



**La vulnérabilité forcée:  
identités réelles, identités virtuelles.**

**Sara Elsingaby Rached**

**Professeur adjoint**

**Département de la langue et de la littérature  
françaises–Faculté de Pédagogie– Université  
d’Alexandrie.**



الضعف القسري: هويات حقيقية، هويات افتراضية

سارة السنجابي راشد السنجابي

قسم اللغة الفرنسية و آدابها، كلية التربية، جامعة الإسكندرية، مصر.

البريد الإلكتروني: [saraelsingaby@alexu.edu.eg](mailto:saraelsingaby@alexu.edu.eg)

المستخلص:

يهدف البحث الي فحص المهمة الحضارية للإمبراطوريات الاستعمارية التي كان لها هدف رئيسي واحد: القضاء على التنوع وتعزيز الوحدة لخدمة مفهوم الوطنية و التيارات القومية. أثبت التاريخ وحشيته تجاه الأقليات والشعوب الأصلية. كان إبادة الشعوب الأصلية وتقليصها ونقلها يهدف إلى محو تاريخها. حتى بعد حقبة ما بعد الاستعمار، لا تزال مسألة الهوية، بالنسبة للثقافة الأصلية و"الأصلية" (راوين س.، ٢٠٠٧)، مسألة حاسمة حتى يومنا هذا. تتناول الإشكالية المطروحة في هذه الدراسة، أثناء الاستعمار والحقبة التي أعقبته أساليب الإضعاف المفروضة على "الشعوب" وطرق المقاومة في مواجهة سياسة التثاقف. فبعد أن تعرّضوا للتهميش أو الإبادة، وشهدوا نهايةً وحشيةً لتاريخهم، حاول السكان الأصليون الانغلاق على أنفسهم في جغرافيتهم، في فضائهم الخاص. إن الفضاء المجتمعي المعني هو فضاء جغرافي ورمزي، يتعلق بالهوية لأن تجربة المكان تؤكد وجودا و تواجد وقبل كل شيء مقاومة ضد الاستيعاب الكامل. يستعرض هذا البحث الحالة الثقافية للأقليات و وسائل مقاومة الطمس. هناك ثلاث حركات تتخلل هذا البحث: قضايا الهوية، التثاقف، والتهجين.

الكلمات المفتاحية: التاريخ، قضايا الهوية، الثقافات، الاستعمار، الدمج.

## **The Forced Vulnerability: Real Identities, Virtual Identities**

**Sara Elsingaby Rached**

French language and arts department, Faculty of Education, Alexandria University, Egypt

**E-mail:** [saraelsingaby@alexu.edu.eg](mailto:saraelsingaby@alexu.edu.eg)

### **Abstract:**

The research focuses on the civilizing mission of colonial empires that had one primary and main objective: annihilate diversity and promote an hegemonic community. History has thus proven itself atrocious towards minorities and indigenous peoples. The decimation, reduction, and relocation of indigenous peoples aimed to annihilate their history. Even after post-colonialism, the question of identity, relative to authentic and "indigenous" culture (Raewyn C., 2007), remains crucial to this day. The problematic proposed in this present study follows, during and after colonization, the modalities of weakening imposed on "peoples" and the modalities of resistance in the face of a policy of acculturation. Having themselves been reduced or decimated, having witnessed a brutal end to their history, the natives tried to close themselves in their geography, their space. This explains why geographical knowledge is the key discipline that was put at the service of colonization. Three movements punctuate this research: identity issues, acculturation-enculturation, hybridity.

**Keywords:** History, Identity Issues, Cultures, Colonialism, Integration.

## **La vulnerabilidad forzada: identidades reales, identidades virtuales**

**Sara Elsingaby Rached**

Departamento de Lengua y Artes Francesas, Facultad de Educación, Universidad de Alejandría, Egipto

**Correo electrónico:** [saraelsingaby@alexu.edu.eg](mailto:saraelsingaby@alexu.edu.eg)

### **Abstracto:**

La investigación se centra en la misión civilizadora de los imperios coloniales, cuyo objetivo principal era aniquilar la diversidad y promover la comunidad. La historia, por lo tanto, ha demostrado ser atroz para las minorías y los pueblos indígenas. La aniquilación, reducción y reubicación de los pueblos indígenas tuvo como objetivo aniquilar su historia. Incluso después del poscolonialismo, la cuestión de la identidad, en relación con la cultura auténtica e "indígena" (Raewyn C., 2007), sigue siendo crucial hasta nuestros días. La problemática propuesta en este estudio analiza, durante y después de la colonización, las modalidades de debilitamiento impuestas a los "pueblos" y las modalidades de resistencia ante una política de aculturación. Habiendo sido ellos mismos reducidos o diezmados, tras presenciar un final brutal de su historia, los nativos intentaron encerrarse en su geografía, en su espacio. Esto explica por qué el conocimiento geográfico es la disciplina clave que se puso al servicio de la colonización y el diseño nacional (en el sentido de salvaguardar la nacionalidad). Tres movimientos marcan esta investigación: cuestiones de identidad, aculturación-enculturación e hibridez.

**Palabras clave:** Historia, Cuestiones de Identidad, Culturas, Colonialismo, Hibridez.

## **La vulnérabilité forcée : identités réelles, identités virtuelles**

Depuis la naissance de l'idée de la nation, il a fallu n'accepter qu'un seul type d'identité. Cela a été interprété dans les dispositifs impériaux depuis le siècle des Lumières par la fragilisation des particularités identitaires et culturelles des autochtones dans les pays et les terres nouvellement découverts puis conquis.

Au fil des explorations, les civilisations du monde ont affronté la question de l'identité dans le fameux questionnement : où sommes-nous et où pouvons-nous aller ?

La mission civilisatrice des empires coloniaux avait un objectif principal : anéantir la diversité et valoriser la collectivité.

L'Histoire s'est ainsi révélée atroce vis-à-vis des minorités et des autochtones. La décimation, la réduction et la relocalisation des autochtones visait l'annihilation de leur histoire<sup>(1)</sup>.

Même après le post colonialisme, la question de l'identité relative à la culture authentique et « indigéniste » (Raewyn C., 2007) reste cruciale jusqu'à nos jours.

La problématique proposée dans cette présente étude suit, pendant et après la colonisation, les

---

(1) Pendant la Seconde Guerre mondiale, la relocalisation a été invoquée comme motifs stratégiques ou « la raison d'État » et certaines étaient violentes jusqu'à entraîner la quasi- disparition d'ethnies en Europe centrale et orientale. Afin de régler la question des minorités, l'Europe sortie de la Seconde Guerre mondiale, adopte une politique radicale : déplacer et homogénéiser les populations et par conséquent effacer les minorités de la carte de l'Europe pour renforcer de leur souveraineté.

modalités de fragilisation imposée à des « peuplades » et les modalités de résistance face à une politique d'acculturation. Ayant été eux-mêmes réduits ou décimés, ayant témoigné d'une fin brute de leur histoire, les autochtones ont tenté de se refermer dans leur géographie, leur espace. Toutefois, cette géographie a été à son tour contestée constamment par les autorités.

La démarche adoptée dans cette recherche est instructive sur des pratiques coloniales dont l'influence continuelle modélise la réalité culturelle actuelle de certaines communautés.

L'espace communautaire en question est à la fois un espace géographique et symbolique, relevant d'une identité car l'expérience des lieux confirme une présence, une existence et surtout une résistance contre l'assimilation totale.

Trois mouvements scandent cette étude : les enjeux identitaires, l'acculturation-enculturation, l'hybridation.

### **I. Enjeux identitaires : historicité orale et écrite.**

À tout temps, l'histoire des autochtones est indissociable du rapport à leur espace. La particularité de cet espace est qu'il relève d'un espace dialectique : à la fois perçu et imaginé. L'espace autre est l'espace de l'Autre : terra incognita à découvrir, à posséder et à soumettre.

Cela explique pourquoi le savoir géographique est la discipline clé qui a été mise au service de la colonisation et du dessein national (dans le sens de la sauvegarde de la nationalité).

Au XIXe siècle, la monographie régionale- avant la géographie- est un terme qui répondait aux besoins

de la colonisation dans la mesure où elle présentait une étude sur un sujet bien cerné et précis. Dans la perspective coloniale, il s'agissait de montrer par exemple l'importance des caractères physiques d'un pays au point de vue de son peuplement et de son exploitation dans une seule étude exhaustive.

