



HAL
open science

Les représentations francophones de l'Amérindien : du Sauvage de la Nouvelle-France à la littérature amérindienne du Québec (1534-2014)

Olivier Salès

► **To cite this version:**

Olivier Salès. Les représentations francophones de l'Amérindien : du Sauvage de la Nouvelle-France à la littérature amérindienne du Québec (1534-2014). *Littératures*. 2015. dumas-01207340

HAL Id: dumas-01207340

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01207340>

Submitted on 30 Sep 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Stendhal Grenoble-III

UFR Langage, lettres et arts du spectacle, information et communication
(LLASIC)

Département de Lettres et arts du spectacle

Olivier SALÈS

LES REPRESENTATIONS FRANCOPHONES DE L'AMERINDIEN
Du Sauvage de la Nouvelle-France à la littérature amérindienne du
Québec (1534-2014)

Mémoire de recherche de Master 2
Lettres et arts du spectacle spécialité Littératures

Année universitaire 2014/2015
Directeur de mémoire : Ridha BOULAÂBI



Déclaration anti-plagiat
Document à scanner après signature
et à intégrer au mémoire électronique

DECLARATION

1. Ce travail est le fruit d'un travail personnel et constitue un document original.
2. Je sais que prétendre être l'auteur d'un travail écrit par une autre personne est une pratique sévèrement sanctionnée par la loi.
3. Personne d'autre que moi n'a le droit de faire valoir ce travail, en totalité ou en partie, comme le sien.
4. Les propos repris mot à mot à d'autres auteurs figurent entre guillemets (citations).
5. Les écrits sur lesquels je m'appuie dans ce mémoire sont systématiquement référencés selon un système de renvoi bibliographique clair et précis.

NOM : SALES PRENOM : Olivier

DATE : 30/08/2015 SIGNATURE : 

En premier lieu, je remercie chaleureusement mon directeur de mémoire M. Ridha Boulaâbi, tant pour sa disponibilité et ses conseils précieux que pour son enthousiasme et son soutien sans failles pour ce projet qui ne tenait pourtant pas de l'évidence.

Un grand merci à Mme Sylvie Nicolas, professeure de création littéraire au sein de l'Université Laval de Québec, pour m'avoir fait découvrir la littérature amérindienne. Cette petite porte ouverte sur les chemins du hasard m'aura au moins permis d'embrasser un Nouveau Monde pour le moins fascinant.

Enfin, je tiens également à remercier mes amis et ma famille, en particulier mes parents et mon frère, dont la bienveillance et le soutien de chaque instant ont été pour moi d'un secours extrêmement précieux dans le cœur le plus difficile de ce travail. Merci.

