Voix plurielles

Volume 2, Numéro 2 : décembre 2005

Kelly-Anne Maddox

« Mon pays, c'est mes enfants et mes petits-enfants » : exils et transcendance dans *Le Bonheur a la queue glissante* d'Abla Farhoud

Citation MLA : Maddox, Kelly-Anne. « « Mon pays, c'est mes enfants et mes petits-enfants » : exils et transcendance dans *Le Bonheur a la queue glissante* d'Abla Farhoud. » *Voix plurielles* 2.2 (décembre 2005).

« Mon pays, c'est mes enfants et mes petits-enfants » : exils et transcendance dans *Le Bonheur a la queue glissante* d'Abla Farhoud

Kelly-Anne Maddox
Thompson Rivers University

Décembre 2005

Introduction

L'identitaire dans ce premier roman de Farhoud est inextricablement liée à l'exil, que ce soit l'exil physique, ou bien, l'exil intérieur. D'une part, l'exil physique se manifeste par la migration, d'abord lorsque le personnage principal, Dounia, quitte son village pour vivre dans celui de son mari, et ensuite lorsqu'elle émigre au Canada. D'autre part, l'exil intérieur provient de la subordination imposée par la culture patriarcale. Nous comptons examiner ces deux formes d'exil, ainsi que les conséquences qui en résultent, telles que la marginalisation, la dépossession linguistique, et le refoulement identitaire. Nous discuterons également des tentatives qu'entreprend Dounia de transcender sa marginalisation en établissant des relations interpersonnelles. Lorsque ces relations se caractérisent par l'amour et l'altruisme, elles se substituent à la patrie et se transforment en véritable lieu d'appartenance, menant le protagoniste vers l'épanouissement et la plénitude identitaires. Par contre, nous verrons également que le manque d'amour, ou bien, l'absence de relations positives, finissent par dévaloriser l'identité de Dounia et par renforcer la marginalisation et l'isolement inhérents à ses exils.

L'exil physique

Selon la définition de Phelps, la migration est un « [...] déplacement d'un lieu vers un autre » (86), un déplacement dont « [l]e motif, le mobile, la raison [...] n'entrent pas [...] en ligne de compte » (86). Or, il existe deux visions principales de la migration dans ce roman. Pour Abdallah, le fils de Dounia, migration veut dire « [...] changer de pays, traverser les océans, aller au bout du monde » (*Le Bonheur a la queue glissante*¹, 45). Par contre, selon Dounia, la migration ne se limite pas au mouvement transnational, car elle peut s'effectuer soit entre pays, soit à l'intérieur d'un pays. Dans les deux cas, ce déplacement oblige Dounia à laisser derrière elle le monde qu'elle connaît, ce qui lui est familier, pour se lancer vers l'inconnu (BQG 44). Lorsqu'elle parle de son déménagement au village de son mari, Dounia souligne le déboussolement infligé par cette

deuxième sorte de migration : « [...] c'est en vivant dans le village de mon mari que j'ai commencé à faire des comparaisons, à voir les différences, à vivre le manque et la nostalgie, à avoir envie d'être ailleurs sans pouvoir y aller, à me sentir étrangère » (BQG 45). Dounia vit son premier exil dans son propre pays et c'est là où elle commence à se voir comme différente vis-à-vis d'autrui. Ce sentiment d'étrangeté est renforcé par sa deuxième migration, celle qui s'effectue dans la traversée d'un pays à l'autre lorsqu'elle quitte son pays natal pour vivre au Canada : « Étrange sentiment, différent de la peine, du chagrin, de la souffrance de tous les jours... » (BQG 54) ; voilà comment Dounia décrit l'expérience de la migration d'un pays à l'autre. L'une des conséquences de la migration, ce sentiment d'étrangeté est vécu non seulement dans le sens de la marginalisation, mais aussi dans le sens de l'incompréhensible, de l'explicable, de l'incertitude, de l'angoisse. La migration, quelle que soit la destination, relève donc de l'exil et d'une problématique de la non-appartenance ; comme le note Lequin, l'exil peut être « [...] lié à une immigration légale ou à un sentiment de non-appartenance à l'intérieur même de son pays » (121).