Ensuite, la monographie sera cartographiée et les enjeux de la cartographie coloniale deviennent d'ordre géopolitique visant l'enracinement des influences impérialistes. Puis, elle prit la fonction de gestion des territoires pour renforcer l'établissement des investissements. Elle pourrait être également considérée comme un outil de la pédagogie coloniale, de la mise en scène de l'étendue de la puissance territoriale des empires coloniaux et la prise de conscience métropolitaine de l'existence d'un empire outre-mer.

Pourtant, un des rôles les plus méconnus mais aussi les plus stratégiques de la cartographie était de fixer les contours des populations dominées puis de les encadrer dans des espaces précis. Ce sont des cartes ethnographiques. Elles furent conçues comme des instruments coloniaux d'enfermement et de contrôle ethno-spatial.

Toutes ces cartes étaient essentiellement mises au service des militaires pour localiser les points de résistance à la domination coloniale, pour dominer les hommes sur l'espace colonisé. Ce n'était donc pas un hasard que ces cartes n'étaient pas éditées pour des sujets qui ne participaient ni du pouvoir colonial ni militaire.

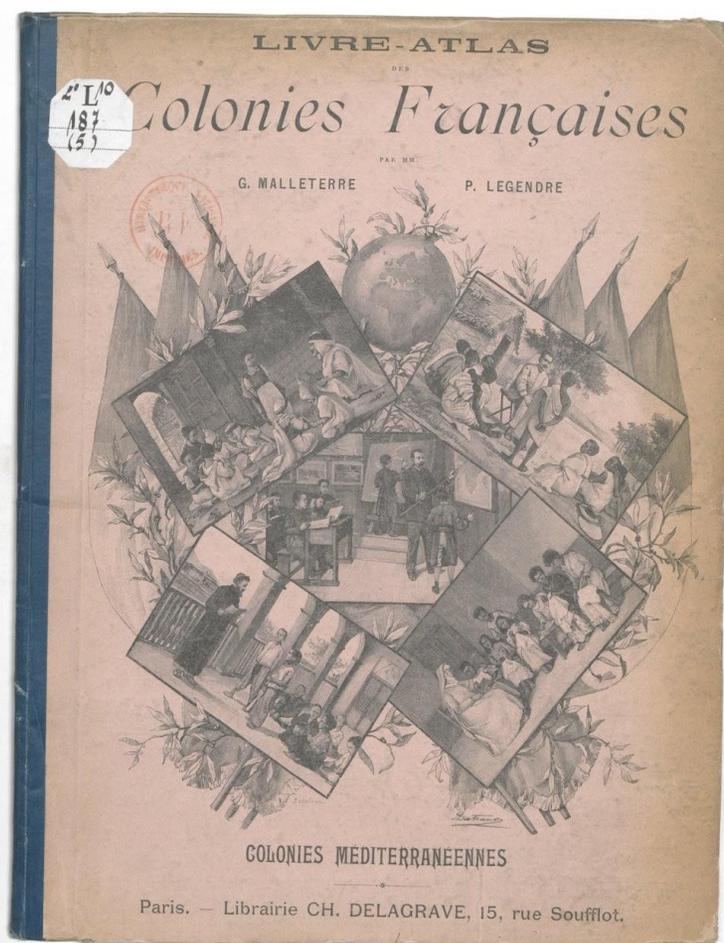
C'est précisément à ce niveau que s'est joint le discours des sciences sociales à la géographie pour

enfermer les réalités coloniales, spatiales et humaines dans des catégories identitaires étroitement liées à la cartographie. Ainsi, trouve-t-on des grilles de caractérisation humaine construites par les cartographes. Elles mesuraient les évolutions d'une ethnie et repéraient son origine géographique. Ce travail de classement par le biais des cartes sera remplacé ultérieurement par les investigations anthropologiques qui représentent un outil et une méthode d'enquête plus sophistiqués fondée sur une planification de l'organisation du terrain, suivie d'une analyse et interprétation des données ethnographiques.<sup>(1)</sup> Les atlas abondent au XIXe siècle et continuent à foisonner au XXe siècle aussi : *L'Atlas Manuscrit de la Régence d'Alger* est composé en 1834 puis recomposé en 1838.

Prenons le cas de l'Afrique d'abord pour mieux illustrer nos propos. Les cartes constituaient un bilan des travaux de géographie et d'ethnologie entre les deux guerres : ainsi dans *l'Atlas des Colonies françaises* de 1934 (page ci-contre), publié sous la direction de Guillaume Grandidier, des typologies de groupes de populations africaines fondées sur des critères linguistiques et ethnologiques sont exposées : comme la famille chamito-sémitique, la famille négro-africaine.

---

(1) Nous nous référons aux démarches données par l'Université Catholique du Louvain. <https://uclouvain.be/cours-2024-lantr2000>



Source bibliotheque-numerique.diplomatie.gouv.fr / Bibliothèque nationale de France

Sur le terrain des colonies françaises, s'organisaient des missions pour étudier les caractères anatomiques, physiologiques, psychologiques et pathologiques des populations envisagées où étaient étudiés par ailleurs le mode de vie, les ressources alimentaires et l'utilisation de ces ressources. C'est ainsi que le lieutenant-colonel médecin Léon Pales (1905-1988) rédige tout un bilan de la mission anthropologique qui lui fut confiée de janvier 1946 à août 1948 en Afrique occidentale française. Le

bilan est composé de huit chapitres dont le thème révèle comment ces enquêtes ont touché de tout près la vie des Africains :

- Chapitre I. Anthropologie.
- Chapitre II. Physiologie.
- Chapitre III. Chimie biologique.
- Chapitre IV. Alimentation.
- Chapitre V. Psychologie.
- Chapitre VI. Pathologie
- Chapitre VII. Ethnologie.
- Chapitre VIII. Organisation.

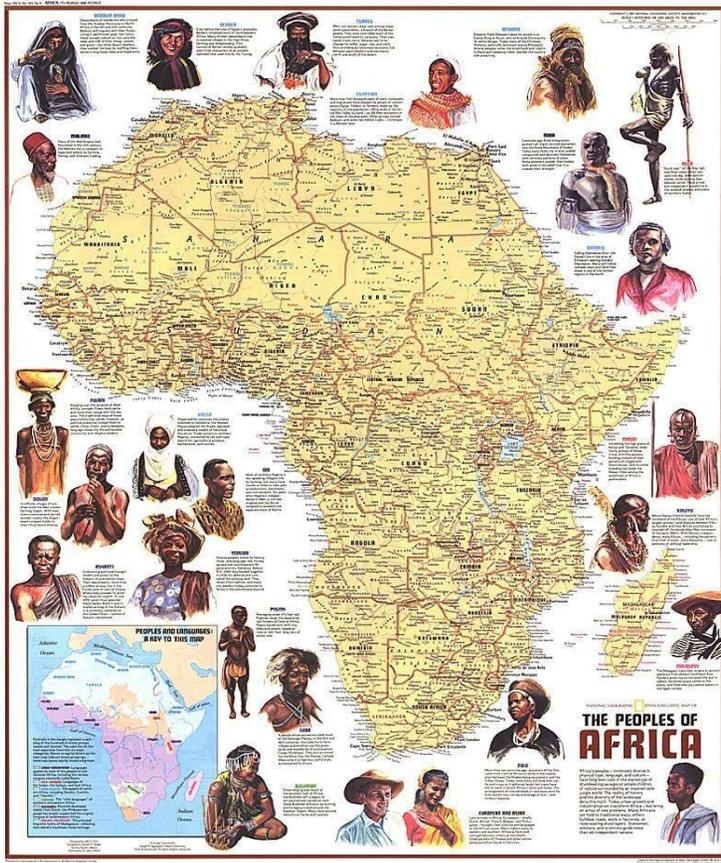
Nous reproduisons l'argumentaire cité à la page 29 du bilan des différentes enquêtes (Pales. 1948: Direction générale de la Santé Publique) :

« Nous avons essayé de déceler par l'étude psychologique et psychotechnique la nature et la qualité des réactions mentales et intellectuelles des Africains, en particulier des enfants et des adolescents pris dans le milieu scolaire. On imagine les difficultés, les causes d'erreur, les soucis de l'interprétation : intrusion de l'abstrait, qui nous est familier, dans le domaine du concret, absence ou méconnaissance de la langue, de la parole, expression de la pensée, connaissance imparfaite des fonds ethnique et mental, cheminements et aboutissements différents de la pensée,... rien de cela n'a fait défaut. On peut tout faire dire à certaines manifestations. L'abord de la psychologie exige les connaissances du problème, sa pratique, mais plus encore la bonne foi, l'honnêteté, la sérénité. »

Les cartes ethniques étaient surtout pragmatiques, minimales et avaient un objectif majeur : la distribution spatiale de traits anthropologiques. À une échelle supérieure, les géographes et les ethnologues prennent l'initiative de confectionner de grandes cartes ethno-

démographiques qui synthétisent à la fois les données de l'ethnologie ou de l'anthropologie, mais aussi, les acquis de la connaissance proprement géographique des territoires afin de raffermir le pouvoir colonial.