INTRODUCTION	6
0.1 – Qu’est-ce que la littérature amérindienne francophone du Québec ?.....	6
0.2 – Corpus.....	15
0.3 – Hypothèses et mode opératoire.....	19
PARTIE I – DES FIGURES DE L’AMERINDIEN DANS LES IMAGINAIRES OCCIDENTAUX A LA LITTERATURE AMERINDIENNE	21
CHAPITRE I – DE LA NOUVELLE-FRANCE A LA FIN DU ROYAUME EN AMERIQUE (1534 – 1763).....	22
1 – <i>Mythes et préconnaissances</i>	23
2 – <i>L’argumentaire colonialiste</i>	29
3 – <i>Les figures types</i>	33
CHAPITRE II – DU CANADA FRANÇAIS AU QUEBEC CONTEMPORAIN (1763 – 2015).....	39
1 – <i>Présence « en creux » et « endoexotisme » au XIXème siècle (1763-1920)</i>	41
1.1 – Les principales figures.....	41
1.2 – Les mécanismes figuratifs.....	46
2 – <i>De la « Réappropriation mémorielle » aux nouveaux fantasmes identitaires (1920-2015)</i>	49
2.1 – Entre réhabilitation et persistance de la négativité du Sauvage.....	50
2.2 – L’Amérindien dans la littérature québécoise depuis 1960 : métissage, didactisme et prise de parole.....	53
PARTIE II – REVENIR A SOI PAR LA LITTERATURE VIATIQUE	60
CHAPITRE I – LES LIEUX ATTENDUS DU RESSOURCEMENT IDENTITAIRE : LA NATURE ET LE TERRITOIRE.....	62
1 – <i>L’environnement naturel comme matrice de l’identité</i>	63
1.1 – Des ressources vitales, utilitaires et symboliques inépuisables.....	63
1.2 – La Nature protectrice : refuge, guérisseur et alliée militaire.....	66
1.3 – À la vie, à la mort : assimilation de l’Amérindien et de la Nature face à la douleur et à la disparition.....	68
2 – <i>Le territoire ou le tissage intime de l’identité</i>	70
2.1 – Une connaissance empirique des lieux pour les faire siens.....	70
2.2 – La forêt comme matérialisation physique du territoire.....	72
2.3 – L’eau-mémoire : l’essence du territoire.....	73
CHAPITRE II – LES ETAPES DU CHEMINEMENT IDENTITAIRE.....	76
1 – <i>Description de la vie traditionnelle</i>	77
1.1 – Parcourir le territoire : explorer, cheminer, s’arrêter et s’adapter à la modernité.....	77
1.2 – Savoir-faire et connaissance de l’environnement comme éléments constitutifs de l’identité amérindienne.....	79
2 – <i>Voyager pour se souvenir</i>	82
2.1 – Retrouver les siens, se trouver soi-même : la famille, la communauté, la langue.....	82
2.2 – Ecrire la « mémoire vivante » : la transmission de l’identité amérindienne par la bouche du vieux sage.....	86
3 – <i>Une cosmogonie amérindienne : aller à la rencontre de l’Autre en soi</i>	89
3.1 – Lire les signes : nature, rêves, esprits.....	89
3.2 – La parole amérindienne : mutisme, valeur de la parole prononcée et cratylysme.....	91
CHAPITRE III – FRONTIERES ET POINTS DE RENCONTRES.....	95
1 – <i>Les frontières entre les communautés</i>	96
1.1 – Des frontières territoriales.....	96
1.2 – Des frontières tacites entre communautés distinctes.....	97
2 – <i>Les points de rencontres</i>	99
2.1 – Conflits et tensions.....	99
2.2 – Affinités et unions.....	101
PARTIE III – LA LITTERATURE AMERINDIENNE COMME LITTERATURE IDENTITAIRE : UNE ILLUSION ?	104
CHAPITRE I – ECRITURE ET ORALITE : VERS UNE ORALITE AMERINDIENNE ?.....	106
1 – <i>Les marques de l’oralité dans l’écriture romanesque amérindienne</i>	107
1.1 – Oralisation de la langue.....	107
1.2 – Mise en scène de l’énonciation.....	112
2 – <i>Vers une oralité amérindienne ?</i>	116
CHAPITRE II – LES APORIES DU DISCOURS IDENTITAIRE.....	118
1 – <i>La mort inéluctable de l’Amérindien originel chez Bernard Assiniwi</i>	119
1.1 – L’impossible pureté autochtone face à l’irruption du monde occidental.....	119
1.2 – Le destin amérindien : s’adapter ou mourir ?.....	121
2 – <i>Amérindiens et Québécois, un destin commun : rhizome et Relation comme seule identité viable chez Virginia Pésémapéo-Bordeleau, Naomi Fontaine et Lucie Lachapelle</i>	125

2.1 – Une société rhizome	126
2.2 – Nécessité de la Relation.....	128
CONCLUSION	132
BIBLIOGRAPHIE	136
ANNEXES	141
<i>Annexe 1– Bibliographie sélective organisée par périodes, genres et ordre chronologique</i>	<i>141</i>
<i>Annexe 2 – Comparaison : Le Bras coupé, première apparition du Mendam et de Bert Côté.....</i>	<i>146</i>

Introduction

0.1 – Qu'est-ce que la littérature amérindienne francophone du Québec ?

a) Problèmes de définition identitaire : qu'est-ce qu'un écrivain amérindien ?

Si l'on sait plus ou moins vaguement ce qu'est un Amérindien, à savoir un individu appartenant à l'un des nombreux peuples autochtones des Amériques¹, celui-ci, intégré de fait à différents Etats constitués à partir de la fin du XVIIIème siècle, souvent contre lui ou sans lui, recouvre des situations diverses, problématiques sur le plan de la question identitaire et rendues encore plus complexes par la succession des législations qui le définissent, de la Patagonie à l'Alaska. En effet, qu'ils soient en situation d'assimilation, vivant à l'occidentale et travaillant comme n'importe quel autre de leurs concitoyens, ou qu'ils soient rassemblés avec leur communauté dans une réserve qui leur appartient, l'amérindianité, et par là, l'amérindianité², sont loin d'être homogènes.