Face à cette étrangeté, Dounia tente de comprendre la société d'accueil et de s'y intégrer, mais la migration du Liban au Québec s'impose comme un changement tellement radical qu'elle finit par ne plus savoir qui elle est : « [o]n aurait dit que je ne savais plus distinguer le bien du mal, je ne savais plus penser, je ne savais plus prendre de décision, je ne savais plus rien. J'avais oublié jusqu'à mon nom... » (BQG 72) et encore : « [...] je croyais que tout était différent ici, que ce qui avait été bon, là-bas, pour mes cinq enfants ne le serait plus pour ma dernière du fait qu'elle était née ici » (BQG 72). La migration implique ainsi des questions d'ordre éthique, car elle aboutit à un brouillage des valeurs du pays d'origine et celles du nouveau pays ; tiraillée entre la nécessité de s'adapter et le désir de garder l'identité de sa propre culture, Dounia finit par remettre en question ses propres valeurs : « [l]'exil oblige chacun à re-penser, en surface et en profondeur son identité, son ethnicité et sa culture d'origine parce qu'il y a dérangement des certitudes et rencontre avec une nouvelle culture et de nouvelles valeurs » (Lequin 121). La migration devient une source de confusion entre ce que Dounia doit faire et ne doit pas faire, entre la personne qu'elle était au Liban et celle qu'elle est au Canada, et cette migration atteint au plus profond de l'identité de la migrante puisqu'elle touche à son engagement moral, un engagement qui, selon Taylor, sert de cadre identitaire (46).

La perte multiple (du patrie, de la langue, des valeurs) subie lors de la migration entraîne une crise d'identité,² évidente ici dans la dérive identitaire, dérive qui, selon L'Héroult, se constitue de l'hétérogénéité, des déplacements physiques et imaginaires (68), de la dissociation de l'identité et du territoire (66), de l'éclatement (102), ainsi que d'une « [...] pluralité des appartenances [...] » (75). Complètement déracinée, Dounia pense et définit son identité vis-à-vis de l'éclatement et de la dissociation territoriale dont parle L'Héroult. Lorsqu'elle retourne vivre au Liban après avoir vécu plusieurs années au Canada, Dounia n'arrive pas à s'intégrer à la société de son propre pays et elle y est vue comme étrangère bien qu'elle parle la langue du pays : « [l]a langue n'était plus un obstacle et pourtant, très vite, je me suis aperçue que je n'avais pas d'affinités avec les gens qui parlaient ma langue » (BQG 115) et elle se demande : « [a]vais-je donc tant changé ou bien ai-je toujours été rébarbative à tant de décorum ? J'étais étonnée de me sentir si étrangère. » (BQG 115). Ironiquement, la migration en sens inverse fait de Dounia une étrangère, une exilée chez elle, et par le mouvement de la migration, Dounia « est partout considérée comme autre, comme étrangère

[...] (den Toonder 116). Dounia explique sa condition de déracinée lorsqu'elle remarque : « [a]u Liban, on nous appelait 'les Américains' ; au Canada, les premières années, on nous appelait 'les Syriens' [...] (BQG 115). Ainsi, n'appartenant pas tout à fait à la culture québécoise, Dounia se rend vite compte qu'elle n'appartient plus tout à fait à la culture libanaise. Comme le souligne Kristeva, puisque l'étranger est constamment à la dérive et sans repères, l'enracinement lui devient impossible (1988, 17-18), et elle remarque aussi que « [t]oujours ailleurs, l'étranger n'est de nulle part » (21). Voilà donc la condition de Dounia : située dans l'entre-deux, son identité appartient à la fois partout et nulle part, d'autant plus que son nom veut dire « univers » en arabe (BQG 99).

Chez Farhoud, la marginalisation compte parmi les conséquences les plus graves de l'exil physique, dans la mesure où elle contribue à l'exclusion des migrants. Bien que Dounia doive faire de son mieux pour s'assimiler, elle finit par rester en marge de la société d'accueil ; elle note : « [...] il est impossible de se dissimuler quand on est amoureux, enceinte ou monté sur un chameau... Avec l'expérience, j'ajouterais : étranger. Quoi qu'il fasse l'étranger attire les regards. Plus il essaie de se fondre dans la foule, plus il se sent remarqué, comme une femme enceinte qui voudrait cacher son ventre » (BQG 131). La migration, que ce soit le mouvement entre villages ou entre pays, souligne les différences entre Dounia et les indigènes (BQG 45) et ces différences culturelles la désignent comme étrangère et finissent par la marginaliser. L'identité de cette migrante est ainsi définie par le regard de l'autre car « [l]es immigrants ont pour ainsi dire incorporé le regard que le monde extérieur jette sur eux et la qualification d'être autre colle à eux comme une seconde peau » (den Toonder 108).