La face voilée de ces travaux multiples : monographie, cartographie tous types qui dénombrent et classent les populations sur les terres colonisées, vise surtout à priver les espaces de leur ancrage local, *langagier et identitaire*



(1)

(1) Un modèle de carte ethnique appelée *Carte des peuples d'Afrique*, élaborée en 1971. La carte représente les groupes ethniques d'Afrique, identifiés par leur nom et leur langue.

Le modèle du Canada est manifestement révélateur à cet égard. Ont été reconnus et identifiés au Canada trois groupes d'autochtones d'après les données qui figurent sur le site officiel Statistique Canada : les Premières Nations (les Indiens), les Inuits et les Métis.<sup>(1)</sup> D'après la Constitution canadienne, l'expression « Premières Nations » peut être utilisée au lieu de « Indiens de l'Amérique du Nord » (que certains trouvent trop choquant), mais il n'existe aucune définition officielle de cette expression utilisée depuis les années 1970. Quant au mot « nation », il est l'équivalent de « peuple ».

La catégorie « Métis » comprend les individus ayant déclaré être des Métis, sans avoir indiqué faire partie des Premières Nations ou des Indiens de l'Amérique du Nord, ni des Inuits.

La catégorie « Inuits » correspond aux individus ayant indiqué être des Inuits, sans avoir indiqué faire partie des Premières Nations ou des Indiens de l'Amérique du Nord, ni des Métis.

De ces classements, se dégage aussi une situation linguistique assez complexe qui se ramifie en trois catégories de sous situations linguistiques (conformément aux données du site officiel Statistique Canada) qui se sont perpétuées à travers les générations par le biais de l'imitation coutumière :

- a- Des communautés qui ont perdu leur langue ancestrale : les Hurons-Wendats, les Malécites, les Abénaquis, les Algonquins dont les langues sont tombées en désuétude en raison de leur dispersion sur l'ensemble du territoire québécois.

---

(1) La catégorie « **Indiens** » comprend les individus qui ont déclaré faire partie des « Premières Nations » ou des « Indiens de l'Amérique du Nord », sans avoir signalé être des Métis ni des Inuits

b- Des communautés dont la langue est menacée de disparition : les Micmacs, les Mohawks.

c- Des communautés dont la langue ancestrale est vivante : c'est le cas des Innus, des Attikameks, les Naskapis.

La réduction des autochtones suivie de l'exode des rescapés de la colonisation, délocalise à son tour les langues locales. L'espace énonciatif se trouve alors délocalisé pour être ensuite relocalisé sur un nouvel espace. Il devient mouvant d'où son dynamisme et sa résistance à l'extinction. En référence à Gabriel Tarde (Tarde G.315, Les lois de l'imitation : 1890, 2001), le morcellement et le raffinement des langues locales ne sont certainement pas l'expression de la diversité des peuples et de leur génie propre mais un simple effet de la dispersion des peuplades à travers l'espace géographique.

C'est d'ailleurs une des raisons que les récits oraux et les écrits autochtones sont considérés comme une littérature aux accents géographiques avec des tonalités variées où se dévoilaient les identités des peuples, c'est dans ces récits que les identités ont résisté à l'intégration, voire à la disparition.

La tradition orale des autochtones est fortement liée à leur histoire. Toutefois, l'histoire d'après les colonisateurs doit être écrite et cela accentue pour des décennies la dichotomie entre l'historicité orale et écrite.

Le régime d'historicité est défini par François Hartog comme étant la manière dont une société traite son passé ou autrement dit, c'est la manière d'articuler le passé, le présent et le futur. Ces régimes diffèrent d'après les civilisations car les formes d'expression diffèrent.

Les traditions orales des autochtones ont une contribution incontestable à la connaissance de l'histoire à condition de les respecter intégralement et de ne pas les neutraliser dans une histoire assimilatrice et unique. Cette tradition orale appointe des pistes parallèles pour concevoir le passé. Elle allie au Canada comme en Afrique fiction et réel.<sup>(1)</sup>

Cette dernière est divisée entre deux genres narratifs : des récits fondateurs survenus dans des temps mythiques et des récits qui portent sur des événements situés dans des temps historiques.

Or, nous devons établir dans ce contexte une différenciation nette entre l'histoire orale et la tradition orale.

Nous nous référons aux travaux de Sylvie Vincent (S.Vincent 2006 : 2, « Images et oralités des autochtones » in Recherches amérindiennes au Québec, vol.50, no.3) ) et de Toby Morantz ( T.Morantz : 2002, The White Man's gonna getcha : the colonial challenge to the Crees in Quebec, McGill-Queen's University Press.) qui ,toutes les deux, précisent que les traditions orales fondatrices des divers discours entre les différentes civilisations ont leur propre logique et qui montrent dans leurs essais que l'oralité n'est pas exclusive aux autochtones. L'histoire orale est essentiellement créée à partir de témoignages oraux recueillis auprès de contemporains des événements relatés. Elle rapporte donc des événements relativement récents contrairement à la tradition orale. Cette dernière est constituée d'un ensemble de récits et autres types d'informations à l'origine d'un savoir collectif transmis oralement de

(1) Certains pays d'Afrique sont fondés légendairement d'après les récits de la tradition orale : comme la Côte d'Ivoire1.

génération en génération. Ces informations remontent à des temps lointains et sont relatées par des locuteurs qui n'ont pas été témoins de ces événements. C'est l'imitation coutumière précédemment citée qui gère la pérennité de ces récits.

D'autre part, les traditions orales et écrites ne subissent certainement pas les mêmes critères d'évaluation des faits historiques, elles ont des sources différentes, le découpage temporel des deux traditions est différent surtout si l'on sait que la tradition orale est difficilement rattachée à une année de calendrier; la vision du monde en est certes différente. Ainsi ne pourrait-on pas soumettre un récit amérindien à des concepts européens pour l'interpréter ; ce serait là une dénaturalisation.

En Afrique, l'oralité a une envergure plus spirituelle. Elles constituent le patrimoine des archives historiques et scientifiques de l'Afrique fondé sur des transmissions orales. C'est à travers les archives que les Africains trouvent les moyens de leur libération spirituelle. Il s'agit d'éléments de sagesse traditionnelle sous forme de proverbes transmis par la culture orale que des historiens regroupent dans des recueils. C'est le travail qu'avait entrepris un écrivain-historiographe du Mali (1901-1991) et peu étudié : Hampâté Ba.

Il retrace une histoire de l'ethnologie de l'Afrique occidentale en retravaillant la littérature d'Afrique de l'Ouest qui avait été transmise oralement par les chanteurs et les conteurs à travers les siècles. C'est un véritable patrimoine à conserver ; on y trouve une source inépuisable d'interprétations des croyances et des cultes, des lois et des coutumes, des systèmes de parenté et

d'alliance, des pouvoirs politiques et sociétaux, des critères éthique et esthétique...

D'après Hampâté Bâ, les Africains doivent se servir des aspects utiles de leur tradition, donc de la culture orale. Ce qui est transmis oralement gagne par là une fonction constructive, productrice d'identité et communicative dans le contexte de transformation sociétale.<sup>(1)</sup> C'est pourquoi Bâ avait bien dit qu'en Afrique, un ancien qui meurt, c'est une bibliothèque qui brûle.