La question de l'identité amérindienne dans le cadre de notre étude est donc d'une importance capitale : avant de décrire la littérature amérindienne, il faut déjà se mettre d'accord sur la définition de l'identité amérindienne. Ainsi, dans l'espace canadien, les premiers habitants font l'objet d'un statut juridique particulier qui ne permet pourtant pas de déterminer objectivement qui est amérindien et qui ne l'est pas, et ce malgré la Loi sur les Indiens adoptée en 1876, également en application au Québec. Si cette loi devait permettre de définir légalement ce qu'est un « Indien », elle a surtout conduit à une détermination pour le moins arbitraire. Uniquement basée sur ce qu'on pourrait appeler une amérindianité « par le sang », la Loi sur les Indiens de 1876 occulte de fait à la fois le droit du sol et le sentiment d'appartenance à l'une des Premières Nations du Canada :

La Loi sur les Indiens a donc déterminé [...] ce qu'était un Indien : un individu issu d'un père indien recensé en 1850-1851 (les Indiens non-recensés à ce moment n'étaient pas des Indiens pour le gouvernement), et qui obtenait pour cela un numéro d'appartenance à une bande, dans une réserve spécifique, sur un territoire délimité.³

¹ Il faut cependant distinguer, parmi les autochtones, les peuples amérindiens des Inuits.

² À travers les termes « amérindianité », « amérindianisme » et « amérindien », je ne fais qu'appliquer au contexte amérindien les concepts méthodologiques élaborés par Albert Memmi dans *L'Homme dominé* concernant la communauté juive. Voir MEMMI Albert. *L'Homme dominé*. Paris : Gallimard. p. 39.

³ GATTI Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH. 2006. p. 41

De ce fait, il existe aujourd'hui des individus au Québec qui, malgré leur ascendance amérindienne, demeurent sans statut et ne sont pas reconnus comme Amérindiens. En outre, jusqu'en 1961 et l'acquisition du droit de vote, le statut d'Indien ne pouvait être associé à la citoyenneté canadienne, laquelle se substituait par ailleurs automatiquement à ce statut particulier lorsqu'un Amérindien obtenait un diplôme universitaire, ou si une Amérindienne épousait un non-autochtone. L'identification par le sang a également donné lieu à des catégorisations à l'intérieur même de l'amérindianité, ce qui a pu conduire à certaines formes de racisme, d'une nation à l'autre, entre Amérindiens inscrits et non-inscrits, entre ceux vivant dans une réserve et les citoyens, etc.

D'autre part, le lieu d'appartenance est un facteur identitaire très important chez les Amérindiens, qu'il s'agisse du territoire, une notion centrale dans les cultures amérindiennes, ou des réserves qui, depuis les « mises en stationnement », sont devenues à la fois le lieu du maintien des traditions et l'un des pôles majeurs de la définition de l'identité de leurs habitants. Au-delà de ces différentes composantes liées à la caractérisation identitaire, du sang à l'apparence physique⁴, en passant par le lieu d'habitation ou le statut légal, Louis Hamelin évoque également le critère de l'investissement de soi au sein de la communauté d'appartenance. D'après ce critère cher à de nombreux autochtones, un Amérindien devrait donc « habite[r] dans la communauté, travaille[r] pour sa communauté et parle[r] la langue de la communauté »⁵. Mais alors, malgré l'impact d'un roman ou d'un recueil de poésie au sein des communautés amérindiennes, si l'auteur n'habite pas dans une réserve, ou s'il écrit en français, celui-ci serait-il exclu de l'amérindianité, en dépit de ses revendications d'appartenance ? La multitude des traits définitoires évoqués, ajoutés à ceux qui pourraient être propres aux différentes nations, dessine assez bien la complexité du sujet et des réalités amérindiennes. Nous concluons alors, avec Maurizio Gatti, que c'est avant tout sur le critère du sentiment d'appartenance qu'il faut s'appuyer, le chercheur italien prenant en ce sens à témoin les déclarations d'auteurs amérindiens tels que Roméo Saganash, Kenneth Deer ou encore Bernard Assiniwi :

S'il est vrai que l'identité vient de la conscience subjective qu'un individu éprouve pour ce qui le distingue des autres et que l'identité est en perpétuel mouvement, je propose une première définition générale, au terme d'un

⁴ Les Amérindiens qui réfutent le critère de l'apparence physique ont par exemple recours à la célèbre métaphore de la pomme « rouge à l'extérieur, blanche à l'intérieur ».