Par ailleurs, la marginalisation s'aggrave encore plus sur le plan linguistique, car Dounia ne parle que l'arabe, et ce très rarement. Puisqu'« [u]n moi n'existe qu'à l'intérieur [...] des 'réseaux d'interlocution' » (Taylor 57) et toute définition de l'identité s'établit au sein de la communication entre soi et l'autre, la dépossession linguistique présente une entrave sérieuse aux relations interpersonnelles. Les difficultés qui commencent dès que Dounia quitte son pays au bord d'un bateau où elle ne comprend pas « [...] un mot d'aucune langue qui se parl[e] [...] » (BQG 56), se perpétuent lors de son arrivée au Québec. Cette dépossession linguistique devient particulièrement évidente chez les Archambault, une famille qui accueille Dounia et sa famille :

[s]i au moins j'avais pu leur parler... J'arrivais à leur dire bonjour, je savais ce mot-là au moins [...]. Ils voyaient bien que je n'étais pas muette, mais moi, j'aurais aimé être vraiment muette et sourde et aveugle. Ç'aurait été plus facile puisqu'il fallait que je fasse comme si je l'étais. (BQG 76-77)

La dépossession linguistique fonctionne comme une barrière, empêchant la communication ainsi que l'établissement de liens profonds et signifiants entre personnes. Mais, ce qui est encore plus grave, la dépossession linguistique amène Dounia à souhaiter qu'elle ne peut même pas parler. Elle est ainsi enfermée dans un silence total et débilisant, comme en témoigne Kristeva lorsqu'elle écrit à propos des migrants : « [...] entre deux langues, votre élément est-il le silence » (27-28). L'écart entre Dounia et la société québécoise se creuse de plus en plus parce qu'elle ne parle pas la langue du pays ; en se promenant un jour avec une de ses filles, elle rougit lorsqu'elle se rend compte qu'elle ne saurait répondre si quelqu'un l'arrêtait pour lui poser une question :

[j]e sais maintenant que cela n'aurait pas été très grave, que personne ne m'aurait insultée ou ri de moi, que ma petite fille aurait pu répondre à ma place, elle savait très bien parler le français, mais pendant que je marchais seule avec ma petite fille qui parlait déjà mieux que moi, j'ai senti tout d'un coup que je n'avais rien à voir avec tout ce qui m'entourait, que sans mon mari et mes enfants, j'étais nue, toute nue. » (BQG 131)

Dounia est incapable de s'assimiler à la société et elle est « [...] tenu[e] à l'écart » (Kristeva 1988, 34). Elle ressent une séparation profonde d'avec son pays d'adoption et cette séparation provient directement d'une dépossession linguistique qui a pour résultat que Dounia se sent toujours « [...] déplacée dans une langue étrangère » (BQG 101). La langue représente une obstacle que Dounia ne saurait surmonter ; ainsi donc, elle reste dépendante d'autrui et ne saurait s'extraire de sa situation d'étrangère et de marginalisée.

L'exil intérieur

La problématique de l'exil se complique chez Farhoud car, pour Dounia, l'exil n'est pas seulement un résultat de la migration ; chez cette femme soumise, l'exil le plus grave et le plus profond est un exil intérieur qui provient de la culture patriarcale. Les origines de cet exil intérieur remontent à une formation identitaire commencée dès la naissance et la vieillesse devient pour Dounia un moment privilégié pour réfléchir à sa vie et pour tracer le chemin de son identité. Notant qu'« [a]vec les années, [elle] avai[t] tout perdu, même [sa] volonté » (BQG 69), Dounia tente de reconstituer le chemin identitaire qui a mené à la perte progressive de son identité authentique : « [p]etite, j'étais forte, prompte à agir [...]. Puis, sans que je sache pourquoi, à mesure que je vieillissais, je devenais de plus en plus faible. Ma force est disparue [...] » (BQG 139). Dounia constate qu'au cours de sa vie elle est devenue en quelque sorte différente ; ayant subi une dégradation identitaire, elle comprend, effectivement, qu'on lui a ôté son identité authentique.

Beauvoir écrit qu'« [o]n ne naît pas femme, on le devient » (II, 13) ; voilà ce que souligne Dounia en se rendant compte que son identité actuelle est le résultat d'un lent apprentissage aux mains de son père : « [...] ce père et toute sa communauté d'hommes, et de femmes aussi, nous ont appris à plier, à nous taire, à ne rien dévoiler, à avoir honte, à tout endurer » (BQG 149). Ce passage du fort au faible relève du paradigme patriarcal selon lequel la femme est faible est l'homme est fort ; selon ce paradigme, c'est la femme qui est soumise et c'est l'homme qui détient le pouvoir, un pouvoir qui lui permet de déterminer l'identité de la femme. De plus, cette opposition patriarcale entre fort et faible se perpétue dans l'opposition entre parole et silence, car en apprenant à la femme la soumission, l'homme lui impose également le silence :

