

Les diasporas Caraïennes au Canada: de l'esclavage à la célébration

The Caribbean diasporae in Canadá: from Slavery to celebration

Michel Peterson¹

Submetido em 11 de março e aprovado em 14 de abril de 2017.

Résumé: Après avoir présenté quelques-uns des enjeux généraux de l'histoire caraïenne (esclavage, indépendances, aliénation économique, violence, etc.), l'auteur expose des éléments-clés de la construction des multiples formes d'imaginaires. Pour ce faire, il s'intéresse aux mouvements identitaires tels qu'ont pu les construire les intellectuels des différents pays de l'espace des Caraïbes pour ensuite montrer comment, une fois passés au Canada, ils se déploient dans les fêtes et les arts.

Mots-clés: histoire caraïenne, imaginaire, diaspora, pratiques de solidarité, musique et littérature caraïenne.

Abstract: After presenting some of the general issues of the Caribbean history (slavery, independences, economic alienation, violence, etc.), the author explains keys elements of the construction of the multiple forms of the imaginaries. To do so, he focuses on the identitaries movements such as the intellectuals of the various countries of the Caribbean space were able to build them to show how, once past in Canada, they spread in the parties and arts.

Keywords: Caribbean history, imaginary, diaspora, practices of solidarity, music and Caribbean literature.

Au large des côtes de l'Amérique centrale, les Caraïbes constituent un espace géopsychique singulier. À la variété physique et biologique de ce territoire se conjugue une impressionnante variété humaine, composée de 180 millions d'hispanophones, 10 millions de francophones, 6 millions d'anglophones et 2 millions de néerlandophones. En fait, la région a connu de massifs déplacements de populations qui ont déterminé sa configuration historique, culturelle et socio-économique: «The Caribbean is more than any other part of the contemporary world – both at its core and in its outward dimensions – a precursor of several themes in the energetic pursuit of modernity» (Goulbourne et Solomos, 2004, p. 534). Que l'on adhère ou non à cette position quelque peu abusive, la présence des peuples caraïens dans l'espace canadien stimule alors une série de questions concernant le monde actuel dans sa globalité.

Nous aborderons ici deux problématiques intimement liées, à savoir les dynamiques de constructions d'imaginaires et les pratiques de solidarités propres aux collectivités caribéennes. Un aperçu historique succinct permettra de dresser un état de la situation et de mettre en lumière les appréhensions et les mouvements identitaires relatifs aux dites collectivités. Nous dégagerons ensuite quelques-unes des interactions et des croisements de diverses formes d'imaginaires. Nous aborderons rapidement les représentations symboliques que l'on peut observer durant certaines fêtes et célébrations. Il s'agit en fait de montrer que l'espace caribéen représente, avec ses diasporas, un laboratoire pour les études sur l'imaginaire et qu'il constitue un des paradigmes possibles pour moduler nos connaissances des enjeux sociaux contemporains touchant aux mobilisations communautaires, ethniques et identitaires.

Bref retour sur l'histoire caribéenne

L'histoire caribéenne est intrinsèquement liée à la conquête du Nouveau monde. Dès leur arrivée, les esclaves venus d'Afrique furent soumis aux différentes allégeances européennes et à leurs impératifs économiques et politiques. En outre, comme David Graeber l'a montré, et comme on a trop tendance à l'oublier, cette entreprise doit être comprise sur le fond de la dynamique mondiale des marchés de l'époque: «En 1540, un excédent d'argent provoqua un effondrement des prix dans toute l'Europe. Les mines américaines, à ce stade, auraient simplement cessé de fonctionner, et l'ensemble du projet de colonisation de l'Amérique se serait effondré, s'il n'y avait pas eu la demande de la Chine» (Graeber, 2013, p. 380). C'est sur cette base que le commerce asiatique soutint l'expansion coloniale et qu'au-delà des mines, la production de certaines denrées s'intensifia, par exemple à Saint-Domingue où le nord et l'ouest «devinrent des déversoirs d'esclaves, le meilleur sucre du monde sortait du sol spongieux de la côte d'Haïti...» (Galeano, 1971, p. 93). Cependant, la crise de l'exploitation et le soulèvement, en 1791, des esclaves en Haïti déplaça à Cuba l'exploitation du sucre. Du XVIIIe siècle à l'indépendance (1822), l'économie en terre cubaine se développa considérablement avec le cycle de l'or puis avec la culture du café.

Ainsi de terre en terre, d'homme noir en homme noir, le monde moderne s'édifiait. La traite et l'esclavage constituèrent le socle de l'expérience des diasporas noires d'Amérique et de l'avènement du monde moderne, faisant ainsi de ces communautés des espaces de «contre-culture de la modernité»: «La *Black Atlantic* peut être définie par ce désir de transcender à la fois les structures de l'État-nation et les contraintes de l'ethnicité et de la particularité nationale» (Gilroy, 1993, p. 19). Cette mise en tension s'explique par le fait anthropologique que le principe général de l'esclavage est de «rendre quelque chose vendable dans une économie humaine [et que, pour ce faire], il faut d'abord l'arracher à son contexte, [c'est-à-dire, rendre ces gens volés] étrangers dans leur nouvelles communauté» (Graeber, p. 179). C'est au sein de ces univers socio-économiques plantationnaires fermés que la socialisation des «nouveau-nés» caribéens se concrétisa dans des contextes de luttes sociales, lesquelles furent souvent étouffées dans l'œuf. Néanmoins, les résistances furent nombreuses, la forme la plus connue étant celle du marronnage, c'est-à-dire des dissidents qui se cachaient dans les montagnes et vivaient en autarcie².

L'abolition du système esclavagiste punctua le XIX^e siècle, mais la situation des hommes noirs ne changea guère. En fait, un «système d'apprentissage» – appelé «organisation du travail» dans les colonies françaises – s'instaura à travers le maintien de l'assujettissement et de la racialisation. Comme le soulignent Benoist et Bonniol, «ces identités semblent donc prisonnières d'une tyrannie des apparences, d'une aliénation fondamentale, sous le signe de la 'race' idéologique, utilisée pour aider à maintenir une hiérarchie qui risque de se déliter...» (Benoist et Bonniol, 1997, p. 165) Effectivement, «l'esclavage était aboli, mais la plantation et la plantocratie demeuraient» (Williams, 1975, p. 349). Lorsque le système s'effondra, en 1838 dans les colonies anglaises et en 1848 dans les départements français, les colons détenaient une solide mainmise sur l'ensemble de l'économie de la région. Un prolétariat rural se développa et se trouva alimenté par l'immigration en provenance d'Afrique, de Chine et surtout d'Inde. Effectivement au XX^e siècle, plus de 135 000 Indiens s'installèrent à Trinidad (Chivallon, a, 2004, p. 84). L'économie de plantation sucrière était en baisse (à l'exception de Cuba) et les offres d'emplois aux affranchis se faisaient sur une base saisonnière et pour un maigre salaire.