Hampâté Bâ revalorise la culture africaine en réhabilitant leur langue, leur religion, leur culte et culture. De ce fait, la culture indigène n'aurait pas à être substituée par une autre culture supérieure. Cette culture est en harmonie avec le milieu.

Toutefois, l'écriture a toujours eu un pouvoir de force. D'après Edward Said (1980 : 113), les hommes, les lieux et les expériences peuvent toujours être décrits par un livre, tant et si bien que le livre acquiert plus d'autorité et d'usage même que la réalité qu'il décrit.

Après la décolonisation, le rapport à l'écrit diffère : l'écriture considérée comme « instrument cadastral moderne de domination et de discipline » d'après le Professeur Kasereka Kavwahirehi<sup>(2)</sup>.

---

(1) Le terme « social » fait référence aux dynamiques interpersonnelles immédiates qui se produisent dans la vie quotidienne, comme le partage d'histoires. En revanche, le terme « sociétal » englobe les questions structurelles, plus vastes qui affectent des communautés et des populations entières, comme les systèmes éducatifs et les politiques de santé.

(2) Monsieur le Professeur Kasareka Kavwahirehi, Professeur à l'Université d'Ottawa au département des langues. Auteur et critique de l'imaginaire politique, de la philosophie et de la Francopolyphonie de l'Afrique.

Légendes, épopées, mythes, récits<sup>(1)</sup> devraient attendre à la fois la domination de l'écriture pour devenir savoir et la traduction en langues coloniales pour passer de fables à discours<sup>(2)</sup>.

L'écriture découpe, ordonne ou réordonne mais reste que la problématique de ces écrits c'est qu'ils n'arrivent pas à couvrir le champ des pensées « orales » des indigènes. Rappelons-nous dans le roman Robinson Crusoé que le personnage de Robinson transmuait les paroles « incompréhensibles » de l'indigène dont l'identité devrait être troublante pour l'Européen puisque le code de communication qu'il utilise est difficilement déchiffrable.

Par ailleurs, il y a certainement une part du récit autochtone qui résiste à toutes les procédures de contenance, à toute traduction<sup>(3)</sup>: c'est la marge du silence.

A l'ère du post colonialisme, les rescapés de l'acculturation prennent cette fois-ci la plume et font le choix de révéler leur conscience authentique. Des écritures à l'écart, une écriture autochtone<sup>(4)</sup> voit le jour. L'écriture d'un et dans un espace « rare » et méconnu est un choix révélateur car le plus on s'éloigne du centre, des villes et métropoles, le moins on est perceptible.

---

(1) Il faut préciser que déjà les récits de la tradition orale n'appartiennent pas à ces genres mais ce sont les Européens qui les ont intégrés dans ces catégories.

(2) La traduction devient dans cette perspective un rouage dans la machine coloniale, Niranjana 1992 :3 précise à ce propos : translation (...) produces strategies of containment. (...) helping them acquire the status of what Edward Said calls representations, or objects without history.

(3) : « Une traduction est-elle faite pour (des) lecteurs qui ne comprennent pas l'original ? » une question que se posait Walter Benjamin.

(4) Mais minoritaire en référence au pouvoir colonial.

La question des frontières est particulière dans cette écriture. Elle marque généralement le passage de l'espace topique à l'espace paratopique.

D'après Dominique Maingueneau : 2016, 5, Trouver sa place dans le champ littéraire. Paratopie et création, Louvain-la-Neuve, Editions Academia, coll. « Au cœur des textes », la paratopie désigne le rapport d'appartenance d'un auteur à un milieu, qui rend possibles des énonciations qui excèdent l'espace qu'elles ont pour fonction de fonder. Elle renvoie à un rapport simultané et paradoxal d'appartenance ou de non-appartenance qu'entretient l'auteur avec la société d'accueil et le champ littéraire au sein duquel il écrit. Cette notion se construit à partir de la « non – place » sociale.

Ainsi le champ culturel lui-même de cette écriture est complètement nouveau. Les espaces, les personnages, les valeurs se donnent des réalités inédites, des réalités confondues à des sceptres. C'est dans ce sens que les titres des ouvrages de cette littérature des rescapés du post colonialisme sont bien révélateurs de l'ambivalence réel/virtuel, écrit/oral : *Whispering in Shadows* de Jeannette Armstrong, *Ligne brisée* de Vera Manuel.

Des atrocités ont stimulé l'écriture. Avec le génocide perpétré contre les femmes et les filles autochtones des Premières Nations au Canada<sup>(1)</sup>, des femmes-écrivaines s'engagent par leurs écrits, au XXe et XXIe siècles, dans la lutte au nom d'une cause universelle : celle d'un peuple, celle d'une culture pour

---

(1) Un rapport a été rédigé par une commission spécifiquement appointée pour réaliser une enquête sur ces crimes. Le rapport est connu par ENFFADA: enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées.

une même raison, à savoir l'affranchissement. Un combat contre toutes formes d'oppression, tous enjeux de pouvoirs.

Des femmes-écrivaines prennent à la fois parole et plume pour dénoncer ces crimes discriminatoires, pour proposer un contre-discours aux stéréotypes et rétablir la vérité et la justice. La parole et l'écrit littéraires créent des systèmes alternatifs à partir desquels elles s'expriment à propos des luttes politiques autochtones contre le processus de la mise aux normes des nations indigènes : processus entrepris par les colons pour soumettre les habitants des terres colonisés à un modèle civilisationnel européen ou américain en vue d'éliminer la particularité culturelle de chaque nation.

Un savoir genré est ainsi né. A la lecture de leurs textes, des thèmes sont récurrents : la représentation des femmes, la justice pour et par les femmes autochtones, les violences genrées, les luttes féministes autochtones, les traumatismes intergénérationnels, les récits féminins des pensionnats. Cette écriture littéraire est salvatrice, réparatrice et activiste.

Natasha Kanapé Fontaine, une de ces écrivaines militantes innues pour les droits autochtones, pour l'urgence de la justice, de réconciliation, de guérison et d'échange entre les peuples, imagine constamment que les filles et femmes autochtones assassinées et disparues ont été retrouvées et son écrit révèle ce qui a été longtemps caché et tût. Nous reproduisons un extrait de *Bleuets et abricots* paru en 2016 : 16 « Un cri s'élève en moi qui me transfigure. Le monde attend que la femme revienne au monde comme elle est née telle qu'elle est : femme naissance, femme droite, femme debout, femme puissante. Femme résurgence. Renaissance. Un appel

s'élève en moi et j'ai décidé de lui dire oui. Dire oui à ma naissance. Assumer en mon esprit les mémoires qui émergent en même temps que la voix des femmes autochtones se dressent au-dessus de la noirceur ambiante. Les mémoires des blessures, les mémoires de la terre, les mémoires du peuple et de ses générations précédentes. Le choc de la dépossession. Prendre la parole chacune notre tour et soulager peu à peu le fardeau de l'oppression. Le poids de la douleur. Le poids du colonialisme. J'écris pour dire oui à mon être. Dire oui à moi femme. Forcer les portes du silence. Se nommer résilience. Pour la postérité. Pour assurer notre trace. Déraciner une fois pour toutes la Colonisation. ».

La particularité de ces écritures, c'est qu'elles ne revendiquent pas d'appartenance à un genre ou un champ littéraire bien déterminé. Ce sont des traces d'écrivains ayant des origines minoritaires mais qui écrivent pour l'universel. Déjà, la question de genres littéraires a une portée idéologique qui vise à soumettre les écrivains et à les enfermer dans un type de discours et d'écrits. Cette catégorisation reste un mythe dans le contexte de cette écriture identitaire, puisque l'acte d'écrire n'est pas conditionné par le devoir d'appartenance ou n'est pas en soi un projet social. Ces écritures refusent donc le conformisme idéologique.