[s]ans même nous en apercevoir, notre muselière grandissait à mesure que nous grandissions... Laisse ton mal dans ton cœur et souffre en silence ; le mal dévoilé n'est que scandale et déshonneur... Toutes les femmes étaient pétries de ces mots et les murmuraient en silence. J'étais l'une d'elles et je le suis encore! (BQG 149-150)

Ayant appris à se taire dès la naissance, la femme ici est réduite au statut d'animal. L'identité de Dounia est ainsi façonnée par cette interdiction d'exprimer ses pensées à haute voix, de s'exprimer et de se dire, et, dans la mesure où la parole est une expression de l'être profond³, le silence imposé à la femme témoigne d'une identité qui, au lieu de s'épanouir et de s'extérioriser, doit être intériorisée et refoulée, voire supprimée.⁴

Remarquons que cette obligation de se taire et ce refoulement de soi se perpétuent dans son mariage : « Salim, mon mari, trônait au bout de la table. Comme d'habitude, il parlait, gesticulait, moi, je ne parlais pas, j'écoutais [...] » (BQG 12). Celui qui possède la parole, c'est-à-dire l'homme, est capable de s'épanouir et de se projeter dans le monde, tandis que la femme se referme sur elle-même : « [l]a parole appartient donc à ceux qui détiennent le pouvoir. Le faible doit se taire » (Oore 477). L'homme se définit donc par sa puissance et sa domination, comme l'indique le symbolisme de « trôner » (Oore 477), et aussi par la parole et le mouvement. À l'encontre de l'homme, la femme doit être silencieuse et immobile ; incapable de participer à la vie et de s'épanouir, son identité reste stagnante. Comme le note Beauvoir, la femme est vouée à l'immanence, alors que l'homme participe à la transcendance (I, 31) ; ainsi, la femme « [...] doit rester immobile et muet[te] pendant que les autres autour parlent, bougent et font ce qu'ils veulent... » (BQG 62). De plus, notons que Dounia doit se taire et s'éclipser devant Salim alors que lui, il s'approprie la parole de Dounia pour parler à sa place : « [l]e pire, c'est quand je veux raconter une histoire que je connais bien, que j'ai vécue. Quand Salim est là, il reprend l'histoire du début » (BQG 15). D'une part, l'homme réprime la parole de la femme, et d'autre part, il s'empare de cette parole pour la réclamer comme sienne. La parole de la femme n'est pas uniquement supprimée par l'homme, mais elle est usurpée par lui, et ces actions de l'homme servent encore une fois à définir la femme comme autre. Face à son mari, Dounia n'a aucune importance et elle devient insignifiante ; elle ne peut plus s'exprimer et elle finit par remettre en question sa valeur en tant qu'être humain : « [j]e me demande à quoi je sers. Les discussions tournent vite en querelles. [...] Dès que mes opinions diffèrent des siennes, il se fâche, élève la voix, et moi, je me tais » (BQG 61).

Dans le cadre de cette relation, l'identité de la femme lui est imposée du dehors, c'est-à-dire, par l'homme individuel et par la culture patriarcale en général (Beauvoir, II, 53). De cette façon, la suppression de la parole de Dounia équivaut à une suppression de son identité authentique : « [e]t moi, assise dans ma chaise berçante, je rumine plus que je ne croasse... [...] Si j'arrêtais un jour de ruminer, je pourrais commencer à être ce que je suis et n'aurais plus peur de parler... » (BQG 119). Selon Taylor la parole et l'identité sont inextricablement liées, et il souligne que l'être définit son identité en l'articulant : « [e]n réalisant ma nature, j'ai à la définir en ce sens que je dois lui donner une formulation ; mais il s'agit aussi d'une définition en un sens plus fort : en réalisant cette formulation, je donne aussi une forme définitive à ma vie » (470). En extériorisant sa parole, Dounia pourrait se libérer et franchir la barrière de silence entre son moi et le monde. Pourtant, elle se tait, s'enfermant dans le silence, et elle souffre ainsi d'« [...] une incapacité fondamentale d'exprimer ses sentiments et ses désirs [...] » (Green 149)⁵. Dounia choisit de ne plus parler du tout (BQG 15) et elle finit par intérioriser toute expression de sa vraie identité, une identité qui n'a jamais « [...] atteint [s]a juste dimension [...] » (BQG 141). Son identité reste donc fragmentée et témoigne de son exil intérieur puisqu'elle consiste en une disjonction entre le moi qu'elle projette au monde et le vrai moi qu'elle garde à l'intérieur. Ce moi intérieur demeure refoulé et caché en

dessous du silence, et c'est un moi que Dounia ne retrouve qu'en mémoire, un moi fragile, cet « [...] enfant qu'elle a] été et qui revient parfois [l]'habiter l'espace de quelques heures » (BQG 152).