Les ghettos urbains se multiplièrent et l'ingérence extérieure, notamment américaine, approfondit la dévastation de la région.

Les Caraïbes aujourd'hui

Le système esclavagiste vaincu, ces peuples connurent des Indépendances trompeuses et défaillantes. Malgré tout, les communautés des Caraïbes, surent trouver de nouveaux débouchés commerciaux même avec peu de ressources. Toutefois, ces peuples restent aujourd'hui prisonniers d'économies tiers-mondistes marquées par la misère et largement dépendants des pressions provenant des organismes financiers internationaux. En outre, depuis des siècles, les cycles de production agricole, caractérisés par des pratiques intensives de monoculture, ont épuisé les sols. Avec des infrastructures caduques, des dettes et des besoins grandissants, ces pays ne parviennent pas à subvenir adéquatement à la situation, le FMI se chargeant de maintenir rigoureusement l'aliénation. Dans ces conditions, le pouvoir d'achat est restreint, les conditions sanitaires se détériorent, les problèmes sociaux se multiplient: violence, corruption, analphabétisme, extrême pauvreté, mort. L'un des plus tristes exemples de cette dégradation sociale est celui d'Haïti, le séisme de 2010 étant venu enfoncer encore davantage le pays après les violences de 2005. La Jamaïque n'est toutefois pas non plus en reste, l'île étant toujours aux prises avec un des taux de criminalité parmi les plus élevés au monde. La situation socio-économique de Trinité et Tobago semble moins critique et la Martinique semblant être l'espace qui connaît le plus de répit. Quant à Cuba, jadis exclu des organisations multilatérales, l'île est actuellement à un tournant historique important depuis un début de normalisation enclenchée sous l'administration Obama.

Mouvements identitaires et intellectuels caribéens

C'est surtout dans les pays d'accueil que les luttes pour la reconnaissance des Noirs – en l'occurrence des Caribéens – se sont initialement diffusées. Le nationalisme et le panafricanisme sont des mouvements d'envergures qui se sont originellement cristallisés autour de grandes figures noires américaines³. Pensons par exemple à Martin Delany qui, dès 1850, connut une vraie notoriété en voulant intégrer de façon égalitaire les Noirs aux États-Unis. Il collabora d'ailleurs avec Frederick Douglass (1817-1895), un

des premiers grands militants de la cause noire⁴. Delany refusait l'émigrationnisme prôné par l'American Colonization Society (celle-ci, influencée par une première initiative en Sierra Leone, rapatriait d'anciens esclaves vers l'Afrique) mais il en vint, pour lutter contre les conditions socio-politiques désastreuses des Noirs⁵, à collaborer à l'édification de l'African Civilization Society. Même si cette entreprise fut vivement critiquée (Chivallon, 2004, a, p. 174), la Société en question se donna le même mandat que ACS, mais elle était fondée par les Noirs.

William Edward Burghardt Du Bois et Marcus Garvey furent d'autres acteurs importants dans l'édification des pensées revendicatrices. C'est particulièrement avec la personnalité de Marcus Garvey, dans le Harlem des 1920, que le renouveau nationaliste prît une réelle ampleur. Né en Jamaïque en 1887, «le prophète» Marcus Mosiah Garvey émigra aux États-Unis en 1916 et, l'année suivante, il fonda l'Association universelle pour l'amélioration de la condition noire (Universal Negro Improvement Association, UNIA). Cette organisation – toujours active – devint le principal défenseur de «la rédemption par le rapatriement». Garvey est d'ailleurs considéré comme le fondateur du «rastafarisme», une idéologie politico-religieuse largement véhiculée par la musique reggae. Cet homme est sans conteste un des plus influents de l'histoire des Noirs malgré un discours paradoxal sur l'égalité, la justice et un ségrégationnisme déroutant. D'ailleurs, plusieurs discours discordants ont vu le jour autour de ces deux grands courants nationalistes. Ils peuvent toutefois tous être mis en lien avec les idées des tenants de la diaspora classique puisque tous préconisent une identité caribéenne par référence à la terre d'origine d'emblée par une filiation à l'Afrique.

En même temps que les militants noirs des États-Unis, plusieurs caribéens immigrés en France s'unirent pour revendiquer la reconnaissance et de meilleures conditions de vie pour leurs communautés. Ainsi, de part et d'autres, plusieurs voix se levèrent et convergèrent pour dénoncer l'oppression des Noirs.

En 1921, l'administrateur africain René Marsan publia *Batouala*, roman dans lequel il intente le premier véritable procès du système colonialiste. C'est au sein de cet élan revendicateur qu'en 1934 les fondateurs de la revue *L'Étudiant Noir* fondèrent un mouvement sans précédent: la Négritude. Ils affirmaient haut et fort la grandeur de

