourrice chez les Grecs, Hécate-Déméter-Perséphone, une triangulation où s'organisent les identifications féminines (Bouchet, 1992 : 13-14).

Rarement est-il fait mention d'Hécate lorsque le mythe de Déméter et de Perséphone est évoqué par les féministes. Pourtant, la vieille femme occupe non pas un mais divers rôles de premier ordre dans cette histoire : Hécate est d'abord celle qui entend la voix de Perséphone, au contraire de Déméter dont la colère l'empêche de percevoir les cris de sa fille ; Hécate est, de plus, celle qui veille

sur Perséphone et sur le contrat passé entre la mère et le mari de sa fille ; c'est, enfin, celle qui fait en sorte que la vie reprenne son cours après ces événements — puisque Déméter a frappé la terre d'infertilité jusqu'à ce que sa fille lui soit rendue. Nous pouvons d'ailleurs rapprocher les rôles d'Hécate mis en évidence par le mythe de ceux que les sociologues, psychologues et psychanalystes relèvent à travers leurs études de la grand-maternité : « interprète », « médiatrice » (Hagestad, 1985 : 46) ou « arbitre » (Bengston, 1985 : 22) entre les mères et leurs filles, « gardiennes » de leurs petits-enfants quand les parents travaillent (Musatti, 2000 : 44), « gardiennes de la famille » (Hagestad, 1985 : 41) maintenant sa cohésion et « historiennes » (Smith, 1991 : 10) qui en consignent le récit, les grands-mères, telles Hécate, font généralement en sorte que la famille et, plus particulièrement, la relation mère-fille, comme le cycle du temps, « tournent rond ». À taire la présence d'Hécate dans le mythe de Déméter et de Perséphone, on occulte donc une part importante de sa signification. Car le mythe ne met pas uniquement au jour un modèle de relation mère-fille, dévalorisé par les cultures traditionnelles, mais, plus largement, un modèle de relations intergénérationnelles entre femmes, oublié par les féministes.

Le présent chapitre traitera ainsi de la voix d'Hécate, ou de la voix grand-maternelle, qui s'écrit ou s'écrit aujourd'hui, à travers l'écriture, contre le silence qui a trop longtemps été sa seule prérogative. La voix, ou plutôt, les voix grand-maternelles qui s'élèvent à travers notre corpus seront étudiées du point de vue de l'autorité discursive qu'elle détiennent ou non. Ces voix, nous le verrons, ne disposent pas toutes de la même autorité ou de la même légitimité ; Lie-Fei, par exemple, n'est pas narratrice de sa propre histoire : c'est sa petite-fille qui se trouve aux commandes du récit. Même si la problématique du silence et du droit de parole n'est explicitement abordée que dans *Le bonheur a la queue glissante*, en prêtant ou en refusant une voix narrative à ces femmes marginalisées en raison de leur sexe, de leurs origines culturelles ou de leur âge, Ying Chen, Abla Farhoud et Marie-Célie Agnant posent la question de l'autorité sociale et discursive des grands-mères (immigrantes dans le cas de Dounia et de Marianna).

La définition des modes narratifs auctorial et personnel proposée par Susan Sniader Lanser dans *Fictions of Authority: Women Writers and Narrative Voice* éclairera cette question. Pour Lanser, la « voix auctoriale » (la narration hétérodiégétique ou la forme réaliste) et la « voix personnelle » (la narration autodiégétique) sont des modes narratifs qui s'accompagnent de différents pouvoirs et de

possibilités variables mais aussi de divers dangers et interdictions (Lanser, 1992 : 15). La forme réaliste et la narration omnisciente permettent, par exemple, d'exprimer l'indignation d'une femme à l'égard de la condition féminine sous le couvert d'une prudente neutralité ; le gommage de la subjectivité féminine, en revanche, tend à désamorcer une part de la charge féministe de la « voix auctoriale ». La « voix personnelle », quant à elle, permet la féminisation de l'instance narrative et, donc, l'autorisation d'une voix féminine, mais elle entraîne une diminution de l'autorité discursive et sociale en réduisant l'analyse de la condition féminine, pour reprendre l'exemple précédent, au point de vue d'une seule femme. À privilégier l'un ou l'autre de ces modes, l'écrivaine s'arroge ainsi certains pouvoirs mais se retrouve inévitablement confrontée à quelques écueils.

Dans les trois romans de notre corpus, les auteures ont recours au mode narratif personnel, légitimant ainsi, par la forme narrative même de leurs textes, des voix et des subjectivités de femme. La relation d'identité entre les narratrices et les protagonistes principales n'est cependant pas la même dans les trois textes. Les narratrices de Farhoud et Agnant entretiennent effectivement une relation autodiégétique avec les événements qu'elles relatent mais celle de Chen, qui raconte la vie de sa grand-mère, est plutôt en rapport homodiégétique avec cette histoire dont elle n'est pas l'héroïne³⁴. En d'autres termes, *Le bonheur a la queue glissante* et *La dot de Sara* font place à une perspective narrative grand-maternelle alors que *La mémoire de l'eau* privilégie une perspective filiale sur la figure de la grand-mère. Au reste, cette distinction n'est peut-être pas aussi nette qu'elle le semble au premier regard. Chez Chen, par exemple, la « voix personnelle » laisse presque toute la place à la figure grand-maternelle, au point où la narratrice ne se nomme jamais que par le lien qui l'attache à Lie-Fei. En somme, nous y reviendrons dans les prochaines pages, aucune des narratrices de notre corpus ne parle d'une voix qui est entièrement la sienne (Bauer Maglin, 1980 : 258), ce qui, une fois de plus, met en relief le caractère relationnel de l'identité³⁵ et donc de l'écriture féminines : la voix personnelle, chez Chen, Farhoud et Agnant, est plurielle et relationnelle.

³⁴ Sauf, bien sûr, dans les deux derniers chapitres où la narratrice explique, avec force détours, les raisons qui ont motivé son exil.

³⁵ La symbolique du nom revêt, à cet égard, une importance particulière ; les protagonistes de notre corpus portent, en effet, des noms qui les situent dans leur généalogie féminine, des noms qui inscrivent leur position sur le fil des générations et décrivent ainsi un certain type de *relation*. Ainsi, la narratrice de Chen n'est nommée qu'à travers le lien qui l'unit à sa grand-mère : elle est la petite-fille de Lie-Fei, cette appartenance semblant transcender toutes les autres. Dans *Le bonheur a la queue glissante*, le nom de Dounia, nous l'avons vu, est non moins éloquent : « centre de l'univers », « mère du monde », le prénom de Dounia met clairement en évidence le caractère relationnel (et

À travers *La mémoire de l'eau*, *Le bonheur a la queue glissante* et *La dot de Sara*, nous voyons donc se dessiner un passage : de la narratrice de Chen à celle d'Agnant, la grand-mère passe d'objet à sujet du discours. La grand-mère, autrement dit, commence à écrire sa propre histoire et, par là même, à transformer la fiction : « Tant que les mères restent des objets plutôt que des sujets sociaux, psychologiques et linguistiques, le carcan de la tradition reste indestructible et de nouvelles histoires ne peuvent se dire » (Hirsch, 1989 : 161 ; nous traduisons).

Autre passage que l'on ne peut manquer de souligner : celui de l'oral à l'écrit. Dans les romans de notre corpus, nous l'avons souligné précédemment, la parole grand-maternelle se transmet traditionnellement par voie orale. Le passage à l'écrit, qui est aussi passage de l'espace intime à l'espace social, se présente ainsi comme un projet politique en soi, une entreprise de légitimation : « L'acte de communication d'une grand-mère à sa petite-fille inscrit ces sujets comme légitimes dans l'espace public » (Boisclair, 2002 : 183). Enfin, qu'il soit le fait de la grand-mère elle-même ou de sa petite-fille, le passage à l'écrit de cette parole mémorielle permet d'assurer sa transmission auprès des générations à venir : « les paroles de leurs aïeules sont imprimées, publiées, [...] lues, [...] elles seront relues et transcenderont les générations. Cette transcendance est, à elle seule, une promesse. [...] Pour la suite du monde, les grands-mères ont leur mot à dire (Boisclair, 2002 : 184).

Une voix qui ne parle pas seule

Avec *La mémoire de l'eau*, Ying Chen poursuivait le dessein de « raconter un siècle de la Chine à travers le *personnage* d'une grand-mère » (citée dans Bordeleau, 1998 : 10 ; nous soulignons) : non pas à travers la *voix* d'une grand-mère, mais à travers celle de sa petite-fille. Pourtant, c'est la vie de Lie-Fei qui demeure toujours au premier plan de *La mémoire de l'eau* : les bribes d'histoire chinoise n'apparaissent que de manière épisodique, de sorte que l'on pourrait croire que Ying Chen a, non pas transposé un récit politique sur le plan de l'intime, mais fait exactement l'inverse. Les événements historiques sont, de fait, toujours présentés en relation avec la vie de Lie-Fei ; le

maternel) de son identité. Chez Agnant, enfin, la lignée du nom évoque la continuité et les liens

changement de régime impérial au régime communiste, par exemple, est relaté essentiellement pour expliquer pourquoi le père de Lie-Fei a choisi de mettre un terme hâtif à son opération de réduction des pieds. Si, par la plume de Chen, l'histoire de la Chine revêt ainsi un caractère intime, la « petite » histoire de Lie-Fei, elle, dépasse les frontières étroites de l'espace domestique pour s'inscrire, et se voir légitimer, dans l'Histoire et le politique.

Or, en racontant la vie de sa grand-mère, la petite-fille de Lie-Fei légitime l'histoire, voire la vie de son aïeule sans lui accorder pour autant l'autorité discursive nécessaire pour assurer elle-même le récit de sa propre existence. Lie-Fei demeure, en effet, l'objet du récit de sa petite-fille qui, bien qu'elle s'efface pour lui faire une grande place, en reste le sujet : « Seule la perspective de la [petite-]fille existe, comme si elle détenait, sur la [grand-]mère, la vérité absolue » (Saint-Martin, 1999 : 68). La (grand-)mère est privée de la possibilité de donner sa propre version des faits : la perspective filiale, sous son apparente neutralité³⁶, domine le récit de Chen, réduisant Lie-Fei au silence³⁷.

Le récit de la narratrice ne peut donc que présenter une image grand-maternelle « composite faite à partir des matériaux [mémoriels] disponibles » (Ducasse, 1993 : 163) et dessinée selon une perspective extérieure. Étant une fille, non une mère et encore moins une grand-mère, la narratrice de Chen ne peut, effectivement, qu'offrir une représentation incomplète de la (grand-)maternité et de la vie de Lie-Fei, dont elle n'a été que témoin. Ainsi, les années de mariage de Lie-Fei font l'objet, pour l'essentiel, d'une ellipse narrative lourde de sens. Le récit s'ouvre, en effet, sur l'enfance de Lie-Fei et sur l'opération de réduction des pieds destinée à la rendre désirable aux yeux d'un futur époux ; il se poursuit avec le jour de son mariage, puis avec la migration du couple et de son troisième fils vers Shanghai, où l'époux de Lie-Fei succombe à une maladie pulmonaire. De la dizaine ou de la vingtaine d'années qui s'écoulent entre le mariage de Lie-Fei et la mort de son mari, la narratrice ne dit pratiquement rien, l'ellipse renvoyant, comme par un effet de miroir, au déni de la subjectivité féminine qui s'effectue à travers les rouages des institutions du mariage et de la maternité. De la mère-épouse, il n'y a rien à dire ; Lie-Fei, absente à elle-même pendant ces longues années passées au service de son mari et de ses fils, n'apparaît ainsi même pas dans sa propre

intergénérationnels : Aïda, Marianna, Sara et Aïda-Marianna.