Vers la transcendance

D'après Taylor, les relations interpersonnelles jouent un rôle indispensable dans la formation de l'identité ; il note qu' : « [...] on ne peut pas être un moi par soi-même » (57), et qu'« [o]n n'est un moi que parmi d'autres 'moi'. On ne peut jamais décrire un moi sans se référer à ceux qui l'entourent » (55). Dounia considère les relations interpersonnelles comme une possibilité de reconstituer le cadre identitaire perdu lors de la migration, et cette reconstitution lui permet d'aborder une tentative de transcender son isolement vis-à-vis d'autrui, le silence et la non-communication ainsi que la soumission patriarcale. Notons que la seule chose qui retient Dounia à vie, lui permettant de survivre aux effets nuisibles de l'exil, est son rapport avec autrui, et surtout avec ses enfants et petits-enfants ; il s'agit pour la vieille migrante du « [...] projet de fonder un lieu par la création d'une communauté » (Green 150)⁶. Dounia se dédie complètement à sa famille (BQG 65), s'occupant du bonheur de ses enfants avant le sien (BQG 65) ; elle trouve une affirmation identitaire au sein de sa famille car son rôle en tant que mère et sa responsabilité envers autrui lui servent de valorisation de son moi. Pour Dounia, la famille transcende la notion de patrie, ainsi que le dérive identitaire et le sentiment de non-appartenance puisque ce sont les relations interpersonnelles qui représentent son véritable lieu d'appartenance : « [m]on pays, c'est mes enfants et mes petits-enfants [...] » (BQG 22) et : « [p]our moi, ici ou là-bas, c'est pareil. Si mes enfants habitaient là-bas, j'habiterais là-bas, puisqu'ils sont ici, c'est ici que je suis » (BQG 38).

Dounia exprime son amour et établit une relation avec sa famille à travers la préparation de la nourriture, car, comme le note Kristeva, l'étranger dépossédé de sa langue s'exprime par les actions (1988, 28). Dounia remplace ses mots par l'action de faire à manger pour sa famille (BQG 14) : elle se demande « [q]u'est-ce qui est arrivé pour que mes mots se transforment en grains de blé, de riz, en feuilles de vigne et en feuilles de chou ? » (BQG 16), et elle remarque aussi que : « [d]epuis plus de cinquante ans je fais à manger tous les jours et, chaque fois, c'est différent. J'améliore les plats, j'invente de nouvelles recettes, de nouvelles façons de procéder, parfois. Je me demande s'il y a autant de différence dans les mots » (BQG 14). Comme le note Green, la préparation de la nourriture et l'acte de donner à manger aux autres remplacent la communication verbale, et transcendent l'écart linguistique entre Dounia et sa famille : « [l]imitée par son incapacité de parler français, la mère a appris il y a longtemps à mettre sa créativité et son amour dans la nourriture qu'elle prépare pour sa famille [...] » (150)⁷. Véritable don de soi, la nourriture devient, en l'absence de paroles, une source féconde d'une expression identitaire et constitue aussi un lien fondamental avec autrui⁸, lien ancré dans l'amour et la générosité : « [m]es 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 » (BQG 15) et : « [j]e ne pouvais pas grand-chose pour eux, mais je pouvais au moins leur donner à manger et laver leurs vêtements » (BQG 32).

L'identité de Dounia est aussi valorisée par l'amour authentique et altruiste que d'autres personnages portent envers elle. Contrairement à la relation entre Dounia et les hommes dans sa vie, comme sa relation avec son mari qui se base autant sur la haine que sur l'amour (BQG 62), et

sa relation avec son père au Liban qui se caractérise par la honte, l'humiliation et l'abandon (BQG 153), les relations entre femmes permettent à Dounia de transcender la soumission patriarcale. La relation que Dounia entretient avec Mme Chevrette, une femme qui travaillait autrefois dans le magasin de Salim pendant leurs premières années au Canada, est ancrée dans l'amitié et la générosité. L'amour que lui témoigne Mme Chevrette, cette femme qui « [...] disait [s]on nom avec tant d'amour et de respect [qu'elle se sentait] une femme exceptionnelle une journée par semaine » (BQG 79), sert à valider Dounia non pas comme femme de Salim ou bien comme mère de ses enfants, mais comme personne indépendante, surtout lorsqu'elle appelle Dounia par son prénom : « [j]amais personne avant elle n'avait accolé madame à mon prénom. De coutume, c'est le nom de famille du mari qui l'emporte, et au Liban on m'appelait aussi Oum Abdallah » (BQG 79). En appelant Dounia par son prénom, Mme Chevrette subvertit la soumission patriarcale ; elle lui donne de la valeur en tant qu'être humain et lui accorde une identité bien propre à elle, une identité justifiée par l'amour, par la tendresse, et par l'altruisme.