Sur un autre continent, *Les contes d'Amadou Koumba* de Birago Diop (écrivain sénégalais d'expression française), sont un autre modèle de cette écriture autochtone où l'auteur clame l'authenticité. Ces contes ont été composés en 1942 à Paris. Birago Diop se prend pour un passeur de contes qui respecte les conventions de la transmission des contes dans le milieu

Wolof<sup>(1)</sup> en Afrique. Il dit en termes de préface : « Amadou Koumba m'a raconté, certains soirs- et parfois, de jour, je le confesse – les mêmes histoires qui bercèrent mon enfance. Il m'en a appris d'autres qu'il émaillait de sentences et d'apophtegmes où s'enferme la sagesse des ancêtres. »<sup>(2)</sup>

Pour être conséquent à la problématique de cette recherche et sans digresser, nous devons dire que Birago Diop a normalisé la culture populaire et orale du milieu Wolof dans le discours et la langue du colonisateur. Ainsi le patrimoine immatériel que constituent ces contes, a été récupéré par une langue étrangère et cela réduit la culture autochtone à une validation par des normes européennes ou américaines.

Nous pouvons dire que le texte est un symbole de victoire : victoire de la mission civilisatrice sur l'empire du silence. Rien ne doit rester en dehors de la portée du pouvoir colonial : c'est le colon qui écrit pour que tout rentre dans l'ordre hégémonique. La possession ou non de l'écriture « occidentale » a joué un rôle dans la manière dont l'Europe est entrée en contact avec les autres peuples : la langue véhiculaire contre « leurs » langues vernaculaires.

---

(1) En référence à l'article du Professeur dr Kamal Jaballah Al-Khidir : Le peuple wolof est considéré comme l'un des peuples d'Afrique de l'Ouest, qui a ses caractéristiques sur le plan linguistique, culturel et historique, dans cette région du continent africain et mieux, ce peuple à majorité musulmane, a une contribution considérable à divers niveaux politiques, économiques, culturels et sociaux. *Le Wolof comme peuple et langue : une lecture de l'origine, des conditions et de la géographie de la diffusion*, Août 10, 2023, Culture et Littérature, Qiraat Africa.

(2) Version numérisée à la Bibliothèque de Lyon.

## II. Acculturation - enculturation

Le moment irréversible de cette quête identitaire, quête de la situation originelle telle qu'avant la rencontre traumatisante entre Autochtones et Européens, est marquée par l'arrivée des Européens sur les nouvelles terres. Cette arrivée a marqué une interruption et une rupture : interruption des pratiques et des identités. Naitront des entités sociales qui s'estiment porteuses de droits et qui fondent leur existence dans un passé lointain comme nous l'avons précédemment montré. Verront le jour de nouvelles notions issues de la colonisation : l'acculturation suivie de l'enculturation.

D'après Denys Cuche, le terme d'acculturation serait apparu en 1880 chez J.W Powell pour désigner « les transformations des modes de vie et de pensée des immigrants (...) ». Il s'agit d'une atteinte à la culture authentique des peuples indigènes faisant neutraliser la particularité culturelle qui sauvegarde les éléments minoritaires.

Il est question de trois phases : la nostalgie des origines, l'acculturation, l'enculturation<sup>(1)</sup>.

Ces mouvements ont en commun une volonté et un besoin de cerner les territoires : un désir et un rêve inassouvis qui résonnent dans des titres révélateurs de ce drame : *Pilleur de rêves*, qui a obtenu le Prix littéraire du Gouverneur général dans la Catégorie Littérature jeunesse en 2017 au Canada<sup>(2)</sup>, de Cherie Dimaline, où est illustrée à fonds la réalité spatiale ravagée des

---

(1) Ce terme a été créé par l'anthropologue américaine **Margaret Mead** (1901-1978) pour nommer le processus par lequel un groupe humain (parents, autres adultes et pairs) transmet à un enfant, dès sa naissance, les différentes composantes de sa culture : langage, moeurs, valeurs sociales, traditions, etc.

(2) Traduction de Madeleine Stratford

communautés autochtones des enfants et adolescents poursuivis par des Blancs pour les enfermer dans des pensionnats d'où ils ne sortaient jamais.

La triste histoire des pensionnats indiens d'acculturation reste dans ce contexte une souille. Des lieux lugubres qui poussent les enfants et les adolescents à les fuir et se joindre au périple d'exilés.

Les études qui portent sur ce traumatisme historique sont récentes et datent depuis 2010. Elles sont fondées sur les récits des rescapés de ces pensionnats : récits de torture, de mauvais traitements, de pénurie alimentaire, d'absence de soins pendant les épidémies. Pensionnats pénitentiaires sous ferme contrôle, dominés par la crainte et la contrainte exercées sur les enfants autochtones; pensionnats qui ont suscité dans les diverses colonies un traumatisme trans-générationnel tellement tragique que le Pape Vincent II en a présenté les excuses de l'Église Catholique lors de sa visite au Canada en avril 2022 : « Je demande pardon à Dieu pour la conduite déplorable de ces membres de l'Église catholique et je m'unis à mes frères évêques canadiens pour vous présenter des excuses. »

Au dernier quart du XIXe siècle, les pensionnats étaient les lieux privilégiés de l'éducation des populations autochtones au Canada et en Afrique: 60% étaient gérés par l'Église catholique visant principalement une dés-amérindianisation des enfants en vue de les intégrer dans la nouvelle culture européenne. L'enseignement réalise parfaitement ce processus.

Après avoir abattu toute spécificité culturelle des individus, s'ensuit le processus de l'enculturation qui doit commencer avec les enfants. D'après les rapports du gouvernement canadien, le nombre estimé d'enfants

amérindiens qui ont fréquenté ces établissements est au moins 150 000 enfants. L'enculturation des enfants ouvre la porte au changement et au reconditionnement de la pensée et de la conduite de nouvelle société coloniale.

D'après la Société des recherches amérindiennes au Québec, l'administration de ces pensionnats au Canada était principalement assurée par les Oblats.es (pères et sœurs) de Marie Immaculée : congrégation française catholique dans les territoires autochtones de l'Amérique du Nord.

La politique missionnaire dans les colonies depuis le XVIIe siècle comptait sur le rôle des religieuses dans la conversion des femmes autochtones. Conversion toute nécessaire pour garantir et projeter celle des groupes indigènes. Le modèle féminin devient ainsi exclusivement vecteur de foi. Les religieuses convertissaient aussi les filles au sein des pensionnats : « Si les filles restaient dans leur état d'origine, il n'y aurait pas de bons résultats », ASGM, Lo39/A, \*,01 : fonds École résidentielle Lebre. À leur tour, les filles se chargent de transmettre le modèle de foi chrétienne. Le second élan missionnaire<sup>(1)</sup> de la deuxième moitié du XIXe siècle est caractérisé par une féminisation généralisée du catholicisme.

Le statut des sœurs en tant que modèle féminin proposé à des enfants dans un but colonisateur et assimilationniste mérite une approche particulière quand il s'agit de transformer les relations entre les sexes au sein de l'espace autochtone. Les normes chrétiennes véhiculées auprès des enfants autochtones- plus

---

(1) Le second élan missionnaire correspond à une régénération des institutions missionnaires au XIXe siècle pour redonner au catholicisme un rayonnement non seulement au niveau local mais aussi à l'échelle mondiale.

précisément catholiques- sont centrées sur la valorisation du mariage, la négation de la sexualité non-procréative.

Cette idéologie est imposée aux élèves des pensionnats. D'après le rapport de la Commission de vérité et de réconciliation (CVRC, 2015a : 100-101 ;2015b : 731-736), les sœurs vont même arranger des mariages pour les élèves d'âges les plus avancés : car les situations de mixité sont évitées, une interdiction sur le côtoiement de l'autre sexe comme le confirme ce témoignage : (CVRC, 2015a : 99) :

« Et on n'avait pas le droit de parler aux garçons. On, vous savez, on allait pour les repas et tout ça, parce qu'ils avaient l'habitude de nous rencontrer dans l'escalier, comme, vous savez, on tournait la tête, elle nous disait qu'on ne pensait qu'aux pantalons. On ne pouvait même pas laisser notre chemise un peu ouverte comme ça, vous savez, les boutons de la chemise. Ah, elle, une fois elle est venue vers moi, elle m'a pratiquement étranglée, parce que, parce que ma chemise était, il y avait un bouton défait. Là, elle tripotait ma chemise, elle essayait, vous savez, elle m'a pratiquement étranglée en boutonnant ma chemise, parce que, elle disait : « Tu veux te montrer aux, aux hommes ? Tu ne penses qu'aux garçons. Tu ne penses qu'aux pantalons », des choses comme ça. »

*Les archives des Sœurs Grises de Montréal* précisent que toute attitude de légèreté envers l'autre sexe est fortement réprimandée : propos humiliants, services corporels. Les filles des pensionnats doivent se rapprocher du modèle chaste des religieuses : ne pas se faire remarquer, éviter toute amitié naturelle et fuir les occasions dangereuses de mixité sociale. Un vrai paradoxe pèse au sein d'établissements où devait se

développer l'apprentissage de la relation entre les sexes, avec l'Autre mais où tout acte de rapprochement doit être pénalisé ; rajoutons également que dans les habitudes autochtones de la plupart des peuples colonisés, chacun est libre de circuler et d'avoir des contacts avec des membres de sa communauté indépendamment de leur sexe.

