

Le métissage mythopoiétique de Jacques Ferron

Petr KYLOUŠEK

La résilience qui suit les traumatismes historiques peut avoir plusieurs dimensions. Dans le cas de la communauté québécoise, la culpabilité et la victimisation s'inscrivent dans une gamme d'expressions dont le champ sémantique est délimité, d'un côté, par la récupération et la reconnaissance de l'héritage amérindien, de l'autre, par la relation complexe, ambiguë, envers la domination britannique et canadienne-anglaise, à la fois contestée et acceptée. Médecin, écrivain et homme de la parole publique, Jacques Ferron (1921–1985) est celui qui met en évidence les points identitaires névralgiques tout en proposant des solutions dont le point commun est la prise en compte de l'altérité et de la présence de l'autre en soi. Le métissage ferronien fait partie de la résilience, tant individuelle que collective, dans la mesure même où il constitue une étape incontournable de la modernité québécoise.

Parmi les intellectuels québécois qui ont préparé et marqué la modernité de la Révolution tranquille, Jacques Ferron fait figure à part. Le décalage générationnel par rapport à l'équipe de la revue *Parti pris* (1963–1968) et à la plupart des révolutionnaires néonationalistes des années 1960 est ponctué de prises de position personnelles inscrites dans son œuvre : anglophile et américanophile, mais fermement attaché à la cause québécoise, défenseur du rôle historique de l'Église catholique en pleine période de laïcisation, pourfendeur du nationalisme « pure laine », francophile antifrançais, Jacques Ferron promeut l'idée du métissage correspondant au modèle intégrateur de la nation. Comme Yves Thériault ou Gabrielle Roy, il est parmi les premiers à thématiser la présence des

Amérindiens, des métis et des immigrés. L'idée du syncrétisme culturel se manifeste notamment dans le métissage mythopoiétique.

Pour saisir la particularité du positionnement ferronien, il convient d'exposer les éléments discursifs qui le constituent. Aussi, allons-nous présenter, dans un premier temps, la typologie des modèles identitaires. Cette démarche permettra, ensuite, de caractériser l'inscription des myèmes dans la trame du roman *Le Ciel de Québec* (1969), en particulier ceux du mythe d'« Orphée amérindien » intégré dans l'imaginaire occidental, antique et chrétien, et cela en fonction d'une conception nationale, synthétique, de la culture et de l'écriture. Pour contextualiser le roman qui fera l'objet de notre analyse, signalons que la thématique du métissage traverse plusieurs œuvres de Jacques Ferron. Rappelons les personnages métis et anglais dans les pièces de théâtre *Les Grands Soleils* (1958) et *La Tête du Roi* (1963) où ils jouent le rôle de médiateurs. Rappelons également l'ambiguïté identitaire québéco-anglaise dans la trilogie montréalaise *La Nuit* (1965), *La Charrette* (1968) et *Les Confitures de coings* (1972) ou bien l'appropriation de l'héritage irlandais dans *Le Salut de l'Irlande* (1970).

Afin de cerner les particularités de la modélisation identitaire qui traversent cette thématique, nous avons combiné la typologie socio-historique de Gérard Bouchard¹ et la méthodologie analytique de l'École de Liège – le Groupe μ – qui permet d'affiner l'identification des éléments textuels à travers le modèle interprétatif triadique *Anthropos–Cosmos–Logos*² que nous avons adapté à la problématique identitaire de la relation *sujet–objet–langage* et qui constituerait une sorte de *triangle noétique* de l'expression identitaire.

¹ Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001. Voir aussi Gérard Bouchard, *La Pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens français (1850–1960)*, Montréal, Boréal, 2004. Gérard Bouchard, « Populations neuves, cultures fondatrices et conscience nationale en Amérique latine et au Québec », in Yvan Lamonde et Gérard Bouchard (dir.), *La Nation dans tous ses États. Le Québec en comparaison*, Montréal–Paris, L'Harmattan, 1997.

² Groupe μ , *Rhétorique de la poésie*, Paris, Seuil, 1990, p. 91 et suiv.