³⁶ Puisque la narratrice ne se nomme ni ne parle véritablement d'elle-même que dans les toutes dernières pages de *La mémoire de l'eau*, le lecteur est conduit à penser que le récit est narré par une instance neutre ou omnisciente.

histoire. Cette représentation elliptique, répétons-le, est construite par sa petite-fille à partir des souvenirs qu'elle-même a gardés de la vie de sa grand-mère et emportés en exil. Il y a fort à parier que si Lie-Fei avait été la narratrice de son histoire, elle aurait eu plus de détails à fournir sur les années qui se sont écoulées entre son mariage et la mort de son époux. Fort à parier, aussi, que l'époux de Lie-Fei aurait été un protagoniste plus consistant et moins unidimensionnel ; du point de vue de la petite-fille, en effet, son grand-père, qu'elle appelle plus volontiers par son nom, Wei Po, n'est qu'un personnage repoussoir qui sert à mettre Lie-Fei au premier plan du récit. Chose certaine, lorsque la (grand-)mère détient l'autorité sociale et discursive nécessaire pour devenir le sujet de sa propre histoire et donner sa version des faits, comme dans les autres romans de notre corpus, la représentation du mariage et de la maternité se transforme pour devenir plus complexe, plus ambiguë.

Cette ellipse narrative permet néanmoins à la narratrice d'exprimer, sous le mode du sous-entendu toujours, son rejet du destin féminin traditionnel incarné par sa grand-mère et sa mère. Succède d'ailleurs au récit abrégé des années de mariage de Lie-Fei l'histoire de Qing-Yi — laquelle, rappelons-le, feint pendant presque toute sa vie d'être mariée à un homme malade qui, en fait, est mort avant même les noces. La juxtaposition du passage elliptique relatant la vie d'épouse et de mère de Lie-Fei, à l'histoire de Qing-Yi, femme-fantôme dont la vie et la liberté ont été sacrifiées aux apparences, est un autre procédé narratif permettant à la petite-fille de Lie-Fei de suggérer sa vision de la féminité traditionnelle, du mariage et de la maternité comme prisons. Il est également possible que cette vision de la féminité traditionnelle se traduise par le fait que Lie-Fei ne détienne pas l'autorité discursive dans le récit de sa propre vie ; fille sacrifiée aux traditions, épouse et mère cantonnée à la maison, veuve obligée de travailler sous le régime communiste, Lie-Fei ne devient jamais véritablement libre et n'accède ainsi jamais à la parole. L'absence d'autorité discursive de Lie-Fei, en ce cas, serait-elle un effet de réel ?

Dans *La mémoire de l'eau*, la voix grand-maternelle n'est donc pas autorisée à se dire. Moins que toute autre grand-mère de notre corpus — elle est d'ailleurs la seule qui ne se soit pas arrachée à son pays natal —, Lie-Fei ne possède de liberté ; à cet égard, l'image des pieds estropiés par

³⁷ Ce sera également le cas dans *L'ingratitude*, son troisième roman, dans lequel elle explore, toujours du seul point de vue filial, des aspects plus sombres de la relation mère-fille.

l'opération de réduction et qui ne permettent qu'une mobilité partielle, difficile et douloureuse, reste de loin la plus éloquente. Prisonnière des conventions sociales et littéraires qui interdisent la parole féminine, on ne concède à la grand-mère, dans la vie comme dans le récit, qu'un statut d'objet. Pourtant, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la grand-mère se trouve à la source de la voix de sa petite-fille : c'est Lie-Fei qui, grâce aux histoires qu'elle a versées à son oreille, lui a insufflé le désir de s'émanciper et de s'exiler pour conquérir son droit de parole, orale autant qu'écrite. La structure de son récit, lequel relate la vie de Lie-Fei jusque dans l'avant-dernier chapitre, où la narratrice devient enfin sujet de sa propre histoire, laisse d'ailleurs entendre que celle-ci découle directement de l'histoire de Lie-Fei. La narratrice, nous l'avons déjà mentionné, n'a pas de nom propre : en dehors du lien qui l'attache à sa grand-mère, nous ne lui connaissons pas d'autre identité³⁸. La narratrice représente donc sa grand-mère à la fois comme une femme privée de sa subjectivité et de son droit de parole et comme l'origine, le principe et le moteur de sa voix et de son identité propres. La dédicace, « Pour grand-mère » (Chen, 1992), qui situe la narration sur le plan relationnel, révèle d'ailleurs la reconnaissance de la petite-fille pour « l'héritage des mots » (Lequin, 2001 : 203; nous traduisons) que lui a transmis sa grand-mère, sa mère symbolique. En somme, la voix narrative personnelle (filiale), chez Chen, est traversée par la voix grand-maternelle qui, si elle n'est pas encore autorisée à s'écrire, fait néanmoins entendre ses échos à travers celle de sa petite-fille.

Un combat pour la voix

Dans *Le bonheur a la queue glissante*, Dounia, la grand-mère narratrice de Farhoud, a passé une longue partie de sa vie dans un silence similaire à celui que Lie-Fei, dans le récit de Chen, se voit imposer tout au long de son existence. Les cinquante années de mutisme de Dounia correspondent en fait à ses cinquante ans de mariage — ce qui n'est pas sans rappeler l'ellipse dont font l'objet, pour l'essentiel, les années de mariage de Lie-Fei dans le récit de sa petite-fille. Rappelons quels événements ont mené Dounia au mutisme : d'abord, son éducation lui a appris qu'une femme doit se taire, souffrir en silence, se dévouer pour autrui dans l'oubli d'elle-même ; de son côté, son père ne l'a guère aidée à surmonter son analphabétisme en lui ordonnant d'apprendre à lire seule ; plus

³⁸ Paradoxalement, l'absence de nom propre renforce ainsi la filiation.

tard, son mari lui assène un coup de pied en pleine bouche parce qu'elle ose lui demander de ne pas la laisser seule pendant les derniers mois de sa troisième grossesse : suite à cette agression, elle reste, pour un demi-siècle, la « langue collée [au] palais » (Farhoud, 1998 : 151) ; enfin, les exils successifs dans lesquels Salim, son mari, l'entraîne, sans jamais lui permettre de suivre des cours de français, approfondissent davantage son mutisme, sa dépendance, bref, sa difficulté à prendre part au monde.

Heureusement, à travers les questions que sa fille écrivaine lui pose sur sa vie (à laquelle elle aimerait consacrer un livre), Dounia, alors âgée, commence à penser et à parler d'elle-même : « D'habitude, je pense à la vie, et à la vie de mes enfants et de mes petits-enfants, mais rarement à *ma* vie » (Farhoud, 1998 : 47 ; nous soulignons). Myriam, nous l'avons vu, aide sa mère à se réapproprier non seulement le pouvoir des mots mais aussi l'histoire de sa propre vie :

Avec du café ou du vin, des questions et de la patience, Myriam m'aidait à dérouler le fil de ma vie. J'étais nerveuse au début, mais Myriam a réussi à me mettre à l'aise. Je racontais mes souvenirs. Petit à petit, j'y prenais goût. Quand je n'étais pas avec elle, je pensais aux histoires que j'allais lui raconter. Le soir, je ne regardais plus la télévision, je pensais à ma vie, je rassemblais les morceaux de mon passé (Farhoud, 1998 : 124).

Mais cette collaboration ne s'effectue pas sans heurts : « Myriam est très curieuse... elle veut savoir qui a pondu l'œuf et qui a bâti le poulailler... Tout allait bien jusqu'au jour où elle est devenue très exigeante. Toujours plus exigeante. Elle voulait savoir ce que je ne savais pas, que je me souviens de ce que j'avais oublié » (Farhoud, 1998 : 124). Tout en aidant sa mère à se délier la langue, Myriam cherche, en effet, à exercer un certain contrôle sur son discours timide, en le dirigeant par des questions insistantes et indéliques auxquelles la vieille femme préfère, au moins dans un premier temps, ne pas répondre : « Il y a des choses dont je ne veux pas parler. [...] Je veux bien l'aider, pas devenir son esclave ! C'est son livre, pas le mien. Pour écrire son livre, Myriam me sucrait le sang » (Farhoud, 1998 : 125). En plus de diriger ses entretiens quotidiens avec Dounia par des questions qui, mine de rien, entraînent la vieille femme, inexpérimentée dans l'art de la rhétorique, vers des sujets dont elle refuse de traiter, Myriam cherche à faire dire à sa mère ce qu'elle-même voudrait entendre : « Elle me mettait des mots dans la bouche » (Farhoud, 1998 : 124), se plaint Dounia. Notons ici le parallélisme entre cette image et celle du coup de pied reçu en pleine bouche, entre ces deux manières, en somme, de la contraindre au silence et de gommer sa subjectivité. Sous ce rapport, citons de nouveau Marianne Hirsch dont le commentaire, du reste,

s'applique aussi à la narratrice de Chen : « Parler pour la mère [...] c'est à la fois prêter voix à son discours *et* la réduire au silence » (Hirsch, 1989 : 16 ; l'auteure souligne ; nous traduisons). Dounia reproche également à sa fille, insatisfaite de la vérité telle qu'elle lui est racontée par sa mère, de vouloir « la déguiser, la changer, la rendre plus extraordinaire » (Farhoud, 1998 : 125). Furieuse, Dounia demande à Myriam si elle écrit ce livre « pour camoufler les choses, les ensevelir sous le tapis comme [elle l'a] fait toute [sa] vie ou pour montrer le vrai visage de [sa] mère » (Farhoud, 1998 : 126). Sur ce débordement s'achève la collaboration de Dounia au roman de sa fille : « Je ne suis pas une pastèque qui, en plus de nourrir et d'étancher la soif, sert de repas à l'âne » (Farhoud, 1998 : 125). Reprenant la métaphore alimentaire qui parcourt tout son récit, Dounia ajoute « [qu'elle] ne peu[t] pas couper [s]on cœur en quatre et le mettre sur la table pour qu'elle écrive » (Farhoud, 1998 : 128). Le réseau d'images saisissant qui se tisse, dans ces extraits, autour de la parole maternelle souligne la difficulté de Dounia à s'approprier sa propre voix, sa propre subjectivité : vampirisée par sa fille écrivaine, la parole maternelle est comparée au « sang » que voudrait sucer Myriam ou au « cœur » maternel offert en sacrifice à la fille qui, sans égard pour cette vie qu'elle vampirise à l'intérieur de sa mère, prend tous les moyens pour « étancher sa soif ».