l'histoire et de la civilisation noire face au monde occidental qui les avait jusque-là dépréciées. En fait, pour assurer l'émancipation des colonies, les tenants de la Négritude cherchaient préalablement à revaloriser l'homme noir. «Car enfin, comment mesurer le chemin parcouru si on ne sait ni d'où l'on vient ni d'où l'on veut aller» (Césaire, 1995, p. 90). Plusieurs années plus tard, en 1987, Césaire soutiendra que la Négritude a été «recherche de notre identité, affirmation de notre droit à la différence, sommation faite à tous d'une reconnaissance de ce droit et du respect de notre personnalité communautaire» (*Ibid.*, p. 89). C'est une question de «réhabilitation de nos valeurs par nous-mêmes, d'approfondissement de notre passé par nous-mêmes, du déracinement de nous-mêmes dans une histoire... en vue de son propre dépassement» (*Ibid.*, p. 85). Pour certains, la Négritude n'a toutefois pas réussi à rompre avec l'essentialisme ou le réductionniste puisqu'elle se limite au plan culturel de la réalité: «La Négritude réduit la décolonisation à une simple dialectique des cultures» (Blérald, 1981, p. 69). En revanche, il est difficile de nier son immense apport politique dans le mouvement des indépendances africaines des années 1960. D'ailleurs, la Négritude a joué un rôle important dans l'élaboration de l'Antillanité et de la Créolité. La conception de l'Antillanité est née autour des années 60 avec Édouard Glissant qui constate que la société antillaise est malade. Il affirme: «Les convergences historique, [...] explique – par le déracinement initial, l'absence de références collectives, la méconnaissance de notre passé subi – [...] le manque de confiance en nous-mêmes et le déséquilibre qui en résulta – que notre situation dans le monde en tant que collectivité ait été abâtardie de nos irrésolutions, de notre errance» (Glissant, 1997, p. 29). Toutefois, Glissant ne croit pas que cette situation soit figée et que l'aliénation soit le seul apanage possible des caribéens. C'est en ce sens qu'il cherche à réhabiliter la culture et les valeurs propre à ces peuples. L'objectif de Glissant est de mettre à jour le «réel» antillais à travers l'histoire de la plantation sucrière.

Il en va de même avec le mouvement littéraire de la créolité apparu à la fin des années 80 et dont le fondement conceptuel repose sur le manifeste intitulé *L'éloge de la créolité*. Il s'agit en quelque sorte de poursuivre, par le biais de l'écriture et du langage, la recherche identitaire entamée par la Négritude et l'Antillanité. Cette démarche intègre l'histoire des Antilles, mais aussi les différentes cultures qui y sont imbriquées par la

coexistence initiale et contemporaine. «Ni Européens, ni Africain, ni asiatiques, nous nous proclamons créoles» (Bernabé, Chamoiseau, Raphaël, 1989, p. 13). La Créolité refuse l'unicité, l'universel et la pureté. Elle préconise plutôt la diversité, voire l'hybridité, celle-ci si chère aux tenants de la diaspora hybride. En ce sens, l'essentialisme de la revendication identitaire se voit déconstruite de manière radicale.

Les Caribéens au Canada

Les causes de l'immigration caribéenne au Canada sont d'ordre politique et économique. En fait, depuis les débuts de l'entreprise coloniale, «les Caraïbes ne furent qu'une dépendance ou un satellite de l'impérialisme européen dont les ressources ne serviraient pas au développement intérieur, mais contribueraient à l'agrandissement de la métropole» (William, 1975, p. 49 et 150). L'effondrement des systèmes de plantation, au lendemain de la Deuxième guerre, bouleverse les différentes économies de la région. Les dirigeants privilégient progressivement une ligne de conduite vers l'industrialisation mais les créations de manufactures n'absorbent pas nécessairement l'excédent de main-d'œuvre et le chômage comme la précarité sont des réalités grandissantes (Piché, Larose, Labelle, 1983, p. 10). De plus, l'accession à l'indépendance – déficiente et/ou illusoire – n'a pas vraiment changé la donne de ces pays (Dorner, 1997, p. 977-978).

La présence des Caribéens au Canada est un phénomène récent, bien que certains cas soient signalés dès 1900⁶. C'est véritablement vers les années 60 que cette réalité se concrétise: en 1973, la présence caribéenne constitue déjà près de 13% de l'ensemble de l'immigration au Canada (Piché, Larose, Labelle, 1983, p. 9). On peut discerner deux grandes phases d'immigration. Avant 1960, ce sont surtout les ressortissants des anciennes colonies britanniques (Barbade, Jamaïque, Trinidad) qui émigrent en terre canadienne. Après 1960, Haïti devient une source majeure, même si au Canada, entre 1973 et 1978, c'est la Jamaïque qui fournit toujours le plus d'immigrants, suivie de Trinidad et d'Haïti.

Depuis 1900, on distingue trois grandes vagues d'immigration caribéenne en terre canadienne. De 1900 à 1960, l'immigration s'effectue dans le cadre d'une politique d'immigration raciste, et par conséquent, elle est relativement faible⁷. Les migrants caribéens sont employés dans les fermes, les mines et les usines, d'autres travaillent

comme mécaniciens, domestiques, serveurs, porteurs et commis. Entre 1960 et 1970, la loi canadienne d'immigration abolit partiellement (1962) puis totalement (1967) les politiques racistes. Dans ce contexte, entre 1962 et 1966, presque un tiers des immigrants antillais cherche du travail dans la catégorie «professionnelle et technique»⁸. Cette nouvelle politique d'immigration reflète les besoins du Canada, mais aussi du monde moderne. En fait, l'augmentation de ce flux migratoire s'inscrit dans un horizon plus global où le Canada et le Québec, face au ralentissement de l'immigration européenne, dépendent de plus en plus de la main-d'œuvre des pays tiers-mondistes. La troisième période d'immigration caribéenne au Canada commence en 1970; elle est contemporaine du partage des pouvoirs entre le gouvernement fédéral et le gouvernement provincial en matière d'immigration. On note alors des changements dans les catégories d'admission (diminution des indépendants, augmentation des parrainés) et dans les qualifications de la main-d'œuvre (scolarité et formation).

Plus spécifiquement, quatre pays principaux fournissent le Québec en main-d'œuvre: Haïti, Trinidad et Tobago, Jamaïque et Barbade. Haïti domine l'ensemble en «fournissant» le quart des effectifs. L'apport des Caraïbes anglophones se modifie au cours des temps, mais c'est majoritairement la Jamaïque, la Barbade et Trinidad et Tobago qui «fournissent» les immigrants caribéens anglophones au Québec.

C'est dans les années 60, alors qu'ils cherchent à fuir la dictature, que les Haïtiens s'installent de façon massive au Québec. *L'Opération mon pays* les invite à venir occuper les postes en éducation, en santé et en service social, demande résultant de la Révolution tranquille⁹. À partir des années 60, les Haïtiens représentent une main-d'œuvre qualifiée d'importante pour l'industrie québécoise. Particulièrement entre 1978 et 1986, avec l'entente *Couture-Cullen*¹⁰, Québec poursuit son ouverture et constitue alors une véritable terre d'accueil pour de nombreux ménages haïtiens¹¹.