Quant à l'aspect socio-historique, soulignons l'importance du conditionnement. Si les modèles identitaires collectifs, tels que proposés par Gérard Bouchard doivent leur émergence et leur constitution à une situation historique particulière, leur succession chronologique dans le tableau proposé ci-dessous ne doit pas occulter leur chevauchement dans la réalité historique événementielle. Une fois constitués, les modèles s'inscrivent dans la durée, une sorte de longue mémoire et, tantôt hégémoniques, tantôt dominés et « souterrains », demeurent disponibles à l'activation ou bien sont mis en sourdine sous l'effet des événements. C'est ainsi que le modèle national émancipateur, formé entre 1800 et 1840, selon Bouchard, est réactivé par la Révolution tranquille, après les périodes dominées par les modèles nationaux défensifs conservateurs et libéraux. Il n'est pas oiseux de mentionner, à ce propos, le fonctionnement de la mémoire collective analysée par Maurice Halbwachs³.

³ Cfr Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, Paris, Presses universitaires de France, 1950.

Modèle formation	Éléments constitutifs			Relations structurantes	Facteur complémentaire	
	Anthropos		Cosmos			Logos
	position subjectale	position objectale	topiques identitaires (nationales)	langage (statut)	relation dominante	territorialisation
proto-national 1760–1800	ouverte non-opposition je-privé/nous-public	ouverte altérité tolérée	non-marquées	universalité	inclusion	non-marquée réelle
national émancipateur 1800–1840	ouverte opposition je/nous (collectivité) nous éclaté	ouverte altérité acceptée	marquées	universalité particularisante	inclusion de la diversité médiation	marquée réelle spécificité nationale affirmée
national défensif conservateur après 1840	fermée nous collectif compact	fermée altérité rejetée	marquées structuration en dichotomies tranchées	particularité collective	exclusion	marquée irréelle « pays incertain » pays utopique, rêvé
national défensif libéral après 1840	fermée (atténuée) opposition je/nous (collectivité) nous éclaté	fermée (atténuée) altérité rejetée	marquée dichotomies atténuées	particularité collective	exclusion médiation	marquée irréelle « pays incertain » pays utopique, rêvé
postnational après 1980	ouverte je pluriel <i>mémental/ipséité</i>	ouverte altérité acceptée	non-pertinentes	particularité individuelle	inclusion (hybridation, <i>juxtaposition</i>)	non pertinente

Le positionnement identitaire de Jacques Ferron, selon le modèle proposé, oscille entre le modèle national défensif libéral, qui se manifeste notamment à travers la thématique récurrente du « pays incertain »⁴, et le modèle national émancipateur caractérisé par la conflictualité de la position subjectale *je/nous*, par l'ouverture vis-à-vis de l'altérité, par l'insistance sur les topiques identitaires nationales présentées en tant qu'universalités particularisantes. L'affirmation de la spécificité nationale ou communautaire recourt à l'inclusion axiologique de la diversité et aux mécanismes de la médiation. C'est sous cette rubrique qu'il faut ranger le métissage ferronien en général et le métissage mythopoiétique dans le cas du *Ciel de Québec*.

La problématique identitaire et le métissage constituent une trame d'occurrences textuelles qui s'inscrivent dans une sorte de « projet national » *sui generis*. Le cadre général – la relation entre les Canadiens-Anglais et les Canadiens-Français est présenté par un des personnages, l'évêque anglican de Québec Dugal Scot. Il désigne la Conquête anglaise comme une « conquête inachevée » qui a généré un espace d'entente conflictuelle entre les « demi-vainqueurs » et les « demi-vaincus »⁵. Les Québécois sont exposés à l'anglicisation, mais le contraire est tout aussi vrai. La québécoité « pure laine » n'existe pas, car bon nombre de francophones québécois sont d'origine irlandaise ou écossaise, comme dans le cas du village de Sainte-Catherine-de-Fossambault⁶ ou bien mélangés depuis longtemps à la population amérindienne⁷ :

Tout prénom employé comme patronyme ouvre une piste. Les Joseph, les Michel de la Baie des Chaleurs sont assurément des métis. Il arrivait aussi que le Sauvage ne gardait de son nom amérindien qu'une partie, celle qui avait une résonance européenne. Tous nos Nolet, Nolett, Nolette se nommaient à l'origine Wawanollett.⁸

L'onomastique traduit la complexité de l'identité individuelle et collective. Le changement de nom est significatif qu'il s'agisse de

⁴ Petr Kyloušek, « Le "pays incertain" de Jacques Ferron », in *Place and Memory in Canada: Global Perspectives / Lieu et mémoire : perspectives globales*, Kraków, Polska Akademia Umiejetnosc, 2005, p. 249–258.