De plus, la relation entre Dounia et sa fille Myriam sert d'ancrage identitaire et permet à Dounia de transcender le silence imposé par sa culture, par son mari et aussi par elle-même. Notons que la relation entre mère et fille se transforme en relation entre narratrice et scribe une fois que la fille de Dounia, Myriam, une écrivaine, décide de rédiger la biographie de sa mère (BQG 29). L'écriture et la parole situées dans le cadre de la relation mère-fille constituent une forme privilégiée de la création car elles finissent par valider la parole de Dounia ; comme elle le remarque : « [j]e peux parler autant que je veux, sans peur de me tromper. Avec [Myriam], on dirait que ma langue se délie, que ma poitrine respire mieux. [...] Avec Myriam, on dirait que je suis une autre personne » (BQG 24). Dans sa relation avec son mari Salim, qui ne l'écoute même pas lorsqu'elle veut parler (BQG 21, 61, 118), Dounia n'est pas vue comme personne libre et indépendante ; pour Salim, elle ne mérite même pas qu'il discute avec elle ou qu'il lui montre le moindre geste affectueux (BQG 63). Par contre, Myriam écoute Dounia, elle veut entendre ce que dit sa mère : « [p]our la première fois de ma vie, 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 » (BQG 124). Dans cette relation narratrice-scribe, la parole de Dounia devient importante, voire nécessaire à autrui. La parole, et ainsi l'identité de Dounia, sont donc valorisées, et de plus, sont transformées en œuvre littéraire, par l'écriture de Myriam. Puisque Myriam s'intéresse sincèrement à l'histoire de sa mère, puisqu'elle l'écoute avec altruisme et générosité, Dounia aboutit à l'affirmation de sa valeur en tant que personne, et transcende ainsi son silence.

Cependant, cette transcendance n'est que temporaire. Lorsque Myriam demande à sa mère de lui parler de la maladie psychologique de son fils, Abdallah, Dounia se voit confrontée aux souvenirs les plus douloureux de sa vie. Mais, au lieu de parler de ces souvenirs, elle décide d'arrêter de raconter son histoire. Parler d'Abdallah l'obligerait à parler aussi d'elle-même car il existe une correspondance entre la maladie d'Abdallah et le passé de Dounia : « [c]haque fois qu'Abdallah tombe malade, je revois ce cendrier gros comme trois assiettes venir fendre le front et la tête de mon fils, ce cendrier lancé par celui que je ne peux appeler mon mari tant je le déteste ; chaque fois, je revois cette botte me fendre la lèvre et moi qui ne fais rien » (BQG 151). La symétrie stylistique entre les deux parties de cette phrase souligne la ressemblance entre l'expérience d'Abdallah et

celle de Dounia. Or, Dounia veut éviter à tout prix l'articulation d'un moment-charnière de sa vie, moment qu'elle préférerait oublier : « [c]omment 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... » (BQG 152-153) ; et encore : « [c]omment dire la vérité que j'ai cachée depuis si longtemps, comment dire que mon propre père est un lâche et un menteur quand j'ai toujours dit qu'il était un saint homme. Comment dire que, dans le fond de mon cœur, je n'ai aucun respect pour lui, comment dire que je le hais sans frémir » (BQG 153).

Ce moment de sa vie l'a tellement marquée, que pour en parler, Dounia n'aurait plus recours aux proverbes dont elle se sert pour éviter de parler de sa vie. À cause des questions que lui pose Myriam, Dounia est confrontée à la possibilité de devoir articuler ce moment qui l'imprègne d'une honte profonde et paralysante (BQG 128). Comme le remarque Lynd : « [l]'idée de devoir éventuellement communiquer à une autre personne une expérience honteuse du passé pourrait nous amener à une prise de conscience vivace de ce que nous avons jusque là caché sous des phrases générales⁹ » (64). Cependant, à cause de sa honte profonde, Dounia n'arrive jamais à une affirmation complète de son identité : « [i]l y a des choses que l'on ne peut ni raconter ni dire à voix basse tant on en a honte » (BQG 147). La honte est donc une expérience impossible à dire ; d'après Lynd « [...] l'expérience de la honte est en elle-même isolement, aliénation et elle est non-communicable¹⁰ » (67).