Le bonheur a la queue glissante, qui se présente comme le long soliloque entrepris par la narratrice de Farhoud à la suite de sa brève participation au travail de Myriam, met donc en scène une sorte de combat entre une (grand-)mère et sa fille pour la possession de l'autorité discursive, un corps-à-corps entre deux perspectives narratives dont l'une cherche à étouffer l'autre. Or, si, en définitive, l'autorité discursive revient à Dounia, on ne saurait parler, comme ce sera le cas avec *La dot de Sara*, d'une voix grand-maternelle sûre d'elle-même. Nous avons plutôt affaire ici à une voix hésitante, timide, inexpérimentée : autrement dit, à une perspective narrative grand-maternelle *en émergence* qui mime en quelque sorte la (re)naissance difficile de Dounia au langage et à la subjectivité. La narratrice de Farhoud, par exemple, a du mal à critiquer explicitement le destin féminin traditionnel auquel elle a été asservie, elle qui, tout au long de son existence, n'a jamais été autorisée à protester. Avant d'être en mesure de raconter l'épisode le plus humiliant, le plus blessant, le plus traumatisant aussi, de sa vie, épisode où est expliquée l'origine de son mutisme et de sa résignation, Dounia tergiverse ainsi pendant plus de cent cinquante pages, c'est-à-dire plus des trois quarts du roman, qui en compte cent soixante-sept au total. D'ailleurs, la vieille femme semble avoir quelques difficultés à dire « je », oscillant, à l'occasion, entre la première et la troisième personne, « entre le

statut de narrateur et celui de personnage » (Segarra, 1997 : 141), indétermination résultant, elle aussi, de l'injonction à la passivité qui a entravé les gestes de Dounia tout au long de sa vie.

Le discours tâtonnant de la vieille femme relève non seulement d'une difficulté à s'approprier la parole, qui lui est toujours restée interdite et qui lui est, de plus, contestée par sa fille, mais également d'une rhétorique de l'aveu. L'aveu, on le sait, est la reconnaissance de faits pénibles à admettre et dont la révélation est, par conséquent, différée, jusqu'à ce que, tel qu'on l'observe dans *Le bonheur a la queue glissante*, le silence soit si étouffant que seule la confession de la vérité, aussi pénible soit-elle, puisse soulager la souffrance retenue au cœur du secret. Le secret, en l'occurrence, concerne pour Dounia ce jour lointain où, vivant toujours au Liban, son mari la frappe au visage devant son père consentant ; Dounia reste muette de rage et de honte pour les cinquante années suivantes, cachant, sous des dehors dévoués, sa haine pour son père et son mari et, plus largement, pour les institutions patriarcales telles que la guerre ou la religion dont son père, affirme-t-elle avec ironie, était l'un des membres les plus respectés. Bien que le lecteur attende cette révélation depuis les premières pages du roman où Dounia se demande ce « qui est arrivé pour que [ses] mots se transforment en grains de blé, de riz, en feuilles de vignes et en feuilles de choux ? [...] Quand cela est-il arrivé ? » (Fardoud, 1998 : 16), la narratrice hésite, se défile, utilise des images ou des euphémismes au lieu de dire la vérité crûment, s'avance d'un pas pour mieux revenir en arrière et repousser encore le moment crucial des aveux et la confrontation douloureuse à la vérité. L'une des techniques permettant à la narratrice de Farhoud de ménager cet effet, de retarder le dévoilement de la vérité, à ses propres yeux comme à ceux du lecteur, consiste à utiliser « un dicton, un proverbe ou une phrase toute faite [...] c'est plus facile que d'avoir à chercher la vérité, à la dire, à la revivre » (Farhoud, 1998 : 30)³⁹.

Les aveux différés de Dounia se présentent donc au terme d'un récit douloureux, mené par et pour elle-même dans le huis clos de sa conscience, tel un exercice thérapeutique, permettant de

³⁹ Ces proverbes forment, en outre, des « barrières à la communication » (Green, 2001 : 149 ; nous traduisons) entre la grand-mère et ses descendants, entre Dounia et Myriam plus particulièrement, qui s'exaspère devant ces réponses toutes faites qui n'expliquent en définitive rien. Ainsi que le souligne avec justesse Mary Jean Green, ces proverbes appartiennent à la culture libanaise officielle, donc masculine, qui prescrit aux femmes une résignation tranquille et silencieuse (Green, 2001 : 149). En introduisant sans cesse ces proverbes dans ses conversations avec Myriam, pour le plus grand agacement de cette dernière, Farhoud montre que la culture patriarcale s'interpose entre mères et filles pour empoisonner leurs relations et les tenir à distance l'une de l'autre.

faire remonter à la surface de sa mémoire les souvenirs les plus sombres, les plus difficilement formulables, mais aussi les plus déterminants de son existence :

Comment m'avouer que c'est mon propre manque de dignité qui a détruit ma famille, que c'est ma propre faiblesse et mon manque de courage qui ont fait chavirer le bateau. Comment dire toutes les violences que j'ai subies sans réagir, comment parler de ma honte, de ma résignation, de ma rancœur, de mon amertume et de ma haine, de ma lâcheté, sans vouloir mourir, sans mourir... Je me demande aujourd'hui qui est le plus condamnable. Celui qui frappe ou celui qui se laisse frapper, ou bien celui qui regarde sans rien faire ?... (Farhoud, 1998 : 152-153).

Le soliloque de Dounia, dans lequel elle s'adresse ainsi souvent à elle-même, n'est cependant pas un acte de narration purement individuel : la narration s'inscrit ici, comme dans les deux autres romans de notre corpus, sur le plan relationnel. Le long monologue de Dounia est, en effet, une sorte de réponse *in petto* aux questions de Myriam : « Comment dire à ma fille ce que je n'arrive pas à me dire à moi-même ? » (Farhoud, 1998 : 140). Par ailleurs, le combat qui se joue entre la voix (grand-)maternelle et la voix filiale dans le roman de Farhoud situe l'acte narratif à l'intérieur même de la relation (houleuse) entre la (grand-)mère et la fille. Ainsi, le récit de Dounia, implicitement adressé à Myriam, se présente comme une tentative, de la part de la (grand-)mère, de *se* comprendre et de *se faire* comprendre par sa fille. Or, si nous ne sommes pas encore tout à fait dans le registre de la compréhension *mutuelle*, ce corps-à-corps narratif suggère la possibilité, actualisée par Agnant dans *La dot de Sara*, d'une réconciliation harmonieuse des perspectives filiale et (grand-)maternelle, encore rare dans l'écriture des femmes au Québec.

La voix-gigogne

Dans le roman d'Agnant, la grand-mère possède une autorité discursive incontestable. Sa voix n'a rien du caractère hésitant et effrayé de celle de Dounia. Marianna parle avec assurance et ne se censure pas, même lorsque sa fille, Giselle, cherche à la faire taire. Ainsi, Marianna n'hésite pas à décrier les hommes haut et fort, toujours avec une pointe d'humour ou d'ironie, non seulement à travers son récit mais encore dans sa vie : « Quant à monsieur Raymond, nous ne faisons pas beaucoup attention à lui, sauf pour le taquiner et lui demander à tout bout de champ de se taire », raconte-t-elle à propos de ce « vieux coq sans plumes et sans éperons » (Agnant, 2000 : 106) qui

fréquentait le club, formé d'Haïtiennes du troisième âge en exil à Montréal, auquel elle se joignait régulièrement afin de rompre son isolement. Dounia, nous l'avons observé précédemment, tergiverse jusqu'à la toute fin du roman de Farhoud avant d'oser admettre sa colère et son mépris envers les hommes, tels son père et son mari, et leurs lois qui tolèrent et même encouragent l'oppression des femmes. Lie-Fei, quant à elle, ne s'autorise jamais de tels « écarts de langage », et ne lance que de subtiles flèches ironiques contre les traditions patriarcales à travers les récits qu'elle verse à l'oreille de sa petite-fille. Au reste, Lie-Fei n'accède jamais à la parole, pas même à la fin de sa vie, comme Dounia qui entreprend son récit après cinquante ans de mutisme et de mariage forcés. En revanche, le roman d'Agnant est porté par une voix grand-maternelle forte et volontaire, qui n'a pas à conquérir son droit de parole, parole orale autant qu'écrite, lequel lui est déjà acquis quand s'ouvre *La dot de Sara*. Notons à ce propos que des trois pays d'origine des protagonistes et des auteures de notre corpus, Haïti semble être celui qui impose aux femmes les modèles les moins contraignants et qui leur accorde le plus de pouvoirs, au moins de droits⁴⁰.

Cette voix narrative grand-maternelle, plutôt rare au sein du corpus québécois, construit une toute nouvelle représentation du féminin et du maternel. Marianna se rapproche d'abord d'Hécate, qui, dans le mythe de Déméter et Perséphone, tient une kyrielle de rôles déterminants. Marianna se présente, elle aussi, comme une médiatrice entre sa fille et la fille adolescente de celle-ci ; comme une gardienne des traditions et comme la gardienne de Sara, à l'éducation de laquelle elle prend part ; la grand-mère maintient encore la cohésion familiale, agit comme stabilisatrice de sa fille, Giselle, et nourrit l'enquête de sa petite-fille sur ses origines en lui racontant la jeunesse de sa mère en Haïti. Marianna s'apparente également à Hécate dans la mesure où, comme cette dernière qui, dans certaines versions du mythe, passe pour en être la déesse, la grand-mère peut être associée aux carrefours. À raconter l'histoire des femmes de la lignée d'Aïda à sa petite-fille, Marianna se situe, en effet, à mi-chemin entre l'ascendance et la descendance, entre lesquelles elle assure la liaison. Telle Hécate, à qui on érigeait des statues à trois têtes au croisement des routes, Marianna se trouve au carrefour du passé, du présent et de l'avenir de la généalogie d'Aïda.

⁴⁰ Bien que, nous l'avons mentionné précédemment, la misère qui touche très durement leur pays fait en sorte que les Haïtiennes ne jouissent pas, loin s'en faut, d'une entière liberté.