Politiques canadiennes et québécoises d'immigration

La dynamique de la société québécoise est comme on sait très différente de celles des autres provinces du Canada et ce, dans plusieurs domaines. Puisque l'immigration est un domaine de compétence partagé entre le gouvernement fédéral et celui des provinces,

et que le Québec peut définir sa propre politique en ce qui concerne le recrutement des travailleurs (contrairement aux autres sections des grilles de sélection telles que la ramification familiale et les réfugiés), celui-ci favorise l'immigration dans le but précis de contrer son faible taux de natalité et de développer son économie, tout en s'assurant une sécurité linguistique et culturelle. L'objectif pour Québec est de minimiser les impacts négatifs d'une immigration non-conforme aux besoins de la province, ce qui explique la dominance des Haïtiens au Québec en comparaison avec les Caribéens de langue anglaise.

La vision du Québec est celle du pluriculturalisme où les politiques d'intégration des immigrants reposent sur la reconnaissance des valeurs communes au Québec, c'est-à-dire la langue française comme langue dominante de la vie publique, l'idéal démocratique de l'égalité des chances et de la justice sociale ainsi que l'ouverture à la pluralité ethnoculturelle. De son côté, le Canada propose le multiculturalisme (ou le relativisme culturel)¹². Quant au projet culturel collectif québécois, il dépasse la limite de la politique d'intégration et se fait sur une base volontaire, ce qui implique la participation à un projet collectif de «vivre ensemble». Il s'agit notamment de concilier les intérêts des différentes classes sociales au sein des cohortes migratoires caribéennes. En fait, jusqu'en 1971, les cohortes successives de Caribéens et plus particulièrement d'Haïtiens à Montréal étaient des groupes d'individus plutôt nantis (Dejean, 1978, p. 39). C'était effectivement les élites et les enfants de la bourgeoisie qui avaient eu les moyens et les ressources de quitter leur terre. Toutefois, avec le temps, et notamment autour de la décennie 80, les cohortes se sont diversifiées et on retrouve au Québec un bon nombre de familles haïtiennes qui vivent sous le seuil de la pauvreté, ce qui implique bien entendu des problèmes de logement, d'analphabétisme, d'emploi adéquat et de chômage.

Pratiques de solidarité: fêtes et célébrations

Les pratiques de solidarité sont au cœur des constructions ethniques et la reconstruction est d'autant plus importante lorsque l'individu doit se réapproprier l'espace et le temps dans un nouvel environnement. «Protéiformes et multifonctionnelles» (Lopez, 2002, p. 5), les célébrations ethniques créent du sens puisqu'elles témoignent d'actes et de discours révélateurs d'un certain cadre cognitif collectif ainsi que d'une certaine mémoire

collective. L'observation des rassemblements festifs permet donc «de comprendre la capacité des acteurs à maintenir, à transmettre et à aménager, voire réinventer, des éléments de leur culture» (Meintel, 2004, p. 7). De plus en plus de chercheurs s'intéressent aujourd'hui à ces manifestations puisque «les grandes fêtes semblent propices à la ritualisation, à la théâtralisation de l'ethnicité, à la mise en scène d'actes qui, très formalisés ou bien saturés d'émotion, mobilisent régulièrement l'adhésion du public et consolident une identité que l'environnement tend à diluer. Sous couvert de commémorations et de célébrations folkloriques passéistes paraissant figées dans la répétition, le groupe ne cesse en réalité de se renouveler et de s'affirmer, remodelant imperceptiblement les contours de l'ethnicité [...] l'adaptant aux expériences individuelles et collectives (Bertheleu, 2005).

À Montréal, on peut distinguer deux grands événements caribéens qui interpellent l'ensemble de la population intéressée et modifient le paysage urbain, à savoir la *Carifesta* et le *Festival International de reggae* de Montréal¹³.

S'inscrivant dans la tradition incontournable du Mardi-Gras, depuis plus d'une trentaine d'années, au début du mois de juillet, les participants de la *Carifesta* envahissent les rues du centre-ville de Montréal afin de créer un espace-temps d'autocélébration, d'extériorisation et de grandes réjouissances. Ce cadre symbolique est celui du contact avec le réel, à travers l'inscription et le déroulement des rites qui leurs sont associés et qui, eux, sont en prise directe avec la dimension concrète de l'existence» (Ribard, 1998, p. 126). Dans ces conditions, les participants de cette fête mettent en acte une mémoire collective qui renvoie aux habitants précolombiens des Caraïbes, aux expériences et aux personnages grotesques de l'histoire coloniale, à des personnages plus contemporains de leur terre d'origine ou d'accueil, en l'occurrence Montréal. Les défilés dansants accompagnés de mises en scène dramatiques sont accompagnés par des groupes musicaux de traditions antillaises qui privilégient le tambour – un héritage incontournable des Africains en Amérique. Les manifestations empruntent aux rituels carnavalesques traditionnels, tels la «détronisation» et l'intronisation, et elles y exposent les emblèmes des différentes collectivités participantes. Quant au défilé, il est en quelque sorte une fusion de théâtre dramatique, de musique et de danse révélant les symboles forts de la mémoire collective des caribéens.

Quant au *Festival international de reggae de Montréal*, il s'agit d'un événement proprement musical. C'est en juin 2004, durant trois jours consécutifs, que Montréal en accueillait la première édition. Depuis son avènement, l'organisation vise à «rassembler et à unir des personnes de différents horizons dans le cadre d'une célébration reggae de trois jours contre la violence, dans la ville la plus multiculturelle au monde, Montréal. [...] Le Festival vise aussi à sensibiliser davantage la population du Canada et du monde entier au puissant message d'unité véhiculé par la musique et la culture reggae [...] à encourager une attitude positive, à favoriser une harmonie raciale et religieuse et à accroître la compréhension et l'appréciation de notre société multiculturelle unique¹⁴». De tout temps, le reggae, largement considéré comme l'apanage des Caribéens, s'est affirmé comme un style musical militant, prônant des idées politiques et religieuses ainsi qu'un mode de vie. Pour saisir l'ampleur de la présence symbolique caribéenne au sein de cet événement, il faut prendre conscience du phénomène reggae et de ses développements intimement liée à la pensée «rastafarisme».