⁵ HAMELIN Louis. « Qu'est-ce qu'un auteur amérindien ? » dans *Le Devoir*. 18 octobre 2008.

bilan sans doute destiné à changer encore : un écrivain amérindien est celui qui se considère et se définit comme tel.⁶

b) Une littérature à géographies variables ?

Divisée en dix Premières Nations (Atikamekw, Cri, Innu ou Montagnais, Naskapi, Abénaki, Anishinaabe ou Algonquin, Malécites, Mi'kmaq, Mohawk et Wendat ou Huron), la population amérindienne du Québec n'est donc pas un tout homogène. D'abord, chacune de ces communautés, elles-mêmes subdivisées en réserves et en bandes, parlent ainsi leur propre langue en plus du français et/ou de l'anglais. Si l'on tient compte de l'incroyable diversité des situations et des peuples amérindiens, il devient de fait difficile de continuer à parler de littérature amérindienne au Québec comme d'un bloc monolithique comparable à ce que peuvent être les littératures nationales. Puisqu'il est question de Premières Nations, pourquoi ne pas alors faire la différence entre une littérature innue d'une part et une littérature abénakise d'autre part ? À l'inverse, selon la langue d'expression, il serait peut-être plus juste d'associer les écrivains amérindiens à la littérature francophone ou à la littérature anglophone, à la canadienne ou à la québécoise. Resterait néanmoins ceux qui écrivent directement dans une langue amérindienne, encore plus isolés qu'ils ne le sont déjà en compagnie des autres auteurs autochtones.

D'abord, les Amérindiens sont toujours, à l'heure actuelle, caractérisés, perçus ou discriminés, le cas échéant, en tant que peuple. À ce titre, la Loi sur les Indiens, toujours en vigueur, en est une preuve très concrète. Il serait bien sûr possible de distinguer les peuples amérindiens des provinces à majorité anglophone des peuples amérindiens du Québec (différence de culture de la société dominante, aspects sociaux et historiques divergeant du fait de la singularité de la Province du Québec). Pourtant, les premiers habitants de la Belle Province partagent tout de même une histoire commune : d'abord sous domination française, puis sous la juridiction des Anglais avec lesquels ils n'ont jamais signé de traités territoriaux, ils ont ensuite été contraints à une scolarisation en français durant la période des pensionnats (1892-1969). Depuis, en dépit de différences marquées par la diversité des situations sur le plan des revendications territoriales⁷, ces nations partagent toujours un contexte socio-

⁶ GATTI Maurizio. *op. cit.* p. 125

⁷ Les Cris et les Naskapis ne sont plus soumis à la Loi sur les Indiens mais à la Loi sur les Cris et les Naskapis du Québec depuis 1984. En outre, la plupart des autres nations du Québec se sont également engagées sur la voie de négociations et de revendications territoriales, selon TREMBLAY Marc-Adélar. « La renaissance de l'identité amérindienne dans l'espace québécois » dans *Mélanges offerts au Cardinal Louis-Albert Vachon*. Québec : Les Presses de l'Université Laval. 1989. p. 512-535.

politique relativement uniforme. En outre, même si Maurizio Gatti note une tendance à la revitalisation des langues amérindiennes, l'usage du français comme langue d'écriture ou de diffusion (par le biais de la traduction), fait le lien entre les Amérindiens, le Québec et l'ensemble de la francophonie, mais aussi, à la manière d'une langue « panamérindienne », entre les différentes communautés autochtones⁸.

Envisager les productions écrites des premiers habitants du Québec comme tenant de dix littératures nationales distinctes ne pose pas de problème en soi (se poserait-on la question de la légitimité des littératures nationales de l'espace européen, qu'elles fassent référence, comme les littératures française ou polonaise, à des Etats-nation, ou, dans le cas d'une littérature catalane, par exemple, à une nation dans l'Etat ?). Pour autant, la production littéraire de chacune de ces entités n'est pas suffisante pour faire émerger des corpus proprement nationaux. D'autre part, en dépit de la tendance à une revitalisation des langues amérindiennes, il n'y a pas, à l'heure actuelle, suffisamment de lecteurs potentiels ni d'institutions littéraires (maisons d'édition spécialisées, critiques, journaux littéraires, recherche) pour espérer l'émergence à court terme d'une littérature spécifiquement naskapie, par exemple⁹. Néanmoins, bien qu'encore marginale dans le contexte québécois, la littérature amérindienne n'en demeure pas moins vivante et singulière. Au premier abord, pourtant, ces deux littératures se confondent :