Hors des pensionnats, donc l'espace autochtone, les enfants ne se conformaient pas à cette « matrice sexuée » du catholicisme car les carcans imposés n'ont jamais pris en considération la vitalité de la culture et du culte autochtones dans toutes les colonies. Les colons ont toujours pris pour « figée » la culture indigène comme nous l'affirmons au début de cette présente recherche. Cette vitalité ne cesse de s'affirmer et refuse de s'enfermer.

Dans d'autres colonies, il était question de congrégations religieuses différentes. En Algérie colonisée par exemple, c'était les Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique ou Sœurs blanches (1880-1930). D'après les études consacrées à ces congrégations dans les *Archives des sciences sociales des religions*: cette société est fondée à Alger en 1869 comme le pendant féminin des Missionnaires d'Afrique (ou Pères blancs). Ces sœurs sont exclusivement consacrées aux populations autochtones facilement convertissables au christianisme parce que superficiellement musulmanes : les populations amazighophones, la Kabylie, les Aurès et le Mزاب.

Or, les femmes algériennes kabyles que ciblaient les sœurs blanches résistaient aux tentatives de conversion de la société kabyle. Elles leurraient les missionnaires par le tatouage du motif de la croix pour faire croire à leur conversion au christianisme.



(1)

L'installation des insignes chrétiens dans la société algérienne allait de pair avec l'expulsion des muftis et avec l'expropriation des biens religieux islamiques.

De pair, les autorités coloniales en Algérie s'attaquaient à l'enseignement traditionnel où les écoliers recevaient des cours dans les écoles coraniques qui avaient le mérite de conserver le savoir et le patrimoine arabo-musulman. La France créa alors des écoles arabes françaises destinées aux Algériens pour les inviter à la culture du colonisateur. Les ressortissants de ces écoles et contrairement aux prévisions des autorités coloniales françaises ne consentaient pas à l'acculturation.

Les Jeunes Algériens adaptèrent de nouveaux moyens de résistance en dehors des démarches traditionnelles du combat, se détachant ainsi du mythe des « bandits d'honneur » : l'ennemi public de l'administration coloniale mais redresseur et justicier des torts comme le décrit Salhi M., Kaci F : 2019, *Les bandits d'honneur de Kabylie à la fin du 19<sup>e</sup> siècle* : « Le bandit

---

(1) Le tatouage berbère.

d'honneur est un rebelle, un insurgé réfutant l'ordre colonial. »

Les Jeunes Algériens créent aussi des cercles dans les grandes villes pour échanger les idées, s'entraider et surtout aider les autochtones. Les Jeunes Algériens créent des journaux indépendants bilingues (*El Misbah, Rachidi*) pour diffuser leurs aspirations légitimes.

Le combat pour l'identité islamique en Algérie était différent. Il est connu par le « combat des oulémas » où de jeunes algériens œuvrent à former une génération capable de tenir face à la civilisation occidentale et à la francisation de la société arabe.

Les Oulémas biaisent à leur tour l'enseignement comme moyen de faire face à l'acculturation : une soixantaine d'écoles sont fondées et près de soixante-dix cercles.

Face à cette résistance « culturelle », la France adopte à son tour des moyens adaptés -autre que militaires- pour branler l'hégémonie sociale algérienne par le décret Crémieux en 1870 qui donne la nationalité française aux trente-cinq mille Juifs d'Algérie dans le but de bouleverser l'équilibre communautaire au sein de la société d'une part ; et de moderniser le judaïsme algérien sur le modèle de la réforme juïque entreprise en France à l'ère napoléonienne d'autre part. Ainsi, des consistoires étaient créés pour des fins de régénération morale. L'objectif premier était de tracer une frontière nette entre l'appartenance religieuse et l'appartenance civile « française » en Algérie.

De plus, et comme au Canada, les femmes autochtones algériennes sont cette clé d'entrée pour toute transformation et évangélisation des sociétés colonisées.



Les Sœurs- blanches mettent alors en place des ouvroirs en Algérie : institutions originales à mi-chemin entre les ateliers de production et les centres de formation technique. Ces ouvroirs (figure ci-dessus) sont destinés seulement aux femmes et filles indigènes. Plus tard, ces ouvroirs sont appelés ouvroirs- écoles : pierres angulaires de la stratégie coloniale et missionnaire d'acculturation qui œuvrent à la conquête des âmes.

Des contrats annuels donnent entière responsabilité aux sœurs pour la régie interne des établissements, pour le soin des filles pensionnaires et des garçons en bas-âge.

Les sœurs prenaient également en charge les enfants lors des activités parascolaires et hors des heures de classe pour une inspection quotidienne. Cette inspection était à la fois physique et morale.

Toutefois, la fonction la plus litigieuse qu'avaient les sœurs des ouvroirs en Algérie et des pensionnats au Canada reste la polymaternalité (le terme appartient à Marion Robinaud) qui signifie que ces religieuses ont totalement supplanté la communauté de naissance de leurs élèves. Il n'est pas question d'affection : cette « maternalité » et parentalité (les termes appartiennent

toujours à Marion Robinaud) sont fonctionnelles : habiller, nourrir, soigner, éduquer. La polymaternalité nécessite une complémentarité de tâches attribuées aux sœurs qui veillent au bon fonctionnement des établissements et assurent l'assimilation et la responsabilisation des enfants autochtones.

Les programmes dans ces pensionnats et ouvriers comprenaient les rubriques suivantes : apprentissage de la langue du colonisateur, lecture, écriture, arithmétique, histoire (l'histoire du colonisateur), la géographie (cartes tracées par les colons), culture générale (culture du colonisateur), éthique (l'éthique européenne), chant (chant chrétien), gymnastique et instruction religieuse (catholique : le culte européen).

Un apprentissage pratique et industriel était de même inclus au programme pour pousser les autochtones à abandonner l'économie de subsistance (chasse, cueillette et pêche) et les assimiler dans l'économie libérale européenne en vogue depuis l'industrialisation. L'éducation aux pensionnats devait ainsi donner le goût du travail et de l'effort à la demande de l'économiste colonisateur. Ces « écoliers » et « écolières » devaient assurer la subsistance du pensionnat et de l'ouvroir.

Nous reproduisons les directives du directeur du Pensionnat de Fort Chipewyan au Canada pour illustrer nos propos: « On doit exiger d'eux qu'ils fassent les petits travaux que leurs pères et leurs mères exigeraient d'eux dans leurs familles. Les petits garçons devront au moins bucher du bois pour se chauffer, charroyer de l'eau pour boire, être employés assez longtemps aux travaux des champs pour couper l'orge et cueillir les patates qu'ils mangent. Les petites devront aussi, entre les petits

travaux de couture et de raccommodage, mettre aussi la main aux travaux des champs. »

Les modes de vie européenne et autochtone n'ont jamais été les mêmes, comme d'ailleurs leur culture. Pour les Européens submergés dans les préjugés, les autochtones sont oisifs ; l'économie de subsistance qu'ils mènent est dépassée. Or, les autochtones sont des nomades ou semi-nomades : ils ne peuvent jamais ainsi être considérés comme « oisifs » car être toujours en constants mouvance et déplacement exige un grand effort.

C'est ainsi que la transformation désirée des autochtones passait inévitablement par la modification de leurs normes et leurs valeurs sociales.

À ce stade, nous devons poser un fait : l'espace où s'est déroulée l'acculturation suivie de l'enculturation est lui seul dialectal. Le traiter et neutraliser ses spécificités - comme désiraient les colonisateurs, s'avère une mission impossible car il ne relève pas seulement d'un lieu matériel mais de repères immatériaux : l'espace vécu, l'espace social.