On constate donc que la *Carifesta* et le *Festival international de reggae* de Montréal constituent de vastes corpus d'analyse riches en symboliques. «L'action propre de la fête est symbolisation» (Segalen, 2005, p.72) En célébrant leurs communautés, les caribéens transmettent et inventent leur culture, notamment en mettant en scène leur idéal communautaire et identitaire où la hiérarchisation du monde quotidien s'estompe et où chacun est libre de ses engagements et de ses manifestations sociales: «Les fêtes ne sont pas que des marqueurs identitaires, elles permettent aussi de lire les stratégies pour se faire reconnaître et la capacité que développent les acteurs pour lier des relations dans la ville ou le quartier» (Hily, Meintel, 2004, p. 8). Rendre compte plus minutieusement des fêtes caribéennes – des productions symboliques des groupes migrants ainsi que de leurs mobilisations sociales –, nous renseigne aussi sur les rapports entre majoritaires et minoritaires à Montréal et au Québec de même que sur les rapports sociaux globaux.

Tandis que lors de la *Carifesta*, la mémoire collective se transmet surtout par la participation corporelle et les représentations musicales et matérielles, lors du *Festival international de reggae* de Montréal ou d'autres événements proprement musicaux, c'est

cette fois à travers les narrations et l'univers sonores que se déploie les connaissances et les valeurs.

Musiques caribéennes

Simon Frith fait partie des chercheurs qui soutiennent l'idée largement partagée selon laquelle la musique participe à la création de l'expérience individuelle et collective. Il part du postulat que l'identité tient en particulier à la narration et à la performance. Il s'appuie sur deux hypothèses: d'abord l'identité est intrinsèquement mobile – «*a processus not a thing, a becoming not a being*»; ensuite, l'expérience de production (ou de consommation) de la musique doit se comprendre comme une expérience de notre soi en devenir – «*self-in-process*» (Frith, 1996, p. 109). Ces hypothèses traduisent l'idée que l'identité est une construction permanente et qu'elle se bâtit à travers la manière dont on aborde les expériences variées, notamment l'expérience particulière de produire ou d'écouter de la musique: «*My point is not that social group has beliefs which it then articulates in its music, but that music, an aesthetic practice, articulates in itself an understanding of both group relations and individuality, on the basis of which ethical codes and social ideologies are understood*» (Frith, 1996, p. 111). L'expérience musicale implique ainsi un ensemble d'interactions sociales où l'intersubjectivité est cruciale. En faisant appel au modèle de communauté opposé par Cohen, on peut en outre avancer que les fondements symboliques établis dans un genre musical particulier impliquent que les individus en cernent la signification et y investissent leurs propres significations. Au sein de cette diversité de significations, les interactions (par exemple le partage de la musique), permettent la continuité de la communauté (Cohen, 1985, p. 15). Frith rejoint Cohen en ce sens qu'il considère la communauté non pas comme une structure ou une institution, mais comme un phénomène à saisir à travers les expériences des individus.

La transplantation au Canada de la musique caribéenne implique alors plusieurs traditions musicales distinctes. Dans les communautés antillaises, les immigrants, pour la plupart, ont conservé les cultures musicales populaires de leurs pays d'origine et ce, malgré quelques modifications redevables à l'adaptation temporelle ou spatiale et/ou aux exigences des industries contemporaines. Le reggae jamaïcain – et ses réseaux – constitue

une présence importante au Canada. Auparavant, ce genre musical était particulièrement implanté à Toronto mais, depuis plusieurs années, Montréal en est aussi devenue une scène importante, sans toutefois être à la hauteur des festivals internationaux.

Cela dit, L'étude de la musique et de la vie musicale antillo-canadiennes en est encore à ses balbutiements. L'information imprimée disponible consiste presque entièrement de rubriques genre 'scènes musicales', topiques et éphémères, paraissant dans les journaux (ethniques ou généraux), les périodiques et les tabloïds consacrés à la musique et au divertissement». Par ailleurs, zouk, bèlé, calypso, konpa, merengue, reggae, biguine et de nombreux autres styles musicaux des Caraïbes sont familiers aux Canadiens depuis la moitié du XX^e siècle.

Certains artistes caribéens qui performant à Montréal sont engagés au sein de leur communauté. Nous pouvons penser à Toto Laraque, ambassadeur de la musique haïtienne à Montréal, et à Luck Mervil qui a plusieurs fois grandement contribué à l'aide financière pour Haïti. Tous deux participent à l'amélioration de leur communauté en Haïti et en terre canadienne. D'autres musiciens participent en diffusant les thèmes et valeurs propre à leur communauté. C'est notamment le cas de Carlos Placeres, auteur-compositeur-interprète cubain, qui vit à Montréal depuis 1996 et produit des chansons spécifiquement cubaines et engagées. On doit également mentionner que les groupes reggae de la métropole sont de plus en plus nombreux depuis le premier Festival de reggae de 2004.

Narrations dans la musique: l'exemple du reggae

La musique reggae est originaire de la Jamaïque¹⁶. Le premier genre reggae était appelé *roots*: le *Roots reggae*. L'expression traduisait l'expérience de la communauté noire jamaïcaine, son être diasporique initial et sa situation précaire: «The popular expression «roots» came as refer as much to the downtown ghetto experience of suffering and struggle as to African sources of Jamaican culture» (Manuel, 1995, p. 165). L'émergence du reggae se situe donc dans un contexte sociopolitique et économique au sein duquel les esclaves noirs nés libres doivent cumuler toutes les stratégies possibles pour survivre aux inégalités et aux tensions sociales criantes. Avec le temps et les migrations, le reggae traverse les frontières. Le Royaume-Uni, l'Allemagne et les États-Unis sont pionnières

comme terres d'accueil. C'est plus tardivement, durant les années 60, que les premiers artistes reggae arrivent au Canada. Ils s'installent d'abord à Toronto alors qu'au Québec, l'effervescence pour ce genre musical est alors moins forte. Mais dans les années 70, quelques artistes montréalais, comme Manuel Brault et Pierre Bertrand, démontrent un intérêt. On peut aussi penser aux explorations momentanées de Claude Dubois, et plus récemment aux Colocs, qui empruntent davantage le rythme davantage que les narrations. Par ailleurs, depuis quelques années à Montréal, ces narrations sont de plus en plus diffusées, notamment par des groupes comme Mellow Mood, Inus Aso, Caravan Kaya qui tout en composant de nouveaux textes reprennent souvent les grands classiques reggae.