De cette manière, la narration et l'écriture aboutissent à l'échec : incapable de parler de son fils et ainsi privée de la parole, Dounia n'arrive pas à dépasser son mutisme et sa honte.¹¹ Elle retombe dans le silence et sa vraie identité reste toujours intériorisée, et, de plus, c'est une identité que Dounia doit refouler et cacher dans l'obscurité du non-dit : « [i]l y a des choses que l'on ne peut pas dire, que l'on ne dit pas, même pas à soi-même, des choses que l'on voudrait enfouir loin » (BQG 147). Mais, ce qui est encore plus grave, c'est que cette non-articulation de soi provient d'une véritable incapacité de se dire : « [c]omment dire à ma fille ce que je n'arrive pas à dire à moi-même ?... Comment parler du feu ? Comment parler de la cendre ? » (BQG 140). D'une part, Dounia refuse de raconter sa vie à Myriam, mais d'autre part il lui devient véritablement impossible d'articuler son passé, car ni la parole ni l'écriture ne pourraient jamais exprimer cette réalité de manière exacte, et ne pourraient jamais servir de témoignage juste de l'expérience vécue : « [...] tout ce que je pourrais dire sera bien en deçà de la réalité. Tout ce que je pourrais dire serait très loin de ce que j'ai vécu, alors j'aime mieux ne pas en parler » (BQG 128). Dans le cas de Dounia, la parole et l'écriture s'avèrent ainsi impuissantes dans la quête d'articuler son passé et de donner une formulation à son identité : « [c]e que nous avons vécu toi [Abdallah] et moi ne peut pas se dire. Aucun livre ne peut en témoigner, vingt livres ne suffiraient pas » (BQG 145)¹²

Conclusion

En l'absence de repères identitaires tels que la patrie et la langue, l'identité chez Farhoud s'articule autour des relations et de la qualité des relations que l'on entretient avec autrui. Dans la mesure où l'établissement des relations interpersonnelles constitue une source d'appartenance, elles transcendent l'exil physique et intérieur, ainsi que la marginalisation, la dépossession linguistique et le mutisme. Ces relations, définies surtout par la tendresse et par l'altruisme, se manifestent

donc comme valeurs primordiales, valeurs qui servent d'affirmation identitaire. Nourrie d'amour, cette identité se caractérise par la fécondité et elle se munit d'une capacité infinie de s'épanouir et d'atteindre à une certaine plénitude.

Cependant, le manque d'amour au sein des relations s'avère dysphorique, aboutissant à une non-communication totale et témoignant de l'angoisse existentielle d'un être qui sombre dans un isolement et une solitude profonds, comme c'est le cas de Dounia, victime de la soumission patriarcale. De plus, la transcendance à laquelle la vieille Dounia accède par la nourriture, par sa relation avec Mme Chevrette et par l'écriture de Myriam se montre limitée, voire, vouée à l'échec : Mme Chevrette ne travaille chez Salim que temporairement, Dounia, criblée par la honte, arrête de raconter sa vie à Myriam et à la fin du roman sa famille la met à l'hospice et l'abandonne. Le dénouement du roman révèle ainsi la double marginalisation d'une personne mise à part et jugée comme inférieure et par le patriarcat et par une société contemporaine qui isole les personnes âgées et les éloigne du monde ; prise dans la stagnation et l'enfermement, Dounia vit cette perte de relations de manière négative et elle finit ses jours toute seule, plus marginalisée et plus taciturne que jamais.

Ouvrages consultés

- Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième sexe*. Tome I et II. Paris : Gallimard, 1949.
- Chernin, Kim. *The Hungry Self: Women, Eating and Identity*. New York: Harper & Row, 1985.
- Chevalier, Jean et Alain Gheerbrant. *Dictionnaire des symboles*. Paris : Laffont/Jupiter, 1982.
- den Toonder, Jeanette. « Pluriculturalisme au Québec : la voix des auteurs allophones. » *Journal of Canadian Studies/Revue d'études canadiennes*. 35.3 (automne 2000) : 105-119.
- Farhoud, Abila. *Le Bonheur a la queue glissante*. Montréal : l'Hexagone, 1998.
- Green, Mary Jean. *Women and Narrative Identity: Rewriting the Quebec National Text*. Montréal/Kingston: McGill-Queen's University Press, 2001.
- Kristeva, Julia. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris : Anthème Fayard, 1988.
- Lequin, Lucie. « Écrivaines migrantes et éthique. » Anne de Vaucher Gravili (dir.). *D'Autres rêves : les écritures migrantes au Québec*. Venezia : Supernova, 2000, 113-141.
- L'Hérault, Pierre. « Pour une cartographie de l'hétérogène : dérives identitaires des années 1980. » Sherry Simon et al. *Fictions de l'identitaire au Québec*. Montréal : XYZ, 1991, 53-114.
- Lynd, Helen Merrell. *On Shame and the Search for Identity*. London : Routledge and Kegan Paul, 1958.
- Oore, Irène. « Le Mutisme dans *Le Bonheur a la queue glissante* d'Abila Farhoud (1998) et dans *Un Sourire blindé* de Sergio Kokis (1998). » Robert Viau (dir.). *La Création littéraire dans le contexte de l'exigüité*. MNH, 2000, 473-483.
- Phelps, Anthony. « Variations sur deux mots : écritures/migrantes, migration/exil. » Anne de Vaucher Gravili (dir.). *D'Autres rêves : les écritures migrantes au Québec*. Venezia : Supernova, 2000, 83-96.
- Taylor, Charles. *Les Sources du moi : la formation de l'identité moderne*. Trad. Charlotte Melançon. Montréal : Boréal, 1998 (pour l'édition française), 1989 (pour l'édition originale).