Les similitudes entre littérature amérindienne et littérature québécoise apparaissent de plus en plus frappantes : le traumatisme de la colonisation, la langue utilisée, le territoire habité, la définition de soi.¹⁰

Littératures postcoloniales, elles font toutes deux échos aux murmures de peuples qui ont vécu le colonialisme, et qui, de fait, ont désormais à cœur de se distinguer de la culture dominante en lui opposant leurs particularités. Cependant, là où l'écrivain québécois peut vouloir faire entendre sa voix de francophone dans un espace (le Canada et, plus largement, l'Amérique du Nord) majoritairement anglophone, les auteurs amérindiens vivant au Québec auront à cœur d'affirmer leur identité autochtone, bien sûr vis-à-vis de la domination anglo-saxonne, mais aussi à l'encontre de la société de culture française. Il y a ainsi une différence de destinataire fondamentale, et qui cristallise la distinction profonde entre la littérature québécoise en général d'une part, et la littérature amérindienne de l'espace québécois, quelle qu'en soit la langue d'expression, d'autre part. Se percevant comme colonisé par « les Anglais », le Québécois devient donc le colonisateur chez les Amérindiens. C'est ce qui rend

⁸ GATTI Maurizio. *op. cit.* p. 108-118

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* p. 125

la volonté de constitution d'une littérature amérindienne au Québec (la dénomination elle-même va dans ce sens) éminemment politique :

Même si le terme littérature amérindienne, autochtone, des Premières Nations [sic], est ambigu et peut évoquer une réalité chargée de narcissisme ou un imaginaire saturé de stéréotypes, il faut pourtant l'utiliser pour désigner avec précision un phénomène semblable à d'autres, mais en même temps fort différent. Une littérature amérindienne francophone n'est pas une littérature québécoise, ni une littérature française, ni une littérature antillaise. En outre, il ne faut pas négliger le fait que consacrer internationalement une littérature en tant qu'amérindienne assure un processus de légitimation sociale et politique important pour les Premières Nations en ce moment.¹¹

À l'image de la complexité des composantes de l'identité amérindienne (on pourrait d'ailleurs probablement parler *des* identités amérindiennes), la littérature amérindienne au Québec ne se laisse pas définir aussi aisément qu'on le voudrait, ou qu'on pourrait le vouloir. Pour Maurizio Gatti, cette délimitation ne serait pas souhaitable¹² : de fait, elle tendrait à plaquer sur une entité essentiellement plurielle, éventuellement changeante et aux frontières à la fois perméables et imprécises, des caractères figés et monolithiques propres aux volontés de catégorisation occidentales. Bien que ses limites soient troubles, et que dès son évocation elle vienne déjà heurter et remettre en cause des réflexes (vouloir définir, démontrer, prouver) qui semblent naturels dans le cadre d'une recherche scientifique, une littérature amérindienne existe pourtant bel et bien au sein de la Province du Québec. En outre, celle-ci ne peut se résumer à un assemblage plus ou moins cohérent de littératures nationales distinctes, ni à une réunion de textes n'entrant que de manière périphérique, pour apporter une vague touche d'*endoexotisme*, dans le canon de la littérature québécoise. Au contraire, elle tend à s'affirmer pleinement comme une nouvelle voix, singulière et autonome, sur la scène des littératures francophones, et, plus largement, de la littérature universelle. S'il n'est pas souhaitable de la délimiter, une question reste toutefois en suspens : puisqu'il s'agit d'étudier la littérature amérindienne d'expression francophone au Québec, quelles pourraient *a priori* en être les caractéristiques attendues ?

c) Traits définitoires

D'abord, puisque la pratique de l'écrit n'a vraiment atteint l'Amérique du Nord qu'avec l'arrivée des Européens, il importe de tenir compte de la prépondérance de la tradition orale dans les sociétés autochtones, et, pour ce qui nous intéresse ici, dans la

¹¹ *Ibid.* p. 129

¹² *Ibid.* p. 193

littérature amérindienne. Bien qu'elles s'influencent mutuellement et qu'elles soient perméables l'une à l'autre, littérature orale et littérature écrite sont néanmoins à distinguer : l'apparition de la littérature écrite n'a pas donné lieu à une supplantation de la littérature orale et, désormais, les deux coexistent. Dans ce présent travail, je ne traiterai cependant que de la littérature écrite, et c'est d'elle qu'il s'agira lorsque la littérature amérindienne au Québec sera évoquée. Je tâcherai toutefois de ne pas négliger l'influence importante de la littérature orale dans l'étude de celle-ci : l'oralité est une des composantes essentielles des littératures postcoloniales en général, de la littérature amérindienne en particulier.