⁵ Jacques Ferron, *Le Ciel de Québec*, Montréal, Éditions du Jour, 1969, p. 350–351.

⁶ *Ibidem*, p. 180.

⁷ *Ibidem*, p. 151–154.

⁸ *Ibidem*, p. 152.

« sauvages » francisés d'autorité ou d'un acte volontaire comme dans le cas de Frank Anacharsis Scot, fils de l'évêque anglican Dugal Scot, qui devient François-Anacharsis Scot. Un autre cas significatif est le personnage qui, selon l'endroit où il se trouve, opte entre Henry Scott, Sicotte ou Picotte : sans état civil, d'un âge immémorial⁹, il se désigne tantôt comme le fils d'un highlander écossais et d'une Indienne, tantôt descendant d'un père québécois¹⁰. Ainsi la fluctuation onomastique renvoie-t-elle au métissage qui, dans le cadre du roman, acquiert la fonction symbolique d'un projet politique et culturel. Au centre de ce dispositif idéologique se trouve le village déshérité de Chiquettes, peuplé de descendants de trois nations autochtones, de Québécois et de métis¹¹, où Frank/François Anacharsis Scot a pour mission de construire une église et fonder une paroisse. Le relèvement à la dignité d'un peuple marginalisé, méprisé, est à la fois le signe du renouvellement social et la manifestation de la déperiphérisation culturelle placée elle aussi sous le signe du métissage. En effet, les matériaux de construction de la nouvelle église sont « empruntés » à une église anglicane en ruines et au « surplus » des églises catholiques. Comme l'explique le charpentier Joseph Fauché, « nous ne volons rien, car pour le plus grand bien de Dieu, nous ne faisons que convertir des matériaux hérétiques, dont l'hérésie d'ailleurs s'est retirée, les cédant à nos besoins »¹². Le métissage culturel concerne aussi l'identité linguistique : le chant entonné pour honorer la défunte capitanesse Eulalie, patronne de l'église, est « un hymne en anglais archaïque qui étonna et ravit le peuple chiquette qui oncques n'avait ouï si beau latin »¹³. Et par le biais de la langue, c'est aussi la catholicité, un autre pilier de l'identité québécoise, qui est envisagée par le prisme du métissage.

La mythopoiésis vient étayer ce programme culturel et politique. À l'image de la paroisse de Chiquettes, c'est aussi une mythologie nationale qu'il importe de construire car, selon le propos de l'évêque Dugal Scot, les Québécois « forment un peuple jeune qui se cherche une mythologie »¹⁴.

⁹ *Ibidem*, p. 161.

¹⁰ *Ibidem*, p. 128.

¹¹ *Ibidem*, p. 25.

¹² *Ibidem*, p. 402.

¹³ *Ibidem*, p. 399.

¹⁴ *Ibidem*, p. 68.

Cette mythologie sera syncrétique, métissée, faite de mythèmes européens – antiques et chrétiens – et de mythèmes amérindiens, qui seront liés, dans la trame romanesque, à l'histoire événementielle du Québec et à sa culture. Le noyau est le mythe wendat du voyage au pays des âmes, le mythe grec d'Orphée et la résurrection du Christ avec la symbolique pascale.

Comme Leonard Cohen dans le roman *Beautiful Losers* (1966), paru deux années avant *Le Ciel de Québec*, Jacques Ferron reprend la trame du récit consigné dans les *Relations* des Jésuites, notamment la seconde relation de Jean de Brébeuf qu'il a expédiée le 16 juillet 1636 de sa mission Saint-Joseph (Ihonatiria) à Québec au supérieur Paul Lejeune¹⁵. La description ethnographique de Jean de Brébeuf, basée sur le témoignage de quatre personnes, vise surtout la Fête des morts. Les représentations mythologiques wendates sont illustrées par deux mythes dont celui du voyage au pays des morts. Le personnage principal du mythe est un frère malheureux de la mort de sa sœur, qui décide de la ramener à la vie. Il entreprend un long voyage vers l'Ouest, au village des morts. Il arrive à la cabane d'Oscotarach, Perceur des Têtes, qui lui remet laalebasse où recueillir l'âme de sa sœur et lui donne des conseils. Le frère réussit à traverser le torrent enjambé par un tronc d'arbre, échappe au chien gardien, et, arrivé au village des morts, obtient la faveur de pouvoir ramener l'âme de sa sœur. Au retour, Oscotarach lui donne une autrealebasse contenant le cerveau de la sœur. La tribu, rassemblée dans la cabane, forme le cercle autour duquel tourne le frère en portant le corps de la défunte sur le dos et les deuxalebasses dans les mains. Tout le monde doit fixer le sol, éviter de regarder le cadavre. Seulement, l'interdit est enfreint par un curieux et l'âme de la sœur disparaît à jamais.