La mémoire collective contribue à la formation permanente des identités et est au cœur des véritables narrations roots reggae: «[...] l'identité est toujours une question qui concerne la production dans le futur d'un compte-rendu passés, un récit narratif, les histoires que les cultures se racontent à propos de ce qu'elles sont et d'où elles viennent» (Hall, 1995 p. 5, *apud* Daynes, 2001, p. 1). Certains thèmes des textes reggae sont récurrents, entre autres, ceux reliés à l'expérience originelle de la migration et de la soumission ainsi que ceux qui témoignent de la «racialisation». La présence de traces résiduelles de cette expérience au sein des créations musicales de cette diaspora est précisément ce que cherchait à démontrer Paul Gilroy (1993) dans le chapitre *Black Music and the Politic of Authenticity* de l'ouvrage *Black Atlantic*. Effectivement, ces vestiges sont toujours au cœur des créations esthétiques de la communauté reggae. Par conséquent, un nombre significatif de chansons reggae porte sur l'esclavage, tels *400 hundred Years*, de Peter Tosh, et la très célèbre *Slavery Day*, de Burning Spear. Les références à l'Afrique sont évidemment nombreuses et on retrouve plusieurs références aux communautés transnationales. Certaines chansons démontrent clairement l'émergence d'une conscience de la réalité diasporique des ascendants africains. L'une des plus connues et sans aucun doute *Exodus*, de Bob Marley. À travers les paroles des chansons de nombreux compositeurs, les peuples restent en contact avec les communautés marronnes de l'époque coloniale qui se réfugiaient dans les montagnes. Ces références font partie du patrimoine reggae puisqu'elles figurent sur plusieurs pochettes de disques tels *Man in the Hill*, de Burning Spear (1976), *Visions*, de Dennis Brown (1978) et *Tribute*

to the martyrs, de Steel Pulse (1979), les jeunes artistes montréalais reprenant alors ce symbole de résistance.

Ce trop rapide survol de l'univers reggae montre que ces créations esthétiques sont toujours largement influencées par l'expérience originelle commune aux peuples noirs et permettent de maintenir son caractère innovateur ainsi que son rôle de critique sociale (Clifford, 1994, p. 315). La dimension de pérennité s'inscrit ainsi dans la créativité propre à la diaspora noire d'Amérique: «L'usage exemplaire [de la mémoire dont se sert ces chanteurs reggae] permet d'utiliser le passé en vue du présent, de se servir des leçons des injustices subies pour combattre celles qui sont en cours aujourd'hui...» (Todorov, 1998, p. 32). Le reggae, comme véhicule de transmission de cette mémoire collective (et exemplaire), contribue à façonner l'univers idéologique et identitaire des communautés qui la consomment. Le symbolisme que l'on retrouve au sein de la musique reggae ou autres se retrouve parfois, même avec plus de profondeur, au sein de la littérature migrante, et dans le cas qui nous concerne ici, la littérature en provenance d'auteurs haïtiens en diaspora en Amérique du Nord.

Littérature haïtienne de la diaspora

Dans cette section, il sera spécifiquement question de la littérature provenant de la diaspora haïtienne. Celle-ci constitue une communauté importante au Québec et on y retrouve d'excellents écrivains qui, depuis les années 60, enrichissent le corpus littéraire en tant qu'écriture dite migrante. La dénomination *écriture migrante*, aujourd'hui privilégiée au Québec, a été utilisée pour une première fois par Robert Berrouët-Oriol (1986-1987)¹⁷. Au Québec, les écritures migrantes émergent durant les années 70 et prennent une ampleur inégalée depuis 1980, phénomène qui traduit l'intérêt de plus en plus marqué des Québécois pour le processus migratoire (Barreiro, 2004, p. 42).

Les premiers grands auteurs haïtiens arrivent vers les années 60. Mentionnons entre autres Anthony Phelps, Roland Morisseau, Serge Legagneur, Gérard Étienne et Émile Ollivier. Ils échangent avec les auteurs québécois de l'époque, en particulier Gaston Miron et Paul Chamberland. Ils apportent avec eux *Le cahier d'un retour au pays natal*, d'Aimé Césaire, et font connaître l'univers littéraire haïtien, voire antillais,

aux Québécois. Vingt ans plus tard, c'est une nouvelle génération qui témoigne de son expérience, notamment avec Dany Laferrière et Stanley Péan. Ces écrivains trouvent au Québec des échos à leur propre questionnement parce que les Québécois sont préoccupés par des questions d'identités, d'exil intérieur, d'aliénation et de rapports à l'histoire (Barreiro, 2004, p. 7). Les premières manifestations littéraires de la diaspora haïtienne témoignent en effet de questions comme celles de l'affirmation de l'identité nationale, de la culture noire et de ses réalisations, notamment dans la vie urbaine et rurale (Nicolas, 2002, p. 15).

À partir des années 1980, les thèmes de l'identité, de l'exil, de l'errance dans la ville et de l'hybridité sont au cœur des productions littéraires de cette diaspora. Les aspects de ce «mouvement» littéraire s'apparentent au marronnage littéraire. Jadis tactique de résistance, le marronnage s'est transformé en stratégie littéraire et informe la littérature postcoloniale. Celle-ci se caractérise par la lutte contre l'impérialisme culturel [...] alors même que les centres traditionnels d'oppression se sont écroulés; également par la manipulation de la langue qui fait une large place à l'oralité, et enfin par l'attention aux phénomènes d'espace et de déplacement» (Barreiro, 2004, p. 124).

Par ailleurs, nombreux sont les écrivains à dénoncer les abus de la dictature et à s'exprimer sur le choc du départ. C'est notamment le cas de Gérard Étienne dans *Le Nègre crucifié* (1974) et *Un ambassadeur macoute à Montréal* (1979). Les écrivains haïtiens sont évidemment préoccupés par la violence de l'ancien régime duvaliériste et les conditions actuelles du pays. On peut aussi penser à *Quand la bête est humaine* (1997), de Stanley Péan, et *Le cri des oiseaux fous* (2000), de Dany Laferrière. Pour eux: «écrire [...] c'est refuser d'assister en spectateur inutile, au naufrage de la nation». (Jenner Desrochers, 2000, p. 162, *apud* Barreiro, 2004, p. 50). Plusieurs auteurs questionnent également les conceptions essentialistes, voire racistes, de l'identité – par exemple Dany Laferrière, dans *Comment faire l'Amour avec un nègre sans se fatiguer* (1985), et Jean-Claude Charles dans *Le Corps Noir* (1980). Il s'agit d'une véritable volonté de décloisonnement des identités ethniques, la poursuite de cette identité, pour plusieurs, se faisant au prix de l'errance urbaine. En ce sens, les écritures migrantes présentent souvent les étapes du processus d'appropriation de l'espace propre à toute expérience migratoire et mettent en

scène les impressions intérieures qui traversent l'esprit du migrant (*Passages*, de Émile Ollivier). Ils témoignent aussi de modes de cohabitation dans les grandes villes, et/ou leur retour réel ou fictif au pays d'origine. Du côté des récits de mémoire du pays d'origine, il faut notamment citer *Vitiver* (1999), de Joël Des Rosiers, *Milles eaux* (1999), de Émile Ollivier, et *L'odeur du café* (1991), de Dany Laferrière.