En outre, ayant, au cours de sa vie, occupé tour à tour les positions de (petite-)fille, de mère et de grand-mère sur le fil des générations, Marianna se révèle dotée d'une identité aux frontières fluides, qu'elle traverse aisément pour se retrouver un instant dans la peau de la petite-fille qu'elle était aux côtés d'Aïda, puis dans celle de la mère de Giselle et, enfin, de l'aïeule de Sara. Marianna est, en fait, à l'image d'une poupée gigogne qui comprend en elle-même toutes les identités qu'elle a revêtues au cours de sa vie et qui, loin de s'exclure et de se substituer les unes aux autres, se sont intégrées à son moi : « On est toujours une fille et une mère, même devenue grand-mère » (Ducasse, 1993 : 164). L'identité grand-maternelle se caractérise ainsi par la pluralité⁴¹, la mouvance et « aurait pour l'une de ses dimensions l'emboîtement. [...] La gigogne, duplication et inclusion à l'infini du même, de soi-même : telle est l'image de mère archaïque qui sera sollicitée entre mère et fille » (Bouchet, 1992 : 15). À cette identité-gigogne correspond une voix narrative multiple qui, elle aussi, embrasse à la fois plusieurs perspectives : de la petite à la grande, Marianna adopte tour à tour le point de vue de toutes ces femmes qui l'habitent. La vieille femme cède ainsi volontiers la parole dans son récit : Giselle, Sara et même Aïda, morte pourtant, assument tour à tour la narration et se racontent, bien que leurs récits restent encadrés par l'autorité bienveillante de Marianna. En reproduisant leurs propos sans les modifier, en les citant donc, la grand-mère intègre pleinement leur perspective ou leur point de vue à son récit et révèle ainsi son désir de réconcilier toutes ces subjectivités féminines et d'établir entre elles un rapport de mutualité. Outre celles des femmes de la lignée d'Aïda, *La dot de Sara* comprend d'ailleurs les histoires de plusieurs des femmes rencontrées par Marianna en Haïti ou à Montréal. Ces micro-récits sont souvent le fait d'une conteuse différente : Marianna, Giselle, ou encore les protagonistes mêmes de ces histoires assument tour à tour l'autorité discursive :

Autant de femmes, autant d'histoires, les mêmes histoires... Entre le tricot, nos parties de cartes très animées et les blagues où nous retrouvons un peu la saveur de nos pauses-galerie de là-bas, sans contraintes et sans retenue, c'est un même défilé d'existences entre deux parenthèses. [...] Ces histoires que nous reprenons souvent, semaine après semaine, par besoin de sentir les mains chaudes et vivantes de nos compagnes nous reconforter, ont beau ressembler à tant d'autres que nous connaissons, que nos mères, nos soeurs, nos tantes ont vécues ou qu'on nous a contées, ainsi déballées, elles n'ont plus du tout une allure de racontars anonymes. Elles sont devenues une manière de vivre, qui nous permet d'exorciser un passé de misères et de nous raccrocher à ce qu'il y a de bon dans ce passé (Agnant, 2000 : 111-112).

⁴¹ C'est également le cas pour Dounia, dans le roman de Farhoud, qui dit avoir « un cœur à onze branches ».

Cette polyphonie, faut-il mentionner, n'est pas étrangère au projet qui était à l'origine du livre de Marie-Célie Agnant. En effet, *La dot de Sara* a été écrit à la suite de la collaboration d'Agnant à une recherche sociologique portant sur des femmes haïtiennes âgées vivant à Montréal : « L'histoire de Marianna, explique-t-elle, c'est l'histoire de beaucoup d'êtres » (Agnant, 2000, remerciements). L'image de la poupée gigogne, encore une fois, s'ajuste bien à la voix narrative de Marianna qui encadre ce cortège de micro-récits féminins, d'histoires de grands-mères immigrantes reléguées aux marges du discours social.

Ainsi, le roman d'Agnant est narré par une voix grand-maternelle forte, affirmée, sûre d'elle-même et, *en même temps*, aux frontières perméables, mouvantes. Si l'on assiste, à plusieurs reprises au cours du récit de Marianna, à un télescopage des identités et des générations — notamment à travers le jeu des ressemblances dont nous avons parlé au chapitre précédent —, il n'est pas question, chez Agnant, d'une quelconque faiblesse identitaire mais plutôt d'une capacité de mouvance et d'accueil propre à l'identité et à la voix-gigogne de la grand-mère. Ici, plus que dans tout autre roman de notre corpus, s'établit (enfin) un véritable dialogue entre la voix (grand-)maternelle et la voix filiale. L'enchevêtrement des voix féminines ne mène pas à l'étouffement de l'une ou de l'autre de ces subjectivités : toutes sont autorisées à *se dire* à travers le récit de Marianna. Cette dernière, toujours ouverte aux idées de sa fille comme de sa petite-fille, inscrit donc une triple subjectivité féminine dans son discours — Hécate, Déméter et Perséphone enfin réunies. Jamais elle ne tente d'occulter le point de vue de « ses filles » et, si elle n'est pas toujours en accord avec elles, la grand-mère n'a aucun mal à respecter leurs différences ni à affirmer la sienne. Signe, encore une fois, de cette identité féminine relationnelle qui se construit dans la recherche d'un équilibre respectueux et salutaire entre identité et différence, entre proximité et distance, ou, dans les termes de Jessica Benjamin, à travers la reconnaissance réciproque (Benjamin, 1992). Comme l'écrit Lori Saint-Martin, « tout est question de trouver la bonne distance entre la [grand-]mère et la fille, de façon à pouvoir coexister dans l'harmonie. Mais cette bonne distance est des plus difficile à établir : la littérature québécoise au féminin regorge de rencontres manquées entre mères et filles » (Saint-Martin, 1999 : 301). Dans ce cas, force nous sera d'admettre que le roman de Marie-Célie Agnant fait bel et bien partie de ces nouvelles écritures de femmes qui, repensant la relation (grand-)mère-fille, « réinvent[ent] le roman

au féminin en y intégrant ne serait-ce qu'un début de mutualité et de reconnaissance » (Saint-Martin, 1999 : 303).

Je, tu, elle

Les stratégies narratives que nous venons d'explorer dans les romans de Chen, Farhoud et Agnant tendent à accentuer l'acte de raconter : « toutes ces histoires, à la manière de mises en abîme, présentent une situation de communication intergénérationnelle » (Green, 2001 : 147 ; nous traduisons). Destinées à mettre en évidence, en le redoublant, un processus de communication intergénérationnel entre femmes (polyphonie, métarécits, mise en abyme) ou à faire ressortir le malaise qu'éprouvent certaines narratrices de notre corpus devant la prise de parole (utilisation de la troisième personne, ellipse narrative, oscillation pronominale), ces stratégies relèvent d'une fascination pour l'acte de raconter : « le désir de narrativité est [dans les écritures au féminin] extrêmement marqué, provoqué par la volonté de combattre le silence ancestral des femmes, de prendre la parole et de s'exprimer par elles-mêmes » (Segarra, 1997 : 27). Les différentes perspectives narratives adoptées dans les textes de notre corpus sont portées par le même désir de faire entendre des voix de femmes longtemps réduites au silence, à commencer, peut-être, par celle de la grand-mère qui traverse si rarement l'espace public⁴². Or, *La mémoire de l'eau*, *Le bonheur a la queue glissante* et *La dot de Sara* insistent en même temps sur les destinataires de cette parole mémorielle qui brûle d'être prononcée, encore là par diverses stratégies : dédicaces, utilisation ponctuelle de la deuxième personne, renversements des positions de narratrice et de narrataire, etc. Le désir de narrativité se signale donc, dans les textes de Chen, Farhoud et Agnant, tant par l'insistance sur l'acte de raconter, de transmettre un héritage par la parole, que sur l'acte d'écouter et de recevoir cet héritage pour le transmettre, un jour, à son tour. Dans le mot « transmission », rappelle Isabelle Boisclair, on trouve « mission » (Boisclair, 2002 : 183) : mission, d'abord, de la conteuse, qui a un savoir à transmettre, et

⁴² Il est d'ailleurs d'autant plus étonnant de lire, dans *Le bonheur a la queue glissante* et *La dot de Sara*, des grands-mères alors qu'à l'intérieur de notre corpus, nous l'avons souligné auparavant, l'accession à l'écriture est une prérogative accordée aux (petites-)filles vivant en terre d'exil. Comparée aux options domestiques qui s'offraient aux aïeules dans leur pays d'origine, l'écriture se présente ainsi comme une véritable promotion sociale rarement offerte aux vieilles femmes dont l'histoire est racontée à travers ces textes. Fait à noter, cette promotion n'est accordée qu'aux grands-mères exilées que la vie en terre d'accueil a rendues plus libres.

mission de l'auditrice — ou de la lectrice, si la parole mémorielle est écrite —, qui doit porter ce savoir jusqu'au siècle suivant.

(Se) raconter, pour les protagonistes et narratrices de Chen, de Farhoud et d'Agnant, c'est donc parler aux femmes de la lignée et se positionner par rapport à elles. La perspective narrative adoptée dans chacun des romans à l'étude dans notre mémoire représente ainsi une relation différente à la généalogie féminine, une distance en somme : bien que *La mémoire de l'eau* célèbre le lien grand-mère/petite-fille, la distance entre la narratrice et Lie-Fei, objet du récit de la première, reste grande ; dans *Le bonheur a la queue glissante*, entre Dounia et Myriam, la distance se réduit à celle du corps-à-corps entre la mère et la fille pour l'autorité discursive ; avec *La dot de Sara*, enfin, s'emboîtent, dans la voix de Marianna, différentes voix appartenant à sa généalogie féminine élargie, la distance se trouvant ainsi réduite au minimum. Nous remarquons ainsi que plus la grand-mère est libre — et plus elle possède d'autorité discursive — et moins la distance qui la sépare des autres femmes est grande. Serait-ce donc là, dans la liberté, que s'ancre la solidarité féminine ? La complicité renouvelée entre les femmes signerait-elle, par ailleurs, le commencement d'une *autre* histoire de la féminité et de la (grand-)maternité ? Chose certaine, les écrivaines migrantes de notre corpus présentent une économie familiale plurielle où le sujet féminin est marqué non seulement par la relation mère-fille mais aussi par ses relations aux autres figures de la généalogie féminine et, plus particulièrement, à la grand-mère. Encore faut-il, afin d'apprécier cette nouvelle économie du sujet féminin que mettent en place les écrivaines migrantes telles Ying Chen, Abla Farhoud et Marie-Célie Agnant, se mettre nous-mêmes à l'écoute de la voix grand-maternelle, de la voix d'Hécate, qui transforme, nous l'avons vu tout au long de ce mémoire, le discours sur la relation mère-fille et l'identité féminine. Peut-être ainsi que le féminisme, pour paraphraser Marianne Hirsch, ne commence pas en écoutant les histoires que les mères ont à raconter et en créant des espaces où ces histoires peuvent se dire (Hirsch, 1989 : 167), mais bien en reconnaissant la généalogie féminine pour cet espace de désir et de discours où la voix grand-maternelle, qui comprend en elle-même celles de la fille et de la mère, se transmet contre le silence.

Conclusion

À la jonction des écritures migrantes et des écritures au féminin II

Notre lecture des romans de Ying Chen, d'Abla Farhoud et de Marie-Célie Agnant nous a permis de constater que les textes des femmes migrantes, comme, au reste, plusieurs écrits de femmes nées au Québec et, plus largement, en Occident, reprennent les thèmes chers à ce que Nan Bauer Maglin appelle la « littérature du matrilinéaire » :

1. la reconnaissance, par la fille, du fait que sa voix n'est pas entièrement la sienne ;
2. l'importance d'essayer de comprendre sa mère en dépit ou au-delà de la perspective biaisée induite par le fait de grandir ensemble ;
3. la stupéfaction et l'humilité face à la force des mères ;
4. le besoin de clamer sa lignée maternelle, de trouver un rituel pour la redécouvrir et la préserver ;
5. et, pourtant, la colère et le désespoir causés par la souffrance et le silence transmis de mères en filles (Bauer Maglin, 1980 : 258 ; nous traduisons).