Initialement issue de la colonisation, la littérature amérindienne constitue déjà, dans sa pratique de l'écrit, un véhicule identitaire particulier pour tout Amérindien du Québec :

La littérature amérindienne est actuellement une littérature de survie (pour les nations) et de « résistance » (aux Blancs). Comme d'autres littératures issues de sociétés orales, elle est polymorphe et « métissée » : « l'écriture relève de la volonté de survivre, et les formes qu'elle revêt correspondent à la réalité amérindienne ». ¹³

De fait, par l'intermédiaire du prisme de leur tradition orale, les Amérindiens se sont approprié les codes de la littérature en les adaptant à leur culture. Pour Diane Boudreau dans *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, ils ont ainsi pu donner naissance à des formes créolisées des différents genres provenant des littératures écrites occidentales¹⁴. Les romans de mon corpus n'échappent pas à cette créolisation, qui pourrait être une constante de la littérature amérindienne au Québec actuelle. Diane Boudreau en souligne par ailleurs trois grandes caractéristiques en conclusion de son ouvrage¹⁵. Il s'agirait, en premier lieu, d'une résistance des premiers habitants face à la société dominante des Blancs, se faisant ainsi contre eux, ou plutôt contre les dogmatismes et l'ethnocentrisme contenus dans leur culture. D'autre part, la littérature amérindienne se ferait l'écho d'une forte affirmation identitaire, entre volonté de revitaliser les langues autochtones en colorant d'amérindianismes, de dialogues en langues amérindiennes et d'emprunts le français, en imprégnant leurs écrits de valeurs propres à leurs sociétés (tant sur le plan spirituel que dans le domaines culturel) et en rappelant l'importance de leurs revendications territoriales, qui rejoignent aussi bien les questions identitaires que politiques. Le troisième grand trait fait à nouveau état de la

¹³ BOUDREAU Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*. Montréal : L'Hexagone. 1993. p. 15

¹⁴ *Ibid.* p. 130, à propos notamment du genre autobiographique : « Dans le cas des essais autobiographiques amérindiens, le mariage de l'oralité et de l'écriture – le métissage dirons-nous – est évident [...]. Il s'agit ici de l'appropriation d'un genre reconnu par des auteurs qui présentent leur propre perception de l'histoire et des relations entre l'individu et le groupe auquel il appartient. De plus, cette nouvelle catégorie de récits contient également des revendications ou des dénonciations politiques. Bref, l'amalgame des traditions et la polymorphie sont invariablement présents. »

¹⁵ *Ibid.* p. 177-179

prépondérance de l'oralité dans les écrits des Amérindiens. En effet, ces textes s'adressent généralement, de manière implicite ou non, à la totalité ou à une partie des Amérindiens, mais de manière encore plus significative aux Blancs, et se pensent souvent comme un moyen de diffuser des messages politiques qui développent les problématiques liées au territoire, aux conditions de vie ou encore au choix de société à formuler pour l'ensemble des acteurs de la société québécoise, notamment dans le cadre de témoignages ou de fictions réalistes (*Kuessipan*, de Naomi Fontaine, mais aussi « La Détention », récit de l'Innu Jean-Paul Joseph¹⁶, en sont d'assez bons exemples).

La dimension politique de la littérature amérindienne est donc bel et bien au cœur de son processus créatif, entre exutoire salutaire et volonté de changer le regard que l'Autre (l'Euro-Canadien, ou plus largement l'allochtone) porte sur soi, mais aussi celui que l'Amérindien porte sur lui-même. La littérature, en tant que moyen d'expression, a donc potentiellement un rôle crucial au sein des communautés amérindiennes. C'est en tout cas le point de vue de Louis-Karl Picard-Siouï, écrivain wendat :

L'écriture a le pouvoir de changer le monde. Chaque mot est chargé de sens. Chaque œuvre est porteuse de sensibilités. Chaque texte est une œuvre, parfois inachevée, qui incarne une vision du monde.¹⁷

Enfin, les treize ans qui séparent l'ouvrage de Diane Boudreau et l'essai de Maurizio Gatti ont permis à celui-ci de confirmer l'importance de certaines thématiques :

Le passé, la vie traditionnelle, le territoire, la dépossession, la sédentarisation, le pensionnat, les problèmes sociaux, les conflits dans les communautés, l'indianité, les Blancs, la vie en ville, le métissage culturel.¹⁸

Déjà mis en évidence par l'*Histoire de la littérature amérindienne au Québec*, premier ouvrage à faire une étude globale à propos de ce sujet, il importe de souligner la récurrence de deux éléments essentiels : l'évocation des traumatismes générés par la colonisation (et par les politiques qui la continuent aujourd'hui) et le développement d'un questionnement identitaire répondant à un désir de définition et d'affirmation de soi au sein de la société de l'Autre.