L'accent doit donc être mis sur le caractère hybride, mouvant même et composite de l'identité.

Les différents processus de destruction que nous avons analysés dans cette partie sont de nature destructrices; mais pourrait-on envisager une « destruction créatrice »<sup>(1)</sup>? Dans le sens que pour rebondir après la migration forcée ou la délocalisation, il a fallu développer de nouvelles stratégies, d'autres imaginaires, voire une re-création de l'identité.

---

(1) L'expression appartient à Schumpeter, citée par Geller et Lynch 2003 :17.

## Minorités et communautés virtuelles : des identités hybrides.

L'émergence dans la littérature des minorités présente deux manifestations : une tendance mondiale à l'immersion culturelle dans l'histoire des premiers peuples du Nouveau Monde, voire une tendance mondiale au dialogue interculturel. La seconde manifestation est la volonté des communautés minoritaires à rejoindre le monde et à tracer une présence notable dans les écrits comme on l'a montré précédemment et sur les réseaux sociaux comme on le verra dans les lignes qui suivent.

L'urbanisation mondiale a obligé de nombreux groupes autochtones à inventer de nouvelles stratégies de résistance due à la réception et à la déception de la modernité<sup>(1)</sup>. Dorénavant, les minorités deviennent plus actives en intégrant les réseaux sociaux. Il est vrai que les modalités proposées par les réseaux sociaux permettent aux minorités de se regrouper et de se développer mais aussi leur imposent de générer du contenu.

C'est grâce au contenu que les réseaux sociaux pérennisent leur modèle et c'est à cause de ce contenu que la culture des minorités prend la forme virtuelle et cela les expose à un autre type de risque car il est vraiment problématique de n'exister que dans la virtualité. La virtualité est-elle une réalité ? La virtualité a-t-elle une historicité ? Cette question est fondamentale quant au fondement de la virtualité comme catégorie pour

---

(1) Certaines populations au Canada – en l'occurrence les Cris et les Métis du Manitoba- ont été relocalisées pour construire des infrastructures hydroélectriques sur leurs territoires. D'autres subissent une aliénation territoriale car on installe sur leurs territoires des usines chimiques : comme est le cas du petit village d'Amajiwnaang en Ontario.

penser le social. La notion de « virtuel » qualifie dorénavant des phénomènes et des réalités d'ordre social. Un néologisme est créé pour exprimer ces nouvelles réalités : la communauté virtuelle.

Ce néologisme qui trouve plusieurs variantes d'ailleurs : online communities, communautés médiatisées par ordinateur, communautés électroniques, télé/techno/cyber/communautés, technosocialité,...etc, constitue un levier nouveau pour penser le social et le virtuel.

Pourtant, l'expression de la communauté virtuelle est encore définie vaguement : c'est un concept « amorphe » comme le décrit Fernback et Thompson :1995, en raison du manque de modèles mentaux partagés au préalable.

La communauté virtuelle rapproche cette fois-ci le social et le virtuel. Social d'après Tönnies (1887) : il s'agit d'un collectif fondé sur la proximité géographique et émotionnelle, impliquant des interactions directes, concrètes, authentiques entre les membres de ce collectif. Virtuel : écrits sur ce phénomène social dans le cyberspace.

Notons qu'une des visions du virtuel dans ce contexte est certainement utopique car le virtuel rapproche des membres éloignés et parfois même isolés dans l'espace. Les communautés virtuelles ne seraient donc pas de ce fait des communautés de lieu mais surtout d'intérêt.

Il est évident que quand on parle de « virtualité », on parle aussi de « représentations » : notion qui renvoie à la fiction de présence pour le cas des communautés et va créer à son tour la notion de « mémoire virtuelle » qui d'après Benjamin Wooley (1992, p58), est une simulation

parfaite dans les moindres détails mais plus lente que la mémoire réelle.

Notre question est de savoir si ces communautés virtuelles pourraient-elles se substituer aux communautés réelles ?

Le cas des communautés autochtones au Canada est révélateur du rebondissement dans le virtuel. L'UNESCO publie à ce propos dans [https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000113067\\_fre](https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000113067_fre) un article intitulé *Peuples autochtones et cyberculture* où il est question d'un peuple autochtone Nunavut qui voit le jour officiellement le 1<sup>er</sup> avril 1999 dans le sens de former un gouvernement : les habitants dispersés sur 350 000 Km<sup>2</sup> communiquent par courrier électronique : le clavier de leurs ordinateurs est doté d'autocollants avec les lettres d'un alphabet mis au point il y a quelques années pour traduire leur langue orale. Leurs réunions avec les homologues du gouvernement canadien sont numérisées.

D'après le *Rapport mondial sur la culture (RMC)*, doter les communautés de courriers électroniques et leur faire maîtriser les outils de la numérisation ont permis de relier des communautés dispersées. Les réseaux permettent de consigner les cultures orales et de créer des banques de données susceptibles d'intéresser de nouveaux publics, dans les écoles et les médias.

Un chapitre du RMC est consacré au « Patrimoine et cyberculture » : un site sur le réseau scolaire canadien relie les œuvres contemporaines des artistes Inuits aux souvenirs, légendes et mythes des anciens. Ce projet vise non seulement la préservation du savoir traditionnel des peuples autochtones mais aussi et surtout leur transmission aux futures générations par le biais des technologies modernes.

C'est ainsi que les réseaux sociaux deviennent l'outil pour valoriser les patrimoines minoritaires. On est là face à un rapport que cet outil modifie : neutralisation de l'antagonisme entre sociétés dites, écrites et orales. Pourtant, il est vrai que des communautés dispersées tracent et retracent leur histoire dans les nuages de la virtualité « clouds » mais les détenteurs même de l'espace virtuel sont les anciens empires coloniaux.

Le nouvel impérialisme porte à l'ère contemporaine le cap de ce que nous proposons d'appeler « une globalisation virtuelle », voire « une enculturation virtuelle ».

Cette fois-ci l'enculturation ne cible pas des indigènes mais la masse.

Dans ce travail, nous avons tenté d'approcher les diverses modalités de l'affirmation de l'identité à l'ère contemporaine. Nous avons parlé de la littérature et de l'écriture des minorités.

Le mérite de la reconnaissance de certaines communautés revient à l'acte de l'écriture ; leur histoire ne s'est pas enfermée dans le stade de leurs traditions orales qui auraient menacé la culture minoritaire d'une extinction. Elle a été publiée, lue et même reconnue par un large lectorat dépassant les frontières nationales. Sur le marché mondial du livre, et dans la catégorie de littérature « minoritaire », la lumière est projetée sur les ouvrages confinés dans le folklorique, le tribal et parfois le régional : la plume exotique fait augmenter les chiffres de vente.

Des zones « silencieuses », indéchiffrables par les codes impériaux ont résisté à l'assimilation. Ce silence a pourtant une histoire.

Le « silencing », la « silenciation »<sup>(1)</sup> est devenu un axe de luttes menées par les groupes opprimés car ils sont perçus comme technique d'invisibilité et de marginalisation d'un groupe social pour étouffer sa parole et empêcher une mémoire d'exister. Il arrive que pour briser ce silence, la prise de parole est la seule issue afin de graver une trace.

Le cyber espace repêche actuellement des communautés du risque de dispersion géographique.

Toutefois, le totalitarisme de la mondialisation cybernétique reconsidère la question des minorités. Elle ne se limiterait pas aux origines ethniques de certains groupes. Paradoxalement, « la grande majorité » des minorités serait formée de personnes « liminaires ». Le terme a été inventé par Marie Scarpa en 2009 dans un article fondateur publié dans la revue *Romantisme*, pour désigner des personnes qui foncent l'écart et qui s'y enfoncent.

Les minorités du XXIe siècle sont formées aussi de marginaux, d'exclus, qui sans qu'ils ne soient autres, vivent dans l'Altérité de la marginalité, de l'exclusion et de la liminarité. Ces modèles sont fragilisés par la modernité et ignorés par les réseaux sociaux. Pour être un citoyen mondial, nos identités passent par des défis multiples, des écrans modélisateurs interposés. On oscille entre des identités amplifiées, retouchées par la réalité virtuelle et des identités abattues et en décélération par cette même réalité.