Depuis, l'arrivée en ville et la déambulation dans l'espace urbain sont devenus des thèmes récurrents des littératures migrantes contemporaines à Montréal. La prose urbaine des auteurs de la diaspora, «est transport, va-et-vient entre deux espaces: l'un proche et lointain que les auteurs reconstituent sans cesse par la mémoire et l'autre, réel, présent, qu'ils tentent de reconfigurer, d'habiter, de pratiquer, de «créoliser» (Nicolas, 2004, p. 11). Nous sommes ainsi devant une littérature dite hybride: «L'hybridité se situe [...] dans la rencontre inhabituelle des signes culturels, dans la juxtaposition de répertoires habituellement tenus séparés. Micone et Laferrière, comme de nombreux autres auteurs d'origines diverses, ont nourri la littérature québécoise d'imaginaires nouveaux. [...] Le texte hybride interroge les imaginaires de l'appartenance, en faisant état de dissonances et d'interférences de diverses sortes» (Simon, 1999, p. 44-45). Ce processus de construction de l'identité hybride est mis en scène dans la poésie, le roman, les nouvelles, etc. «Les mémoires individuelles et plurielles que les textes véhiculent font de l'écriture migrante, le moteur d'un travail de mémoire: mémoire de générations, de processus d'acculturation, mais aussi d'espace urbains et périurbains dont certains disparaissent sous les assauts de la politique s'assainissement décidée par la société ou la ville d'accueil» (Redouane, 2003, p. 46). La littérature représente ainsi une pratique de solidarité notamment puisqu'elle représente un véhicule sans pareil pour la transmission de la mémoire collective, aussi essentielle pour les nouveaux arrivants caribéens que les organismes sociaux et les réseaux associatifs.

Conclusion

Les identités diasporiques – comme tout identité – ne sont pas immuables et s'articulent à travers la complexité des relations sociales. Si elles se maintiennent et s'inventent à travers les systèmes symboliques, elles doivent aussi s'actualiser dans

diverses pratiques de solidarité. Ces réseaux de solidarité conjuguent dimensions matérielles et symboliques pour rendre possibles les liens communautaires et, dans le contexte des Caribéens, les liens diasporiques. Des études approfondies jumelant pratiques collectives et individuelles, pratiques sociales et artistiques pourraient éclairer les acteurs sociaux sur les formations identitaires et les enjeux sociaux caribéens dans le contexte canadien d'aujourd'hui.

Références

- BARREIRO, Mata Carmen. Identité urbaine, identité migrante. *Recherches sociologiques*, 2004, vol. XLV, no 1, p. 39-58.
- BENOIST, Jean, BONNIOL, Jean-Luc. La diversité dans l'unité: la gestion pragmatique du pluralisme dans la société créoles. In: *Diversité linguistique et culturelle et enjeux de développement*. Beyrouth: Aupelf-Uref, Université Saint-Joseph, 1997, p. 161-172.
- BERNABÉ, Jean, CHAMOISEAU, Patrick, CONSTANT, Raphaël. *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard, 1989.
- BERTHELEU, Hélène. Cohésion sociale, ethnicité et hiérarchies: fêtes et rituels lao en France. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2005, vol. 16, no 2, p. 153-170.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*. Paris: Présence Africaine, 1955.
- CHIVALLON, Chistine (a). *La diaspora noire des Amériques: Expériences et théorie à partir de la Caraïbe*. Paris: CNRS, 2004.
- CHIVALLON, Christine (b). Harry Goulbourne: Caribbean Transnational Experience, 2004, *L'Homme*, vol. 170, p. 253-328.
- CHIVALLON, Chistine (c). La diaspora noire des Amériques: Réflexions sur le modèle de l'hybridité de Paul Gilroy, *L'Homme*, 2002, vol. 161, p. 51-74.
- CLIFFORD, James. Diasporas. *Cultural Anthropology*, 1994, vol. 9 no 3, p. 302-338.
- COHEN, Anthony Paul. *The symbolic construction of community*. London: Tavistock, 1985.
- Dejean, Paul. *Les Haïtiens au Québec*, Les Presses de l'Université du Québec, Montréal, 1978.
- DORNER, Véronique. Les Caraïbes au tournant du siècle: crises et transitions. *Cahiers d'études africaines*, 1997, no 148, p. 975-983.
- DOUGLASS, Frédérick. *Mémoire d'un esclave*. Montréal: Lux, 2004.
- FRITH, Simon. Music and Identity. In: *Questions of Cultural Identity*. HALL, Stuart;