Notes

- ¹ Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle BQG, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le texte.
- ² Taylor note que cette perte de repères équivaut à une crise identitaire (46).
- ³ Chevalier et Gheerbrant (734).
- ⁴ Notons que les femmes sont aussi complices à cette soumission.
- ⁵ C'est notre traduction. L'original se lit ainsi : « [...] a more fundamental inability to express her feelings and desires ».
- ⁶ C'est notre traduction. L'original se lit ainsi : « [t]he project of making a place through the creation of community. »
- ⁷ C'est notre traduction. L'original se lit ainsi : « [...] limited by her inability to speak French, the mother has long ago learned to pour her creativity and love into the food she prepares for her family [...] ».
- ⁸ Selon Chernin, la mère doit nourrir ses enfants et elle se donne à eux à travers la nourriture (155-156).
- ⁹ C'est notre traduction. L'original se lit ainsi : « [t]he possibility of having to communicate to another person a past experience of shame may bring into throbbing awareness of detail what one has attempted to shroud in general phrases. »
- ¹⁰ C'est notre traduction. L'original se lit ainsi : « [...] the experience of shame is itself isolating, alienating, incommunicable. »
- ¹¹ Cette honte que Dounia éprouve est grave et accablante, surtout puisque c'est une honte intériorisée et dont elle seule est le témoin ; selon Lynd : « [...] la honte la plus profonde est une révélation à soi, même si personne d'autre ne s'en rend compte ou n'en sait rien » (31) et elle écrit : « [...] la honte la plus profonde est une honte qui n'a rien à voir avec le regard d'autrui, mais il s'agit d'une faiblesse dans notre propre regard » (31). C'est nous qui traduisons. Les citations originales se lisent ainsi : « [...] the deepest shame is exposure to oneself even though no one else may pay attention to or even know of it. » ; « [...] the deepest shame is not shame in the eyes of others but weakness in one's own eyes ». Cette dernière citation s'applique surtout à Dounia car une partie de sa honte provient de sa faiblesse de ne pas avoir réagi contre son père et son mari : « [c]omment 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 » (BQG 152).
- ¹² Il faut s'interroger sur l'origine de la dernière partie du roman, car bien que Dounia refuse de parler et arrête de raconter son histoire avant la fin du roman, son récit continue tout de même à la première personne. Soulignons que la nature du récit reste ambiguë et on pourrait le lire de deux façons. D'abord, on pourrait considérer le roman comme le discours intérieur de Dounia car elle dit clairement (BQG 128) qu'elle ne veut qu'il soit question de la maladie d'Abdallah dans le livre de Myriam, néanmoins le sujet est abordé quelques chapitres plus loin (BQG 141). Par contre, nous pouvons également lire ce roman comme le discours de Myriam fait à partir des confidences de Dounia. Si c'est le cas, le discours qu'écrit Myriam constitue une version modifiée de ce que sa mère lui raconte. Dounia souligne la possibilité que le récit de Myriam ne soit pas la vérité exacte ; elle note : « [e]lle me mettait les mots dans la bouche » (BQG 124), et encore : « [...] on aurait dit qu'elle voulait [...] déguiser [la vérité de ma vie], la changer, la rendre plus extraordinaire » (BQG 124-125). De plus, il se peut que les chapitres consacrés à la maladie d'Abdallah soient une fiction inventée par Myriam pour compléter son livre ; Myriam dit à Dounia : « '[s]i tu ne veux pas parler d'Abdallah, il y aura un trou, c'est tout. Je le remplirai par autre chose' » (BQG 134).