---

(1) C'est bien révélateur l'histoire du silence car que ce soit les colonisés ou les colonisateurs, chacun constituait une forêt de silence à l'autre. C'est ainsi que l'expression « empire du silence » peut s'entendre comme assumant une longue tradition de la force d'un discours sur l'autre pour imposer une civilisation sur d'autres.

## BIBLIOGRAPHIE

### Œuvres

1. ARMSTRONG, Jeannette, *Whispering in shadows*, 2000
2. BÂ Amadou Hampâté & Marcel Cardaire (éd.), 1957. *Tierno Bokar, Le Sage de Bandiagara. Essai*, Paris, Présence Africaine. Réédition : *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, Paris, 1980, Seuil.
3. <https://lesecrituresdafrique.com/wp-content/uploads/2023/07/Diop-Birago-Les-Contes-DAmadou-Koumba-1.pdf>
4. CHERIE, Dimaline, *Pilleurs de rêves*, Éditions du Boréal, 2019
5. FONTAINE, Nathasha Kanapé ; *Bleuets et abricots*, Poésie, Mémoire d'Encrier 2016

### Sites

[https://www.statcan.gc.ca/fr/sujets-debut/peuples\\_autochtones](https://www.statcan.gc.ca/fr/sujets-debut/peuples_autochtones)

### Revue en ligne

<https://www.cairn.info/revue-dix-septieme-siecle-2004-1-page-91.htm&wt.src=pdf>

<https://www.histoirecanada.ca/consulter/arts-culture-et-societe/la-tradition-orale-une-autre-facon-de-concevoir-le-passe>

**Bromberger C.**, 1984, « Des cartes ethnologiques : pour quoi faire ? », *Terrain*, n° 3, pp. 84-87.

Kasereka Kavwahirehi , *La littérature orale comme production coloniale* p. 793-813

<https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.4825>:

Ménard, Sophie, 2017 « Le personnage Liminaire » : une notion ethnocentrique, Toulouse : Université Toulouse

Jean Jaurès, numéro 8, : Entre – deux : Rupture, passage, altérité ».

Volume 1, Numéro 1, Pages 41-49

2019-12-15

Salhi M., Kaci F. : 2019, *Les Bandits D'honneur De Kabylie à La Fin Du 19eme Siècle : Cas Des Frères Abdoun D'ath Djennad*, Volume 1, Numéro 1, Pages 41-

49

Viti F. , *Les ruses de l'oral, la force de l'écrit. Le mythe baule d'Aura Poku*,

<https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.15689>, p. 869-892

<https://www.erudit.org/fr/revues/lq/2012-n147-lq0291/67348ac.pdf>

[www.erudit.org/fr/revues/raq/2020-v50-n3-raq06960/1088574ar.pdf](http://www.erudit.org/fr/revues/raq/2020-v50-n3-raq06960/1088574ar.pdf)

<https://www.erudit.org/fr/revues/raq/2011-v41-n2-3-raq01098/1021609ar.pdf>

<https://lettresquebecoises.qc.ca/fr/article-web/40-autrices-https://books.openedition.org/pul/30630?lang=en>

### **Article:**

M.Scarpa : 2009, « Le peronage liminaire », *Romantisme*, numéro 145 ( 3/2009), pp.25-34, Armand Collin.

### **Ouvrage numérique**

Afrique occidentale française, Organisme d'enquête pour l'étude anthropologique des populations indigènes de l'AOF Pales, Léon (1905-1988) (Rédacteur)

---

**Rapport du gouvernement canadien sur l'ENFFADA**

<https://www.rcaanc->

[cirnac.gc.ca/fra/1448633299414/1534526479029](https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1448633299414/1534526479029)

**Œuvres critiques**

CALVET, Louis-Jean, 1984 : *La tradition orale*, Presses universitaires de France, Paris.

COOK, Peter, 2013 : « Les premiers contacts vus à travers les sources documentaires européennes », dans Alain BEAULIEU, Stéphan GERVAIS et Martin PAPILLON, dir., *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, p. 52-70.

D'AVIGNON, Mathieu, 2008 : *Champlain et les fondateurs oubliés. Les figures du père et le mythe de la fondation*, Presses de l'Université Laval, Québec.

DELÂGE, Denys, 2009 : « L'histoire des origines de Québec d'après les sources écrites », dans Yves CHRÉTIEN, Denys DELÂGE et Sylvie VINCENT, dir., *Au croisement de nos destins. Quand Uepishtikueiau devint Québec*, Recherches amérindiennes au Québec, Montréal, p. 27-48.

Darsigny-Trepanier, M., Nepton-Hotte, C., Jérôme, L. et Uzel, J-P., 2019, *L'appropriation culturelle et les peuples autochtones : entre protection du patrimoine et liberté de création*, Montréal, GRIAAC, 65 p.

GIRARD, Camil et Édith GAGNÉ, 1995 : « Première alliance interculturelle. Rencontre entre Montagnais et Français à Tadoussac en 1603 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 25, n° 3, p. 3-14.

HARTOG, François, 2005 : *Évidence de l'histoire*, Gallimard, Paris.

HARTOG .F, 2003. *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Paris : Le Seuil.

- JOUTARD, Philippe, 1977 : *La légende des Camisards. Une sensibilité au passé*, Gallimard, Paris.
- LEROUX, Jacques, 1994 : « La question des “genres” dans la tradition orale algonquienne », *Religiologiques*, vol. 10, p. 211-244.
- MAILHOT, José et Sylvie VINCENT, 1980 : *Le discours montagnais sur le territoire*, rapport soumis au Conseil attikamek-montagnais, Québec.
- MAINGUENEAU, Dominique: 2016, 5, *Trouver sa place dans le champ littéraire. Paratopie et création*, Louvain-la-Neuve, Editions Academia, coll. « Au cœur des textes ».
- MONIOT, Henri, 1974 : « L’histoire des peuples sans histoire », dans Jacques LE GOFF et Pierre NORA, dir., *Faire de l’histoire, tome I : Nouveaux problèmes*, Gallimard, Paris, p. 151-173.
- PARENT, Raynald, 1985 : *Histoire des Amérindiens, du Saint-Maurice jusqu’au Labrador : de la préhistoire à 1760*, Thèse de doctorat (histoire), Université Laval, Québec.
- ROBINAUD, Marion, 2010 **Archives de sciences sociales des religions** 2023/2 (n° 202), pages 49 à 70.
- SAVARD, Rémi, 2004 : *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*, Boréal, Montréal.
- TRIGGER, Bruce G., 1991 [1976] : *Les enfants d’Aataentsic. L’histoire du peuple huron*, Libre Expression, Montréal.
- VEYNE, Paul, 1971 : *Comment on écrit l’histoire*, Éditions du Seuil, Paris.
- VINCENT, Sylvie, 1982 : « La tradition orale montagnaise. Comment l’interroger ? », *Cahiers de Clio*, Centre de pédagogie de l’histoire et des sciences de l’homme, Bruxelles.

VINCENT, Sylvie, 1991 : « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 15, n° 1, p. 125-143.

VINCENT, Sylvie, 2002 : « Compatibilité apparente, incompatibilité réelle des versions autochtones et des versions occidentales de l'histoire : l'exemple innu », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 32, n° 2, p. 99-106.

VINCENT, Sylvie, 2009 : « Les sources orales innues : la fondation de Québec et ses conséquences », dans Yves CHRÉTIEN, Denys DELÂGE et Sylvie VINCENT, dir., *Au croisement de nos destins. Quand Uepishtikueiau devint Québec*, Recherches amérindiennes au Québec, Montréal.

VITI, Fabio, *Les ruses de l'oral, la force de l'écrit. Le mythe baule d'Aura Poki* in

WIGET, Andrew, 1985 : *Native American Literature*, Twayne Publishers, Boston.

Table des abréviations

**ASCJ** : Archives of the Sisters of the Child Jesus, Coquitlam (C.-B.)

**ASGM** : Archives des Sœurs grises de Montréal

**ASSJL** : Archives des Sœurs de Saint-Joseph de Lyon

**C.-B.** : Colombie-Britannique

**CVRC** : Commission de vérité et réconciliation

**ENFFADA** :

**Man.** : Manitoba

**MO** : Missionnaires oblates

**Qc** : Québec

**SGM** : Sœurs grises de Montréal

**Sask.** : Saskatchewan

**Sr** : Sœu