Or, nous l'avons observé tout au long de ce mémoire, les romans de notre corpus portent l'empreinte du maternel, du matrilinéaire ou de la généalogie féminine non seulement au niveau de l'intrigue mais aussi des métaphores, des valeurs symboliques et des formes narratives. Entre maternité et textualité, la relation n'est cependant pas univoque : les textes que nous avons étudiés présentent différentes relations à la mère, à la maternité, à la lignée féminine, chacune donnant lieu à des structures textuelles particulières. Néanmoins, l'un des objectifs de notre mémoire étant de dégager une tendance dans la représentation du maternel chez les migrantes, nous avons montré que *La mémoire de l'eau*, *Le bonheur a la queue glissante* et *La dot de Sara* se rejoignent autour de la figure grand-maternelle qui, loin d'être reléguée au statut de personnage secondaire comme c'est souvent le cas chez les écrivaines nées au Québec⁴³, se situe au cœur même de la diégèse. Autre caractéristique de ces romans, la place qu'ils font non seulement à la figure mais à la voix grand-maternelle : qu'elle soit médiatisée par la voix filiale ou qu'elle s'exprime d'elle-même, avec plus ou moins d'aisance,

⁴³ Chez certaines auteures dites « de souche », Gabrielle Roy (*La route d'Altamont*) ou, plus récemment, Marie-Sissi Labrèche (*Borderline*), le rapport à la grand-mère occupe une place centrale — bien que cette dernière ne détienne pas, là non plus, l'autorité narrative. Cette tendance est néanmoins nettement minoritaire.

cette voix marque la spécificité de l'écriture des migrantes au Québec. Enfin, la relation au maternel, telle qu'elle se présente dans ces textes, n'est pas duelle, comme la plupart du temps chez les natives, mais plutôt « triangulaire » : il ne s'agit pas, pour les protagonistes et narratrices de Chen, Farhoud et Agnant, de se positionner uniquement par rapport à la mère mais aussi par rapport à la grand-mère et, ultimement, à la lignée des femmes. Les liens intergénérationnels féminins que nous avons étudiés dans notre mémoire, loin d'être un simple thème des romans de notre corpus, constituent une dynamique complexe qui détermine les métaphores, les valeurs symboliques et même la narration. Le rapport au maternel travaille donc les écrits des immigrantes autant que ceux des natives, mais la relation entre maternité et textualité revêt, chez les unes comme chez les autres, ses couleurs propres.

Si l'on retient le principe de convergence entre les structures familiales, psychiques et narratives, nous sommes en droit de penser que c'est le fait de vivre à trois générations sous le même toit, plutôt qu'à deux comme on le voit généralement en Occident, qui donne lieu à cette économie relationnelle et narrative fonctionnant, pour ainsi dire, à l'aide de trois moteurs générationnels. Reste à savoir s'il est possible de généraliser cette assertion. Chose certaine, l'ancrage sociohistorique de tout rapport au maternel présent dans l'écriture doit faire l'objet d'une attention spéciale. La critique ultérieure le montrera sans doute, il existe d'autres tendances dans la représentation du maternel chez les immigrantes, tendances également déterminées par le contexte social, historique, politique et religieux particulier dans lequel ont vécu les écrivaines de l'exil. Entre autres, on remarque une propension, chez des auteures issues du Liban, du Japon, de la France, de l'ex-Yougoslavie ou encore de l'Algérie, à mettre le maternel en rapport étroit avec la problématique de la guerre, très peu présente dans les écrits des natives du Québec, qui n'ont, du moins pas de près, connu cette horrible conjoncture. Guerre et maternité sont alors liées, dans les termes de Nancy Huston, par un phénomène de « métaphorisation réciproque » (Huston, 1985 : 131 ; nous traduisons). À titre d'exemple, citons *Les jardins de cristal*, de Nadia Ghalem, où l'enfantement est décrit comme une « guerre contraire au meurtre » (Ghalem, 1981 : 72) et la mère, au moment où son fils quitte son giron, à « un soldat devenu en l'espace d'une nuit un ancien combattant » (Ghalem, 1981 : 131). Encore une fois, c'est tout le contexte sociohistorique dans lequel est ancré le maternel qui donne lieu à cette nouvelle relation entre maternité et textualité et à ces formes textuelles inédites. Au terme de notre parcours, on peut donc affirmer qu'en convoquant la problématique de l'exil et en puisant à même leur héritage culturel et linguistique particulier, les écrivaines migrantes prolongent la réflexion

féministe occidentale sur le maternel dont nous avons, à travers ce mémoire, tracé les grandes lignes, dans de nouvelles directions. Prometteuses, mais encore si peu explorées.

Ainsi, dans le corpus migrant, l'exil est indissociablement lié au maternel : nous l'avons vu au premier chapitre, pour la narratrice de *La mémoire de l'eau* de même que pour Giselle, fille de la narratrice de *La dot de Sara*, l'exil est avant tout un moyen d'échapper au destin féminin traditionnel incarné par la mère. Quitter la mère-patrie devient alors l'équivalent d'une rupture avec celle qui, dans les sociétés patriarcales, a pour mission de transmettre à sa fille les modèles de féminité et les valeurs machistes fondant la tradition. L'exil des filles se présente donc comme un geste d'auto-engendrement lourd de promesses, mais aussi comme un matricide symbolique qui, paradoxalement et de manière hautement problématique, est également un geste suicidaire : le moi féminin relationnel, affirme Huston, ne rompt radicalement avec la mère qu'au prix de sa propre désintégration (Huston, 1990 : 33). Dans *Le bonheur à la queue glissante*, au contraire, les ruptures de filiation maternelle résultent de l'exil, au lieu d'en être la cause. Élevées au Canada, où elles ont notamment eu accès à l'instruction — chose impensable dans la campagne libanaise qui a vu grandir la narratrice — les filles de Dounia ressemblent fort peu à leur pauvre mère : indépendantes, autonomes, ambitieuses, heureuses, loquaces, fortes et volontaires, elles sont à l'opposé de cette femme muette et dépossédée qu'a été Dounia tout au long de sa vie. Somme toute, l'exil élève, dans les romans de notre corpus, de hautes barrières entre mères et filles.

Cependant, le deuxième chapitre a révélé que loin de mettre l'accent sur les ruptures de filiation liées à l'expérience migratoire, comme le font les écrivains de l'exil (Lequin et Verthuy, 1996a : 11), les protagonistes et les narratrices de Chen, Farhoud et Agnant se montrent davantage préoccupées par la continuité ou par la reconstruction des liens brisés ou distendus par l'exil : en témoignent éloquemment les métaphores des racines de lotus, de la nourriture et du fil qui, dans chacun des textes, représentent le lien intergénérationnel au féminin se substituant à la relation plus directe, mais aussi plus difficile, à la mère. Nous l'avons vu, la rupture est une distance impossible entre mères et filles : il s'agit alors, pour ces sujets féminins dotés d'une identité relationnelle, de trouver un compromis salutaire entre la fusion létale et la rupture radicale. Ce à quoi elles s'emploient, à travers la création d'un nouveau rapport à la lignée des femmes, rapport médiatisé par une parole mémorielle subversive, faite de désir et de liberté, qui mène la petite-fille de Lie-Fei, dans

La mémoire de l'eau, Dounia, dans *Le bonheur a la queue glissante* et Marianna et ses filles, dans *La dot de Sara*, à se réconcilier avec leurs origines féminines et, symboliquement, avec leur mère, qui en est la première représentante. Les narratrices de notre corpus établissent ainsi une filiation avec d'autres membres de la généalogie féminine qui, contrairement à la mère, possèdent la liberté ou du moins entretiennent secrètement le désir. Porteur d'espoir, ce nouveau rapport permet aux protagonistes et narratrices des romans de Chen, Farhoud et Agnant de colmater les nombreuses failles qui s'ouvrent dans le moi suite à l'expérience de l'exil — notamment, la rupture des liens d'intégration spatiale, temporelle et sociale décrite par Leon et Rebeca Grinberg — et d'établir avec la mère cet équilibre entre identité et différence, ce compromis entre proximité et distance, qui constitue l'objet premier de la quête des femmes dans la fiction moderne (Saint-Martin, 1999 : 35).

À cette identité féminine relationnelle correspond, ainsi que nous l'avons observé dans le dernier chapitre de ce mémoire, une narration plurielle et elle aussi relationnelle. D'une part, aucune des narratrices de notre corpus ne possède une voix qui lui soit entièrement propre : celle de la narratrice de Chen prend sa source dans la voix de Lie-Fei, sa grand-mère ; celle de Dounia naît de la voix de ses descendantes, qui lui en font le précieux don ; celle de Marianna, enfin, est traversée par de nombreuses voix de femmes appartenant, de près ou de loin, à sa généalogie. D'autre part, les voix narratives féminines qui sont mises en scène dans les textes de Chen, de Farhoud et d'Agnant s'adressent toutes à l'une ou l'autre des femmes qui appartiennent à la généalogie de la narratrice : la petite-fille de Lie-Fei dédicace son récit à sa grand-mère ; Dounia, de son côté, s'engage dans un corps-à-corps avec sa fille écrivaine, Myriam, qui tente d'exercer un contrôle sur la voix (re)naissante de sa mère ; le récit de Marianna, lui, constitue la dot qu'elle lègue à sa petite-fille, Sara, avant de repartir pour Haïti. Parler, écrire, (se)raconter, c'est donc ici communiquer, au-delà des barrières élevées par l'exil, avec les autres femmes de la lignée. À nouveau, force nous est d'admettre que les écrivaines migrantes, comme les femmes en général si l'on en croit les féministes œuvrant dans les domaines de la psychologie, de la psychanalyse ou de la littérature, entretiennent un sens aigu de l'interdépendance, de la mutualité, de la continuité : « La grande majorité des femmes *savent*, donc, qu'elles sont à la fois mortelles (matérielles, périssables) et immortelles (maillons d'une chaîne qui transmet la vie, qui *est* la vie). Elles ont le sentiment de faire partie d'une continuité : une réalité qui a commencé avant leur naissance et se perpétuera au-delà de leur mort » (Huston, 1990 : 108 ; l'auteure souligne). Dans les termes de Carol Gilligan, ajoutons que « le mystère insaisissable [...] du

féminin réside dans sa reconnaissance de l'importance continue de l'attachement au cours du cycle de la vie » (Gilligan : 44).

En procédant à une double lecture, c'est-à-dire en nous penchant sur la question de l'œuvre ou de l'exil et sur celle de la sexuation ou du rapport au maternel, nous avons situé les romans de notre corpus à la jonction des écritures migrantes et des écritures au féminin. Si notre lecture ne remet pas en question les interprétations précédentes de ces textes, elle ouvre néanmoins de nouvelles pistes de réflexion, dans l'un et l'autre de ces champs de recherche.