- DU GAY, Paul (Ed.). London-Thousand Oaks-New Delhi: SAGE Publications, 1996.
- GALEANO, Eduardo. *Les veines ouvertes de l'Amérique latine*. Paris: Plon, 1971.
- GILROY, Paul. *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- GOULBOURNE, Harry; SOLOMOS, John. The Caribbean Diaspora: Some introductory remarks. *Ethnic and Racial Studies*, 2004, vol. 27, no 4, p. 533-543.
- GRAEBER, David. *Dette. 5000 ans d'histoire*. Trad. fr. Françoise et Paul Chemla. Paris: Les Liens qui libèrent, 2013.
- ICART, Jean-Claude. La communauté haïtienne de Montréal. In: *Haïti Tribune*, 18 novembre au 1er décembre 2004, no 10.
- MANUEL, Peter. *Caribbean Currents. Caribbean music, from rumba to reggae*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.
- MEINTEL, Deirdre. Récit d'exil et mémoire sociale de réfugiés (1998) . In: MEINTEL, Deirdre. *Transmitting Pluralism: Mixed Unions in Montreal, Canadian Ethnic Studies/Études ethniques canadiennes*, 2002, vol. 34, no 3, p. 99-120.
- NICOLAS, Lucienne . *Espaces urbains dans le roman de la diaspora haïtienne*. Paris: L'Harmattan, 2002.
- PETERSON, Michel. Recomposition des imaginaires dans les littératures et les diasporas caribéennes, *Interfaces Brasil-Canada*, 2016, v. 16, no 3, p. 168-181.
- PICHÉ, Victor, LAROSE, Serge, LABELLE, Micheline. *L'immigration caribéenne au Canada et au Québec: Aspects statistiques*. Montréal: Centre de recherche Caraïbes, Université de Montréal, 1983.
- REDOUANE, Najib. Écrivains haïtiens au Québec. Une écriture du dépassement identitaire. *Globe Revue internationale d'études québécoises*, 2003, vol. 6, no 1, p. 43-64.
- TODOROV, Tzvetan. *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1998.
- WILLIAMS, Éric. *De Christophe Colomb à Fidel Castro: L'Histoire des Caraïbes*, Paris: Présence Africaine, 1975.

Notes

¹ Psychanalyste, professeur visitant au Département de psychologie de l'Université Fédérale de Rio Grande et chercheur à la Chaire Oppenheimer en Droit International Public, Université McGill, Montréal, Canada. profmichelpeterson@gmail.com

² Le mot marron est une altération de l'hispano-américain cimarron qui signifie «esclave fugitif» (Walker, 1980, p. 40).

³ Plusieurs éléments précurseurs font partie prenante de cette constitution idéologique. Notamment, la figure de Prince Hall, un Noir de couleur libre ayant combattu aux côtés des Anglais et fondé la première loge maçonnique noire aux États-Unis (1775). S'adressant à l'assemblée parlementaire du Massachusetts, il réclame de meilleures conditions d'éducation pour les enfants noirs et le retour en Afrique, «notre pays natal

[...] où nous pourrions vivre comme des égaux» (Moses, 1996, p. 9, cité dans Chivallon, 2004, p. 166). On peut aussi penser à l'épisode de la Sierra Leone, c'est-à-dire à la fondation d'une colonie pour accueillir les anciens esclaves d'Amérique. À l'initiative des Européens, abolitionnistes et/ou colons aux Amériques, dès 1787, la première colonie s'établit en Sierra Leone et de nomme «Granville Town» et prend ensuite le nom de «Freetown». Cela dit, elle n'a pas su incarner cette utopie.

⁴ Frederick Bailey est né esclave en 1818. Autodidacte, il apprend à lire et à écrire et fuit au Nord en 1838, où il prend le nom de Frederick Douglass. Il deviendra rapidement un célèbre orateur abolitionniste et sera écrivain, journaliste et homme politique. En 1845, il publie sa première autobiographie, intitulée *Narrative of the Life of Frederick Douglass, An American Slave, Written by Himself*, rééditée en français en 2004 à Montréal par les éditions Lux sous le titre *Mémoire d'un esclave*.

⁵ La promulgation de la loi sur les esclaves fugitifs rend obligatoire la répression des esclaves et ce, même dans les États non esclavagistes (Chivallon, 2004, a, p. 173-174).

⁶ Effectivement, dès 1900, on note une présence antillaise dans les Maritimes et notamment en Nouvelle-Écosse (Piché, Larose, Labelle, 1983, p. 8). Il y a d'ailleurs certains Caribéens présents comme domestiques en terre canadienne puisque la politique d'immigration raciste perdure jusque dans les années 1960 (*Ibid.*, p. 12).

⁷ Toutefois on note une augmentation entre 1955 et 1960 puisqu'avec l'expansion économique de l'Après guerre, un programme spécial de recrutement de domestiques voit le jour afin de fournir la bourgeoisie canadienne de support matériel (West Indian Domestic) (Piché, Larose et Labelle, 1983, p. 12).

⁸ <http://www.thecanadianencyclopedia.com/index.cfm?PgNm=TCE&Params=flARTf0008531>.

⁹ *L'Opération mon pays* est un programme gouvernemental qui permet à de nombreux immigrants de régulariser leur statut. En fait, en 1968, le Québec prend en charge l'Éducation et la Santé. La carte d'assurance maladie voit le jour et les individus affluent dans les hôpitaux. Plusieurs Haïtiennes choisiront la vocation d'infirmière, celle-ci qui leur est facile d'accès puisqu'elles sont privilégiées dans ce secteur économique.

¹⁰ L'Entente *Couture-Cullen* est entrée en vigueur le 30 mars 1979. Il s'agit d'une entente Canada-Québec concernant les politiques d'immigrations. Le Québec peut maintenant définir sa propre politique en ce qui concerne le recrutement des travailleurs mais non en ce qui concerne le recrutement des familles et des réfugiés.

¹¹ «Le Québec comptait, en 2001, environ 90 000 personnes d'origine haïtienne, soit 90% de la présence au Canada, et cette population est concentrée à plus de 94% dans la région de Montréal. Cette sur-présentation dans la région montréalaise est une constante de tous les flux migratoires au Québec...» (Icart, 2004, p. 4)

¹² François Houle. «Citoyenneté, espace public et multiculturalisme»: La politique canadienne du multiculturalisme». *Sociologie et sociétés*, vol. 31, no 2, automne 1999, p. 101-123.

¹³ D'autres événements témoignent de la présence caribéenne au Canada, par exemple, la Caribana de Toronto, le plus grand festival antillais en Amérique du Nord.

¹⁴ <http://www.montrealreggaefestival.com/fr/festival.htm>.

¹⁵ Dans son ouvrage, *The symbolic construction of community* (1985), Cohen démontre que la communauté comme l'identité sont des constructions symboliques.

¹⁶ Le reggae tire ses racines premières de deux styles musicaux précis : le ska et le rocksteady. Ceux-ci résultent de la progression du mento, la musique traditionnelle jamaïcaine ainsi que d'autres styles caribéens et noirs américains de l'époque, tels le blues, le rhythm and blues puis le soul. De prime abord, nous constatons la mixité originelle de ce style musical.

¹⁷ Cette expression a été reprise par Pierre Neveu (1999) Simon Harel (1989) Sherry Simon (1999) Lise Gauvin (2000) Daniel Chartier (2003) et bien d'autres (Barreiro, 2004, p. 42).