¹⁶ Récit inédit publié au sein de l'anthologie de Maurizio Gatti : GATTI Maurizio. *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française*. Montréal : Bibliothèque Québécoise. 2009. 308 p.

¹⁷ PICARD-SIOUÏ Louis-Karl. « Sur le sentier » dans Cercle d'écriture de Wendake. *Emergence, débâcle et mots de givre*. Wendake : Cercle d'écriture de Wendake. 2005. p. 3, cité dans GATTI Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. op. cit. p. 93

¹⁸ GATTI Maurizio. op. cit. p. 149

d) Genèse historique de la littérature amérindienne

De tradition orale, les peuples amérindiens, présents dans l'espace québécois depuis environ neuf millénaires, ont logiquement développé une littérature essentiellement orale jusqu'à ce que les colons européens ne débarquent sur le sol nord-américain au XVI^{ème} siècle. La littérature orale préexiste donc à la littérature écrite, et n'a de cesse de l'influencer, au travers des mythes et des traditions, mais également sur le plan formel, de la structure des récits au style de l'auteur. Cette influence est d'autant plus importante que la littérature écrite n'a vraiment pris corps parmi les populations amérindiennes du Québec qu'avec le progressif investissement de la scène politique par les autochtones à partir du tournant 1960-1970. S'il peut paraître étonnant que plus de quatre siècles se soient déroulés entre la mise en contact des Amérindiens avec l'écriture et la naissance d'une littérature amérindienne, il convient d'en retracer la difficile genèse, entre superstitions et assimilation par la contrainte scolaire.

Tout d'abord, avant que les Européens ne paraissent sur les plages de l'Amérique du Nord, des formes de « préécriture » avaient cours au sein des communautés amérindiennes, le plus souvent pour commémorer des événements importants¹⁹ : par exemple, les *wampums* (colliers de perles ou de coquillages) permettaient, entre autres, de matérialiser l'existence d'une alliance conclue oralement. De fait, les peuples amérindiens du Québec découvrirent l'écriture sous sa forme occidentale, le plus souvent au contact des missionnaires, ce qui a notamment donné lieu à la croyance dans un pouvoir surnaturel émanant des mots inscrits sur le papier²⁰. Intimement liée aux affres de la colonisation (depuis la signature des traités symbolisant leur dépossession côté anglophone jusque dans l'expérience traumatisante des pensionnats), l'écriture ne sera que rarement employée par des Amérindiens du Québec avant au moins la fin du XIX^{ème} siècle. D'autre parts, les quelques textes amérindiens datant de cette période ont surtout vocation à exprimer des revendications politiques :

Ainsi aux XVIII^e et XIX^e siècles, des Amérindiens rédigent des pétitions ou des requêtes exprimant leurs objections contre les incursions des Blancs ou pour faire valoir leurs droits.²¹

Pourtant, l'apprentissage de la lecture et de l'écriture se généralise au cours du XVIII^{ème} et Diane Boudreau recense deux ouvrages, les premiers à avoir été entièrement rédigés par un auteur amérindien, nés au cours du XIX^{ème} siècle de la plume d'autochtones

¹⁹ BOUDREAU Diane. *op. cit.* p. 75

²⁰ *Ibid.* p. 75-77 : « les Amérindiens considéreront bientôt les missionnaires comme des chamanes dotés de pouvoir maléfiques ».

²¹ *Ibid.* p. 78

remplissant une fonction ecclésiastique : *Kimzowi Awikhigan*, écrit en 1830 par Pierre-Paul Masta est « un livre qui contenait un vocabulaire en abénaquis et en anglais et “de petites histoires” »²². L’autre ouvrage cité est un dictionnaire huron de la main de l’abbé Prosper Vincent.