Du côté de la critique dite « générale » des écritures migrantes, on ne saurait plus faire l'économie d'une réflexion sur le genre qui, nous espérons que notre mémoire aura contribué à le démontrer, marque le processus de déplacement territorial. Les femmes traversent l'expérience migratoire *en tant que femmes* ; et c'est encore *en tant que femmes* qu'elles prennent la parole pour témoigner de cette expérience qui bouleverse profondément l'identité culturelle *et* sexuelle. Par ailleurs, notre mémoire a montré, pour reprendre les termes de Christian Dubois et Christian Hommel en les complétant, que les écrivaines migrantes ne se contentent pas de mettre en scène une « tension entre le moi et le social », mais, plus précisément, entre un moi *féminin* et une société *patriarcale*. Cependant, à occulter la question de la sexuation des écritures migrantes, on ne verra, comme le font Dubois et Hommel dans leur brève analyse de *La mémoire de l'eau*, qu'un moi qui s'oppose à une société qui « écrase l'individu » (Dubois et Hommel, 1999 : 44), là où, manifestement, nous avons affaire à une voix féminine qui, sous couvert d'ironie, dénonce la condition féminine chinoise. En d'autres termes, nous pouvons parler, chez Chen, comme chez Farhoud et Agnant, de romans familiaux *au féminin* : nous ne sommes pas ici en présence du modèle classique freudien où un sujet « neutre » tente de se libérer de l'origine et des liens familiaux en les réinventant, mais d'un modèle féminin où un sujet, en l'occurrence une femme, cherche à échapper aux origines familiales et culturelles *patriarcales*, aux traditions entourant la *féminité* et la *maternité*, aux *rapports de sexe et de pouvoir* en vigueur dans le pays natal.

La critique au féminin, de son côté, voit également s'ouvrir, sous l'influence de ces voix de femmes venues d'ailleurs, de nouvelles avenues de recherche, de nouvelles configurations non seulement identitaires mais aussi textuelles. Ainsi, l'économie familiale et relationnelle triangulaire que nous avons étudiée dans *La mémoire de l'eau*, *Le bonheur a la queue glissante* et *La dot de Sara*, nous

entraîne hors des sentiers battus par les théories occidentales où le maternel se pense, non exclusivement mais surtout, en termes duels : « Il était une fois, nous disent les écrits de femmes, une mère et une fille qui s'aimaient d'amour tendre, ou qui en ont été empêchées par la culture. (Saint-Martin, 1999 : 303). *De la fille à la mère à la grand-mère* : tel est le parcours inédit que nous proposent ces écrivaines qui, à travers leurs œuvres, font place à la voix grand-maternelle alors que les auteures nées au Québec, celles qui écrivent de la fiction à tout le moins, ne lui ont pas encore accordé ce privilège. Afin d'apprécier les écritures de femmes migrantes avec toutes leurs particularités ; afin d'éviter, également, d'aplanir les différences qui bigarrent notre paysage littéraire pour sa plus grande richesse, la critique féministe devra, elle aussi, s'ouvrir à la voix grand-maternelle et à ce nouveau trio amoureux et reconnaître, entre Déméter et Perséphone et au-delà d'elles, la bénéfique présence d'Hécate.

Les migrantes et les autres

En dernière analyse, il nous apparaît important de (re)situer ces écritures de femmes migrantes dans le contexte plus large de l'écriture au féminin au Québec. Par nécessité politique essentiellement : car en limitant notre analyse aux écritures de femmes immigrantes et en les considérant hors du contexte littéraire, social, politique et historique particulier dans lequel elles s'inscrivent, nous risquons de les reconduire en marge alors même que notre intention est de faire une place à ces voix féminines venues d'ailleurs et longtemps ignorées par l'institution littéraire québécoise.

Nous avons souligné, à plusieurs reprises dans notre mémoire, que la question du maternel traverse les frontières nationales et temporelles et marque les écritures de femmes du monde entier. Les auteures de notre corpus, nous l'avons montré, ne font pas exception à la règle : pour elles aussi, maternité et textualité sont inextricablement liées. Comme les natives, les immigrantes sont en outre préoccupées par la condition ou l'identité féminines, l'exploitation économique et sexuelle des femmes, la répression qu'elles subissent, leur place et leur rôle au sein de la société et de la culture, la folie, etc. Les migrantes partagent ainsi, avec les auteures nées au Québec, des visions de femmes semblables et présentent dans leurs livres des valeurs sinon féministes, du moins plus spécifiquement

féminines, telles la sororité, la solidarité, l'interdépendance, la mutualité, la compassion, tous traits caractéristiques du moi féminin relationnel.

Mais il serait sans doute plus juste de dire que les écritures de femmes migrantes qui ont fait l'objet de nos recherches se rattachent davantage, du moins dans leurs tendances actuelles, aux écritures « métaféministes » (Saint-Martin, 1994) qu'aux écritures féministes du Québec. Le terme « métaféminisme » a été proposé par Lori Saint-Martin, dans un article qui jette les bases d'une réflexion sur la nouvelle prose féminine publiée au Québec depuis la fin des années 1980. Il décrit un ensemble de textes qui à la fois reprennent certains éléments-clé de l'écriture féministe : « au sens très large, la place des femmes dans la culture, dans la société, dans la langue » (Saint-Martin, 1994 : 166) ; mais qui, notamment par un retour à une plus grande lisibilité, à des formes narratives plus classiques de même que par leurs visées moins militantes, s'en distinguent également. Cela ne signifie heureusement pas que le politique ait été évacué des écritures métaféministes : il resurgit plutôt à travers l'intime, l'expérience personnelle, qui y sont omniprésents, comme dans les romans de Ying Chen, Abba Farhoud et Marie-Célie Agnant qui, sans hauts cris mais par le biais de l'ironie, dénoncent la condition féminine en Chine, au Liban et en Haïti :

Ouvrètement ou non, les écrits de beaucoup de nouvelles écrivaines incorporent, de façon neuve et problématique, certains postulats et questionnements féministes. Loin d'être « postféministes », ils sont, dirais-je, « métaféministes ». Certes, le beau préfixe « méta- » signifie « après », tout comme son rival « post- » ; mais il va bien plus loin. En sciences, il désigne « ce qui dépasse *ou englobe* l'objet dont il est question ». L'au-delà qu'il suggère implique donc l'intégration du passé plutôt que son abandon. Pas plus que le métalangage ne tue le langage, le métaféminisme n'annonce le déclin du féminisme ; plutôt, il l'accompagne et l'enveloppe. Le préfixe signifie aussi « transformation », « participation », comme dans « métamorphose » ; sens heureux pour le féminisme, qui a toujours revendiqué l'ouverture au changement, aux voix nouvelles. Ainsi, les écrits métaféministes affirment autant leur enracinement que leur différence, suggèrent à la fois qu'ils vont plus loin et qu'ils l'accompagnent, écoutent, tendent la main (Saint-Martin, 1994 : 165 ; l'auteure souligne).

Tel est bien le cas des écritures de femmes migrantes qui à la fois se rattachent à celles des natives — et des féministes — et s'en démarquent, en y introduisant la problématique de l'exil et en puisant dans leur besace culturelle et linguistique respective. Les migrantes ont donc un pied dans et un autre à l'extérieur de la « micro-institution de l'écriture au féminin » québécoise (Lequin, 1994 : 139). S'il est vrai qu'elles sont « sensibles au même » (Lequin, 1994 : 142) et que pour elles, « écrire,

c'est chercher un lien » (Lequin, 1994 : 146), les migrantes viennent néanmoins à l'écriture « pour transmettre leur différence et recevoir la nôtre » (Lequin, 1994 : 142). Cette tension entre identité et différence, entre proximité et distance, se construit, pour les écrivaines migrantes comme pour leurs protagonistes, « dans la recherche d'une voie mitoyenne entre une fusion [...] et une séparation » (Saint-Martin, 1995 : 75) d'avec la lignée, non plus seulement de la mère, mais de l'écriture au féminin.

Bibliographie

Corpus étudié

- Agnant, Marie-Célie. 2000. *La dot de Sara* (roman). Post. de Verena Haldemann. Coll. « Connivences ». Montréal : Remue-ménage ; Port-au-Prince : CIDIHCA.
- Chen, Ying. 1992. *La mémoire de l'eau* (roman). Coll. « Babel ». Québec : Léméac ; France : Actes Sud.
- Farhoud, Abba. 1998. *Le bonheur a la queue glissante* (roman). Coll. « Fictions ». Montréal : l'Hexagone.

Autres œuvres mentionnées

- Balzano, Flora. 1994. *Soigne ta chute* (roman). Coll. « Romanichels poche ». Montréal : XYZ.
- Brossard, Nicole. 1977. *L'amèr ou le chapitre effrité*. Montréal : Quinze.
- Chen, Ying. 1993. *Les lettres chinoises* (roman). Coll. « Babel ». Québec : Léméac ; France : Actes Sud.
- Chen, Ying. 1995a. *L'ingratitude* (roman). Coll. « Babel ». Québec : Léméac ; France : Actes Sud.
- Ghalem, Nadia. 1981. *Les jardins de cristal* (roman). Coll. « L'arbre ». Montréal : Hurtubise HMH.
- Gupta, Nila. 1994. « Falling from the Sky ». In *Miscegenation Blues : Voices of Mixed Race Women*, sous la dir. de Carol Camper, p. 233-242. Toronto : Sister Vision Press.
- Labrèche, Mari-Sissi. 2000. *Borderline* (roman). Montréal : Boréal.
- Pelletier, Pol. 1976. « Marcelle II ». In *La nef des sorcières*, collectif. Montréal : Quinze.
- Robin, Régine. 1993. *La Québécoise* (roman). Montréal : XYZ et Typo.
- _____. 1999. *L'immense fatigue des pierres* (biofictions). Coll. « Romanichels poche ». Montréal : XYZ.
- Roy, Gabrielle. 1966. *La route d'Altamont* (roman). Coll. « L'arbre ». Montréal : Hurtubise HMH.

Critique immédiate

- Bordeleau, Francine. 1998. « Ying Chen : la dame de Shanghai ». *Lettres québécoises*, n°89 (printemps), p. 9-10.
- Campion, Blandine. 1998. « Les mots pour le dire ». *Spirale*, n° 161 (juillet-août), p. 20.
- Chartrand, Robert. 1998. « Variations sur le thème de l'exil ». *Lettres québécoises*, n° 89 (printemps), p. 11-13.

- Dubois, Christian, et Christian Hommel. 1999. « Vers une définition du texte migrant : l'exemple de Ying Chen ». *Tangence*, n° 59 (janvier), p. 38-48.
- Green, Mary Jean. 2001. « New Narratives of Identity in a Multicultural Quebec ». Chap. in *Women and Narrative Identity : Rewriting the Quebec National Text*, p. 135-154. Montréal et Kingston : McGill-Queen's UP.
- Joubert, Lucie. 1992-1993. « Le lotus transparent ». *Spirale*, n° 120 (décembre-janvier), p. 16.
- Lequin, Lucie. 1995. « D'exil et d'écriture ». In *Le roman québécois au féminin (1980-1995)*, sous la dir. de Gabrielle Pascal, p. 23-31. Montréal : Tryptique.
- _____. 2001. « The Legacy of Words : Mothers as Agents of Cultural Subterfuge and Subversion ». In *Doing Gender : Franco-Canadian Women Writers of the 1990's*, sous la dir. de Paula Ruth Gilbert et Roseanna L. Dufault, p. 203-216. Cranbury (É.-U.) ; Londres (Ang.) ; Mississauga (Can.) : Associated UP.
- _____. 2002. « Marie-Célie Agnant : une écriture de la mémoire et du silence ». In *Reconfigurations : Canadian Literatures and Postcolonial Identities/Littératures canadiennes et identités postcoloniales*, sous la dir. de Marc Maufort et Franca Bellarsi, p. 21-32. Coll. « New Comparative Poetics/Nouvelle poétique comparatiste ». Bruxelles : Presses Interuniversitaires Européennes.
- Mata, Carmen. 2001. « Le moi femme/Le nous histoire : voix et vies dans l'œuvre de Marie-Célie Agnant ». *Revue des Lettres et de Traduction*, no 7, p. 361-374.
- McLane-Iles, Betty. 1997. « Memory and Exile in the Writings of Ying Chen ». In *Women by Women : The Treatment of Female Characters by Women Writers of Fiction in Quebec since 1980*, sous la dir. de Roseanna Lewis Dufault, p. 221-229. Cranbury (É.-U.) ; Londres (Ang.) ; Mississauga (Can.) : Associated UP.