La similitude avec le mythe d'Orphée est frappante et Jacques Ferron ne manque pas de l'exploiter. Il prépare le terrain en inscrivant la nomenclature mythologique antique dans l'histoire événementielle québécoise. Ainsi la stratification sociale, politique et culturelle de la ville de Québec et de la province est articulée en Olympiens et en

¹⁵ *Relations des Jésuites*, Tome I. 1611–1636. Montréal, Éditions du Jour, 1972. Année 1636 (Jean de Brébeuf). *Relation de ce qui s'est passé dans le Pays des Hurons*. 2^e partie, chap. II : p. 104–107, Quel est le sentiment des Hurons touchant la nature et l'état d'âme, tant en ceste vie qu'après la mort.

Prométhéens, les élites et le peuple, la Haute-Ville et la Basse-Ville de Québec. Sur le plan culturel, qui est au centre de l'attention de Ferron, se trouvent notamment deux Olympiens, la muse de la poésie épique Calliope et Orphée, derrière lesquels on déchiffre la mère ambitieuse et son fils le poète Hector de Saint-Denys Garneau (1912–1943). La disposition verticale des références mythologiques antiques se combine avec la verticalité de l'imaginaire chrétien – Enfer, Limbes, Ciel. Le message culturel est clair : pour espérer le Ciel, il faut passer par les Limbes et l'Enfer, descendre vers le peuple et sa culture avant de s'élever.

À Orphée, il faut une Eurydice, en la circonstance, la fille du docteur Cotnoir. Elle représente l'inspiration et le courage créateur qui manque au poète avant-gardiste. Son énergie est invoquée à l'aide d'une légende amérindienne, car l'étalon Étoile Blanche qu'elle chevauche est le descendant de l'Étoile Noire, cheval du chef d'une tribu exterminée de l'Ouest, les Mandans¹⁶. Pour retrouver Eurydice et la ramener à la vie, Orphée doit entreprendre le voyage au pays des morts.

Ce voyage est raconté deux fois, différemment. La première version qu'Orphée relate, rétrospectivement, à son ami Jean Le Moyne¹⁷ est de nature prospective. C'est le métis Sicotte qui, immédiatement après les funérailles d'Eurydice, l'instruit sur la possibilité du voyage et s'offre en compagnon de route et *psychopompos*. C'est la version connue du mythe amérindien où on mentionne aussi le délai de sept semaines nécessaires pour le voyage de l'âme de la défunte et des quarante-neuf ponts à traverser. La seconde version se trouve à la fin du roman, au chapitre XXXIV. La narration rétrospective est celle qu'Orphée confie à Monseigneur Camille Roy¹⁸. La situation est emblématique : Camille Roy, critique et historien de la littérature, auteur du programme de la nationalisation de la littérature canadienne¹⁹, mais aussi prélat de l'Église catholique, vient de descendre de la Haute-Ville pour célébrer la messe au couvent du Précieux-Sang, situé dans la Basse-Ville. Au moment de traverser la ruelle des prostituées il se heurte au poète qui sort des Enfers par la trappe d'une maison close. Le récit, cette fois, est plus complexe ne serait-ce que dans l'articulation de l'imaginaire amérindien et chrétien

¹⁶ *Ibidem*, p. 127 et suiv.

¹⁷ *Ibidem*, p. 276–279.

¹⁸ *Ibidem*, p. 385–393.