Théories et critique féministes

- Accad, Évelyne. 1978. *Veil of Shame : The Role of Women in the Contemporary Fiction of North Africa and the Arab World*. Coll. « English Series ». Sherbrooke : Naaman.
- _____. 1993. *Des femmes, des hommes et la guerre. Fiction et réalité au Proche-Orient*. Coll. « Femmes et changements ». Paris : Côté-femmes.

-
- Bauer Maglin, Nan. 1980. « "Don't never forget the bridge that you crossed on" : The Literature of Matrilineage ». In *The Lost Tradition : Mothers and Daughters in Literature*, sous la dir de Cathy N. Davidson et E.M. Broner, p. 257-267. New York : Frederick Ungar.
- Benjamin, Jessica. 1992. *Les liens de l'amour*. Trad. de l'anglais par Madeleine Rivière. Paris : Métailié.
- Beauvoir, Simone de. 1976. « La mère ». Chap. in *L'expérience vécue*. t. 2 de *Le deuxième sexe*, p. 330-391. Coll. « Folio/essais ». Paris : Gallimard.
- Boisclair, Isabelle. 2002. « "À ma petite-fille". Quand les grands-mères accèdent à l'écriture publique : Lise Payette, Lise Gauvin et Pauline Julien ». In *La parole mémorielle des femmes*, sous la dir. de Lucie Hotte et Linda Cardinal, p. 171-187. Montréal : Remue-ménage.
- Brown-Guillory, Elizabeth (dir.). 1996. *Women of Color : Mother-Daughter Relationships in 20th-Century Literature*. Austin : University of Texas Press.
- Butler-Evans, Elliott. 1989. « Introduction ». Chap. in *Race, Gender, and Desire : Narrative Strategies in the Fiction of Toni Cade Bambara, Toni Morrison and Alice Walker*, p. 3-17. Philadelphia : Temple UP.
- Chodorow, Nancy. 1978. *The Reproduction of Mothering : Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley : University of California Press.
- Collin, Françoise. 1999. « Le champ symbolique. Écriture et critique littéraire ». Chap. in *Je partirais d'un mot : le champ symbolique*, p. 17-28. Coll. « Textes-femmes ». France : Fus Art.
- Collins, Patricia Hills. 1990. *Black Feminist Thought : Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Londres : Harper Collins Academic.
- Condé, Maryse. 1979. *La parole des femmes. Essai sur des romancières des Antilles de langue française*. Paris : L'Harmattan.
- Couchard, Françoise. 1991. *Emprise et violence maternelles. Étude d'anthropologie psychanalytique*. Paris : Dunod.
- Daly, Brenda O, et Maureen T. Reddy (dir.). 1991. *Narrating Mothers : Theorizing Maternal Subjectivities*. Knoxville : University of Tennessee Press.
- Daly, Mary. 1978. *Gyn/Ecology : The Metaethics of Radical Feminism*. Boston : Beacon Press.
- Davidson, Cathy N., et E.M. Broner (dir.). 1980. *The Lost Tradition : Mothers and Daughters in Literature*. New York : Frederick Ungar.
- Davies, Carol Boyce, et Elaine Savory Fido (dir.). 1990. *Out of the Kumbla : Caribbean Women and Literature*. Trenton (É.-U.) : Africa World Press.

- Davies, Carol Boyce. 1994. *Black Women, Writing and Identity : Migrations of the Subject*. Londres et New York : Routledge.
- Elisseeff, Danielle. 1988. *La femme au temps des empereurs de Chine*. Coll. « Le livre de poche ». Paris : Stock et Laurence Pernoud.
- Flax, Jane. 1978. « The Conflict between Nurturance and Autonomy in Mother/Daughter Relationships and within Feminism ». *Feminist Studies*, vol. 4, n° 2 (juin), p. 171-189.
- Garner, Shirley N., Claire Kahane et Madelon Sprengnther (dir.). 1985. *The (M)other Tongue : Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretation*. Ithaca : Cornell UP.
- Gilligan, Carol. 1986. *Une si grande différence*. Trad. de l'anglais par Annie Kwiatek. Paris : Flammarion.
- Guillaumin, Colette. 1992. *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*. Paris : Côté-femmes.
- Herman, Judith, et Helen Block Lewis. 1986. « Anger in the Mother/Daughter Relationship ». In *The Psychology of Today's Woman : New Psychoanalytic Visions*, sous la dir. de Toni Bernay et Dorothy W. Cantor, p. 139-163. Hillsdale : Analytic Press.
- Hirsch, Marianne. 1981. « Mothers and Daughters », *Signs*, vol. 7, n° 1 (automne), p. 200-222.
- _____. 1989. *The Mother/Daughter Plot : Narrative, Psychoanalysis, Feminism*. Bloomington et Indianapolis : University of Indiana Press.
- Hooks, Bell. 1984. *Feminist Theory : From Margin to Center*. Boston : South End Press.
- Huston, Nancy. 1985. « The Matrix of War : Mothers and Heroes ». In *The Female Body in Western Culture : Contemporary Perspectives*, sous la dir. de Susan Rubin Suleiman, p. 119-136. Cambridge : Harvard UP.
- _____. 1990. *Journal de la création*. Coll. « Libre à elles ». Paris : Seuil.
- Irigaray, Luce. 1977. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris : Minuit.
- _____. 1979. *Et l'une ne bouge pas sans l'autre*. Paris : Minuit.
- _____. 1981. *Le corps-à-corps avec la mère*. Montréal : Pleine lune.
- _____. 1985. « Misère de la psychanalyse : de quelques considérations trop actuelles ». Chap. in *Parler n'est jamais neutre*, p. 253-279. Paris : Minuit.
- _____. 1987. *Sexes et parentés*. Paris : Minuit.
- _____. 1989. « Le mystère oublié des généalogies féminines ». Chap. in *Le temps de la différence*, p. 101-123. Coll. « Livre de poche ». Paris : Grasset.
- _____. 1990. *Je, tu, nous : pour une culture de la différence*, p. 45-61. Paris : Grasset.

-
- Kazuko, Ono. 1989. *Chinese Women in a Century of Revolution, 1850-1950*. Stanford (É.-U.) : Stanford UP.
- Kerns, Virginia. 1983. *Women and the Ancestors : Black Carib Kinship and Ritual*. Urbana, Chicago et Londres : University of Illinois Press.
- Lacoste-Dujardin, Camille. 1996. *Des mères contre les femmes*. Paris : La découverte.
- Lamar, Celita. 1997. « Resetting the Margins : Abla Farhoud's Dramatization of the Female Immigrant Experience in Quebec ». In *Women by Women : The Treatment of Female Characters by Women Writers of Fiction in Quebec since 1980*, sous la dir. de Roseanna Lewis Dufault, p. 136-146. Cranbury (É.-U.) ; Londres (Ang.) ; Mississauga (Can.) : Associated UP.
- Lanser, Susan. 1992. *Fictions of Authority : Women Writers and Narrative Voice*. Ithaca : Cornell UP.
- Le Clézio, Monique. 1981. « Mother and Motherhood : The Quest for Origins ». *Stanford French Review*, n° 5 (hiver), p. 381-389.
- Lorde, Audre. 1984. « Age, Race, Class, and Sex : Women Redefining Difference ». Chap. in *Sister Outsider*, p. 114-123. Freedom (É.-U.) : Crossing Press Feminist Series.
- McDowell, Deborah E. 1985. « New Directions for Black Feminist Criticism ». In *Feminist Criticism : Essays on Women Literature and Theory*, sous la dir. de Elaine Showalter, p. 186-199. New York : Pantheon Books.
- Olivier, Christiane. 1980. *Les enfants de Jocaste. L'empreinte de la mère*. Coll. « Femme ». Paris : Denoël/Gonthier.
- Rich, Adrienne. 1980. *Naître d'une femme. La maternité en tant qu'expérience et institution*. Trad. de l'anglais par Jeanne Faure-Cousin. Coll. « Femme ». Paris : Denoël/Gonthier.
- Rinne, Suzanne, et Joëlle Vitiello (dir.). 1997. *Elles écrivent des Antilles (Haïti, Guadeloupe, Martinique)*. Paris : l'Harmattan.
- Rosinsky, Natalie M. 1980. « Mothers and Daughters : Another Minority Group ». In *The Lost Tradition : Mothers and Daughters in Literature*, sous la dir de Cathy N. Davidson et E.M. Broner, p. 280-290. New York : Frederick Ungar.
- Rouch, Hélène. 1987. « Le placenta comme tiers ». *Langages*, n° 85 (mars), p. 71-79.
- Ruddick, Sara. 1989. *Maternal Thinking : Toward a Politics of Peace*. New York : Ballantine.
- Saint-Martin, Lori. 1994. « Le métaféminisme et la nouvelle prose féminine au Québec ». In t. 2 de *L'Autre lecture : la critique au féminin et les textes québécois*, sous la dir. de Lori Saint-Martin, p. 161-170. Coll. « Documents ». Montréal : XYZ.

- _____. 1995a. « Ta mère est dans tes os : Fae Myenne Ng et Amy Tan, ou le passage des savoirs entre la Chine et l'Amérique ». *Études littéraires*, vol. 28, n° 2, p. 67-79.
- _____. 1995b. « Structures maternelles, structures textuelles chez Gabrielle Roy ». In *Portes de communication : études discursives et stylistiques de l'œuvre de Gabrielle Roy*, sous la dir. de Estelle Dansereau et Claude Romney, p. 27-46. Québec : Presses de l'Université Laval.
- _____. 1998. « Voix/voies de femme : Gabrielle Roy et le problème de l'autorité discursive ». In *Féminisme et forme littéraire : lectures au féminin de l'œuvre de Gabrielle Roy*, sous la dir. de Lori Saint-Martin, p. 71-97. Montréal : Les cahiers de l'IREF.
- _____. 1999. *Le nom de la mère. Mères, filles et écriture dans la littérature québécoise au féminin*. Coll. « Essais critiques ». Québec : Nota bene.
- Segarra, Marta. 1997. *Leur pesant de poudre. Romancières francophones du Maghreb*. Paris : L'Harmattan.
- Silvera, Makeda (dir.). 1995. *The Other Woman : Women of Colour in Contemporary Literature*. Toronto : Sister Vision Press.
- Sinn, Elizabeth. 1994. « Chinese Patriarchy and the Protection of Women in 19th-Century Hong Kong ». In *Women and Chinese Patriarchy : Submission, Servitude and Escape*, p. 141-170. Londres : Zed Books.
- Sirard, Pascale. « Le corps sacrifié ». *Spirale*, n° 147 (mars-avril), p. 5.
- Smart, Patricia. 1988. *Écrire dans la maison du père. L'émergence du féminin dans la tradition littéraire du Québec*. Montréal : Québec/Amérique.
- Smith, Barbara. 1985. « Toward a Black Feminist Criticism ». In *Feminist Criticism : Essays on Women Literature and Theory*, sous la dir. de Elaine Showalter, p. 168-185. New York : Pantheon Books.
- Stevens, Christa. 1998. « Entre fatalité et contestation : la littérature des femmes ». In *Le roman francophone actuel en Algérie et aux Antilles*, comp. par D. de Ruyter-Tognotti et M. van Strien-Chardonneau, p. 149-161. Amsterdam, Atlanta (É.-U.) : Rodopi.
- Thakur, Ravni. 1997. *Rewriting Gender : Reading Contemporary Chinese Women*. Londres : Zed Books.
- Thurer, Shari L. 1994. *The Myths of Motherhood : How Culture Reinvents the Good Mother*. New York : Penguin.
- Verschuur-Basse, Denyse. 1993. *Paroles de femmes chinoises. La famille autrement*. Paris : L'Harmattan.

Exil et écriture

-
- Broe, Mary Lynn, et Angela Ingram (dir.). 1989. *Women's Writing in Exile*. Chapel Hill : University of North Carolina Press.
- Chen, Ying. 1995b. « La charge ». *Liberté*, n°221 (octobre), p. 59-65.
- Gauthier, Louise. 1997. *La mémoire sans frontières. Émile Ollivier, Naïm Kattan et les écrivains migrants au Québec*. Coll. « Culture et société ». Québec : Presses de l'Université Laval ; Sainte-Foy : Institut québécois de recherche sur la culture [IQRC].
- Goellnicht, Donald C. 1991. « Father Land and/or Mother Tongue : The Divided Female Subject in Kogawa's *Obasan* and Hong Kingston's *The Woman Warrior* ». In *Redefining Autobiography in Twentieth-Century Women's Fiction : An Essay Collection*, sous la dir. de Janice Morgan, Colette T. Hall et Carol L. Snyder, p. 119-134. New York : Garland.
- Grinberg, Leon et Rebeca Grinberg. 1989. *Psychoanalytic Perspectives on Migration and Exile*. Trad. de l'espagnol par Nancy Festinger. New Haven et Londres : Yale UP.
- Harel, Simon. 1992a. « L'exil dans la langue maternelle : l'expérience du bannissement ». *Québec Studies*, n°14 (printemps-été), p. 23-30.
- _____. 1992b. « La parole orpheline de l'écrivain migrant ». In *Montréal imaginaire : ville et littérature*, sous la dir. de Pierre Nepveu et Gilles Marcotte, p. 373-419. Montréal : Fides.
- _____. 1999. *Le voleur de parcours. Identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine*. Coll. « Documents ». Montréal : XYZ.
- Jonassaint, Jean. 1996. « Migration et études littéraires. Essai de théorisation d'un problème ancien aux contours nouveaux ». *Revue d'études canadiennes/Journal of Canadian Studies*, vol. 31, n° 3 (automne), p. 9-20.
- Kristeva, Julia. 1991. *Étrangers à nous-mêmes*. Coll. « Folio/essais ». Paris : Gallimard.
- Lequin, Lucie. 1994. « L'épreuve de l'exil et la traversée des frontières : des voix de femmes ». In t. 2 de *L'Autre lecture : la critique au féminin et les textes québécois*, sous la dir. de Lori Saint-Martin, p. 137-147. Coll. « Documents ». Montréal : XYZ.
- _____. 2000. « À la croisée des chemins ». In *Trajectoires au féminin dans la littérature québécoise (1960-1990)*, sous la dir. de Lucie Joubert, p. 107-117. Coll. « Littérature (s) ». Québec : Nota bene.
- Lequin, Lucie et Mair Verthuy. 1992. « Répertoire de l'écriture des femmes migrantes au Québec, 1960-1991 ». *Documentation sur la recherche féministe/Resources for Feminist Research*, vol. 21, n° 3-4 (automne-hiver), p. 86-94.

- _____. 1996a. « Mutli-culture, multi-écriture : la migrance de part et d'autre ». In *Multi-culture, multi-écriture. La voix migrante au féminin en France et au Canada : Actes du colloque Écriture des femmes migrantes en français au Canada et en France* (Montréal, mai 1994), sous la dir. de Lucie Lequin et Mair Verthuy, p. 1-12.
- _____. (dir.). 1996b. *Multi-culture, multi-écriture. La voix migrante au féminin en France et au Canada : Actes du colloque Écriture des femmes migrantes en français au Canada et en France* (Montréal, mai 1994). Coll. « Critiques littéraires ». Paris et Montréal : l'Harmattan.
- Lesueur, Geta. 1986. « The Afro-American and the Afro-Caribbean Female Bildungsroman ». *Black Scholar*, no 17 (mars-avril), p. 26-33.
- Moisan, Clément, et Renate Hildebrand. 2001. *Ces étrangers du dedans. Une histoire de l'écriture migrante au Québec (1937-1997)*. Coll. « Études ». Québec : Nota bene.
- Peepre, Mari. 1998. « Resistance and the Demon Mother in Diaspora Literature : Sky Lee and Denise Chong Speak Back to the Mother/land ». *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, n° 18 (automne), p. 79-92.
- Verduyn, Christl. 1992a. « La voix féminine de l'altérité québécoise ». In *Mélanges de littérature canadienne-française et québécoise offerts à Réjean Robidoux*, sous la dir. de Yolande Grisé et Robert Major, p. 379-390. Ottawa : Presses de l'Université d'Ottawa.
- _____. 1992b. « Nouvelles voix/voies ». *Québec Studies*, n° 14 (printemps-été), p. 41-48.
- _____. 1996a. « Perspectives critiques dans des productions littéraires migrantes au féminin, au Québec et au Canada ». *Revue d'études canadiennes/Journal of Canadian Studies*, vol. 31, n° 3 (automne), p. 78-86.
- _____. 1996b. « Écriture et migration au féminin au Québec : de mère en fille ». In *Multi-culture, multi-écriture. La voix migrante au féminin en France et au Canada : Actes du colloque Écriture des femmes migrantes en français au Canada et en France* (Montréal, mai 1994), sous la dir. de Lucie Lequin et Mair Verthuy. Coll. « Critiques littéraires ». Paris et Montréal : l'Harmattan.
- Vive Versa : Écrire la différence*. 1985. Vol. 2, n° 3.

Grand-parentalité

- Battistelli, Piergiorgio et Alessandra Farneti. 1991. « Grandchildren's Images of their Grandparents : A Psychodynamic Perspective ». In *The Psychology of Grandparenthood : An International Perspective*, sous la dir. de Peter K. Smith, p. 143-155. Londres et New York : Routledge.

- Bengston, Vern L. 1985. « Diversity and Symbolism in Grandparental Roles ». In *Grandparenthood*, sous la dir. de Vern L. Bengston et Joan F. Robertson, p. 11-25. Beverly Hills, New Delhi, Londres : Sage.
- Bouchet, Sylvie. 1992. *De mère à grand-mère. Approche psychanalytique d'une identité nouvelle*. Coll. « Païdos ». Paris : Bayard.
- Cériote, Maryse. 1993. « Des grands-parents aux Antilles ». In *Quand les grands-parents s'en mêlent*, sous la dir. de Brigitte Camdessus, p. 177-182. Coll. « Le monde de la famille ». Paris : ESF.
- Charpentier, Michèle. 1995. *Condition féminine et vieillissement*. Montréal : Remue-ménage.
- Ducasse, Marie. 1993. « "Ma mère-grand, que vous avez de longues oreilles !" Mais avez-vous quelque chose à me dire ? ». In *Quand les grands-parents s'en mêlent*, sous la dir. de Brigitte Camdessus, p. 143-165. Coll. « Le monde de la famille ». Paris : ESF.
- Fédida, Pierre. 1980. « L'arrière-mère et le destin de la féminité ». *Psychanalyse à l'université*, t.5, n° 18, p. 195-212.
- Hagestad, Gunhild O. 1985. « Continuity and Connectedness ». In *Grandparenthood*, sous la dir. de Vern L. Bengston et Joan F. Robertson, p. 31-48. Beverly Hills, New Delhi, Londres : Sage.
- Jones, Ernest. 1997. « Le fantasme du renversement de l'ordre des générations ». Chap. in *Théorie et pratique de la psychanalyse*, p. 372-377. Trad. de l'anglais par Annette Stronck. Coll. « Désir ». Paris : Payot et Rivages.
- Mijolla, Alain de. 2000. « Les grands-parents dans la préhistoire du complexe d'Œdipe ». In *Histoire(s) de grands-parents*, sous la dir. de Sylvain Bouyer, Marie-Claude Mietkiewicz et Benoît Schneider, p. 109-115. Coll. « Espaces théoriques ». Paris : L'Harmattan.
- Musatti, Tullia. 2000. « Les grands-mères et la garde du petit-enfant : aspects culturels, relationnels et affectifs ». In *Histoire(s) de grands-parents*, sous la dir. de Sylvain Bouyer, Marie-Claude Mietkiewicz et Benoît Schneider, p. 43-54. Coll. « Espaces théoriques ». Paris : L'Harmattan.
- Smith, Peter K. « Introduction : The Study of Grandparenthood ». In *The Psychology of Grandparenthood : An International Perspective*, sous la dir. de Peter K. Smith, p. 1-16. Londres et New York : Routledge.
- Tort, Michel. 1986. « L'argument généalogique ». In *Généalogie et transmission*, sous la dir. de Jean Guyotat et Pierre Fédida, p. 89-105. Coll. « Psychiatrie-Psychanalyse ». Paris : G.R.E.U.P.P.

Autres écrits théoriques

-
- Freud, Sigmund. 1969. « Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes ». Chap. in *La vie sexuelle*, p. 123-132. Trad. de l'allemand par Denise Berger et Jean Laplanche. Paris : PUF.
- _____. 1969. « Sur la sexualité féminine ». Chap. in *La vie sexuelle*, p. 139-155. Trad. de l'allemand par Denise Berger et Jean Laplanche. Paris : PUF.
- _____. 1973. « Le roman familial des névrosés ». Chap. in *Névrose, psychose et perversion*, p. 157-160. Trad. de l'allemand par Jean Laplanche. Paris : PUF.
- _____. 1984. « La féminité ». Chap. in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, p. 150-170. Paris : Gallimard.
- Préjean, Marc. 1994. « Le code des rapports de sexe ». Chap. in *Sexes et pouvoir. La construction sociale du corps et des émotions*, p. 43-59. Montréal : Presses de l'Université de Montréal.
- Robert, Marthe. 1972. *Roman des origines et origines du roman*. Coll. « Tel ». Paris : Gallimard.
- Winnicott, Donald W. 1971. « The Mirror-Role of Mother and Family ». Chap. in *Playing and Reality*, p. 111-118. New York : Basic Books.