¹⁹ Camille Roy, « La Nationalisation de littérature canadienne », *Bulletin du parler français*, année 3, n° 4, décembre 1904, p. 116–123, et n° 5, janvier 1905, p. 133–144.

soutenue par le jeu de la continuité et de la discontinuité. La continuité est celle du lien avec le récit précédent, car Sicotte et Jean Le Moyne sont mentionnés avec renvoi au mythe amérindien. La rupture est double, thématique et spatiotemporelle. Orphée hésitant, le voyage conseillé par Sicotte ne s'est pas réalisé, le délai des sept semaines est dépassé, l'hiver cède au printemps et c'est le mois de mars, la période pascale. Pourtant Orphée entreprend le voyage, désormais conduit non par le métis Sicotte, mais par l'âme du maire défunt de Montréal Médéric Marin qui s'installe sous forme d'un rat sur l'épaule du poète, mi-tentateur mi-*psychopompos* à travers le dédale de l'Enfer. La rupture narrative est marquée notamment par l'usage inusité des temps verbaux :

Par contre je *resterai* averti qu'Eurydice morte *m'attendait* et qu'après l'avoir évitée durant ma vie, je ne pourrais pas échapper à ce rendez-vous. L'hiver *passa*, personne ne *vint* me chercher, simple sursis. *Hier soir*, je ne serai pas *surpris* d'entendre le roulement sourd d'une lourde voiture. Du carreau, elle me *fit* l'effet, longue et noire comme un corbillard, d'une voiture d'ambassadeur. Je ne *douterai* pas un instant qu'elle vînt du royaume des morts, de la part d'Eurydice.²⁰

Le rappel de cette discontinuité n'est pas oiseux, car il montre le souci de l'auteur de soustraire l'histoire du roman à la temporalité événementielle tout en l'y inscrivant. En effet, même si l'action se déroule entre mars 1937 et l'été 1938, les scènes situées aux Limbes et en Enfer sont placées « hors du temps »²¹ et dans le fil de la narration elles précèdent les deux voyages au pays des morts, mentionnés dans les chapitres correspondants sans références explicites. Pourtant Orphée/Garneau est là, impliqué dans des rencontres curieuses « extradiégétiques », c'est-à-dire celles qui non seulement ne cadrent pas avec le temps de l'histoire du livre (1937–1938), mais qui débordent le moment de l'écriture du roman et le moment temporel de l'instance narrative du roman publié en 1969. Notons certains personnages historiques rencontrés²² : Cyrano de Bergerac, Paul-Émile Borduas († 1960), Claude Gauvreau († 1971), Paterson Ewen († 2002) ou Jean Le Moyne († 1996). Les anachronismes sont frappants et nombreux comme ce dialogue curieux entre Paul-Émile Borduas et Orphée-Garneau :

²⁰ Jacques Ferron, *Le Ciel de Québec*, Montréal, Éditions du Jour, 1969, p. 386. C'est moi qui souligne.

²¹ *Ibidem*, p. 258.

²² *Ibidem*, p. 227–256.

Mais vous, Orphée, quand vous êtes venu chercher Eurydice, vous êtes entré par la porte et c'est par elle que vous êtes sorti. – Oui, hélas ! Et tout le monde l'a su tandis que vous ne lirez jamais dans les mythologies que Monsieur Ewen est descendu de son vivant dans les enfers pour converser avec vous de peinture.²³

La conclusion qui s'impose, c'est que ce dialogue doit se situer à une deuxième descente d'Orphée, cette fois *post mortem* de ce dernier (1943), alors que la première descente, celle de 1938 est racontée au chapitre XXXIV²⁴. L'allusion aux mythologies et à Paterson Ewen vaut en fait pour le texte du roman lui-même. On peut le prendre pour un jeu ou un clin d'œil, mais il s'agit aussi d'une mise en relief de l'intemporalité qui résumerait non pas l'histoire, mais la culture *sub specie aeternitatis*.

En effet, un des filons interprétatifs admissibles du roman est la volonté de constituer un mythe culturel fondateur qui résumerait les héritages amérindien, antique, chrétien tout en y intégrant la modernité. Ce mythe est complémentaire de l'histoire parallèle de la construction de l'église de Chiquette qui sert quasi de parabole. La verticalité « chrétienne » qui s'associe aux mythes antique et amérindien en les transformant en résurrection pascal, est complété par le débat culturel concernant la relation entre les élites et le peuple. Les Olympiens doivent se faire Prométhéens. Il faut descendre à la périphérie, il faut descendre aux Enfers pour constituer une nouvelle culture. La conclusion du chapitre XXXIV est significative :

Mgr. Camille [...] cria à Orphée de continuer d'écrire de vers.

– Tu seras bientôt un grand poète.

Orphée fila la moue, en agitant la main. Quand la voiture eut quitté la clairière et qu'il se trouva seul, Orphée marcha vers la maison, suivi de pas qui marchaient presque dans les siens, le pas d'Eurydice attachée à lui désormais comme son ombre.²⁵

Sur l'autre versant, la consécration de l'église à sainte Eulalie est chargée elle aussi d'implications symboliques, car la québécoise « pure laine » est refusée : la sainte Eulalie de Chiquettes est une Eulalie plurielle, métissée, « à la fois vierge et martyre, musicienne et fondatrice

²³ *Ibidem*, p. 238.

²⁴ *Ibidem*, p. 385–393.

²⁵ *Ibidem*, p. 393.

de la communauté, sage-femme et capitanesse »²⁶, une Eulalie réunissant la martyre romaine, la congrégationniste canadienne Eulalie Durocher et la capitanesse amérindienne du village. En même temps la nouvelle église est impliquée, métaphoriquement, dans la problématique de la relation entre le centre et la périphérie. En effet, une culture pleinement constituée ne saurait se penser comme une périphérie. Dans l'agencement de la spatialité, la problématique est abordée par le biais de deux thèmes complémentaires. Le premier représente un contrepoids de la catabase/anabase. La descente – celle des élites vers le peuple – est complétée par l'ascension, vers le ciel de Québec, soulignée par l'image de l'échelle²⁷ et de la colonne aérienne²⁸ qui suit partout Frank/François Anacharcis Scot dans ses déplacements. Le second thème est la quête du « centre du monde »²⁹, du « point exact »³⁰, de la « capitale du monde »³¹. Au moment de la consécration de l'église de Sainte-Eulalie, Frank/François unit les deux thèmes : « Notre coin de terre est petit mais il porte un grand ciel, le même qu'à Québec [...] »³² Il s'agit donc d'une centralité, mais c'est une centralité relativisée, égalisée (« même qu'à Québec »). Car tout dépend de la perspective, du « point de vue »³³, étant donné que « chaque pays a[vait] sa théologie »³⁴. Au métissage qui est la base de la construction des valeurs correspond une pluralité des points de vue, donc une centralité plurielle – une juxtaposition des centres.

Conclusion

Rédigé pendant la période de la Révolution tranquille, *Le Ciel de Québec* propose un projet culturel intégrateur ouvert à la fois à la mémoire historique et à l'altérité. La pluralité, le polycentrisme et le métissage qu'il thématise sont la marque de la disposition de la culture québécoise dont parle Pierre Nepveu dans un des essais de *L'Écologie*

²⁶ *Ibidem*, p. 404.

²⁷ *Ibidem*, p. 65, 265, 354, 387 et suiv.

²⁸ *Ibidem*, p. 103, 402.

²⁹ *Ibidem*, p. 234.

³⁰ *Ibidem*, p. 37.

³¹ *Ibidem*, p. 81.

³² *Ibidem*, p. 402.

³³ *Ibidem*, p. 42, 62.

³⁴ *Ibidem*, p. 289.

du réel en démontrant les affinités entre la littérature québécoise des années 1960 et les écritures migrantes des décennies postérieures. Au sujet de Ferron il mentionne d'une part l'occurrence du pays absent ou inachevé, son « pays incertain », d'autre part le fait que le romancier accorde « une place essentielle au « multi-ethnique »³⁵. En cela Jacques Ferron et son roman moderniste de « résurrection » identitaire devancent, par certains aspects, les conceptions intégratrices des avant-gardes italo-québécoises et haïtiennes des années 1980 (revues *Vice Versa*, *Dérives*, *Quaderni Culturali*) ou celles de Maurizio Gatti ou Simon Harel en ce qui concerne la littérature amérindienne.

³⁵ Pierre Nepveu, *L'Écologie du réel. Morte et naissance de la littérature québécoise contemporaine*, Montréal, Boréal, 1999, p. 201.