Ce n’est qu’après la période dite des pensionnats, avec la publication du Livre blanc en 1969, lequel a engendré une vague de contestations autochtones sans précédent ainsi que la constitution d’associations politisées, que certains Amérindiens ont commencé à prendre la plume pour réaffirmer leur existence aux yeux de la société canadienne via l’écriture. Ainsi, entre 1970 et 1990, l’entrée en scène de la littérature amérindienne au Québec se fait au travers de tous les genres littéraires. D’abord via le conte et l’autobiographie en 1971 avec *Anish-na-be, contes adultes du pays algonkin* de Bernard Assiniwi et *Le « premier » des Hurons* de Max Gros-Louis (en collaboration avec Marcel Bellier). La même année *Recherches amérindiennes au Québec*, une revue scientifique internationale multidisciplinaire, voit le jour. Tandis que le premier essai historique de cette littérature paraît en 1972 (*Oti-il-no kaepe* d’Albert Connolly), la première autobiographie entièrement rédigée par un Amérindien, *Eukuan nin mats himanitu innu-iskueu. Je suis une maudite Sauvagesse*, est publiée, d’abord en innu, puis en français, par An Antane Kapesh. *Le Bras coupé* de Bernard Assiniwi devient ensuite le premier roman amérindien de la littérature amérindienne au Québec en 1976, tandis que la première revue intégralement écrite par des premiers habitants, *Tepatshimuwin*, est fondée par le Conseil atikamekw-montagnais²³. Trois ans plus tard, *Le compte aux enfants* de Georges E. Sioui, se présente comme la première pièce de théâtre de cette nouvelle littérature²⁴. Puis, en 1985, le premier recueil de poèmes, *Andatha*, voit le jour sous la plume d’Eléonore Sioui. Le premier album de chansons, *Kashtin*, est du fait du groupe même nom (il est constitué de Claude McKenzie et de Florent Vollant) en 1989, soit un an avant que l’association Terres en vues, dont le principal objectif est d’offrir aux cultures des Premières Nations une plus large diffusion, notamment par la création de prix (essentiellement concernant les arts cinématographiques) et l’organisation d’un festival annuel, « Présence autochtone », dont la 25^{ème} édition s’est tenue du 29 juillet au 5 août 2015 à Montréal.

²² *Ibid.* p. 89

²³ La revue *Tepatshimuwin* doit cependant cesser ses publications en 1983.

²⁴ Présentée comme la première pièce de théâtre de la littérature amérindienne du Québec par Diane Boudreau, cette œuvre demeure cependant inédite, à ma connaissance. *Ibid.* p. 185 et 191. En revanche la première pièce à avoir été publiée est *Il n’y a plus d’Indiens* de Bernard Assiniwi, en 1983.

0.2 – Corpus

À toute sélection préside la définition d'un certains nombres de critères. De fait, prendre pour objet d'étude la littérature amérindienne francophone du Québec implique l'élaboration d'un corpus à la fois représentatif et restreint, supposément homogène, à tout le moins cohérent et signifiant. Dans le cadre de ce mémoire, il paraissait d'emblée illusoire de s'attaquer à l'ensemble des genres qui composent cette littérature tout en étudiant précisément ce qui fait les spécificités essentielles de celle-ci : un corpus mêlant une œuvre de poésie, un roman, un recueil de nouvelles et un essai, par exemple, aurait pu être intéressant, mais les particularités de chacun de ces genres auraient probablement masqué certains aspects incontournables et propres à singulariser la littérature amérindienne en langue française de l'espace québécois. Comme pour toute sélection, certains choix arbitraires devaient être faits : j'ai choisi de ne m'intéresser qu'au genre romanesque. D'autre part, si le choix des œuvres constituant mon corpus s'est pour une large part fait au gré des hasards qui font qu'un livre arrive ou n'arrive pas jusque sous nos yeux, une cohérence s'impose néanmoins. En effet, les cinq œuvres que j'ai sélectionnées, dont la publication s'étale de 1976 à 2011, ont en commun d'avoir connu un certain succès critique (prix, impact dans l'histoire littéraire amérindienne), d'être reconnu internationalement (au moins au sein de la francophonie)²⁵ et de faire le récit d'un personnage principal ou d'une communauté amérindienne d'un point de vue résolument amérindien²⁶. Tous les auteurs retenus sont Amérindiens, revendiquent une origine amérindienne qu'il n'est pas question d'interroger ou, dans le cas de Lucie Lachapelle (qui ne revendique pas une identité amérindienne), ont inscrit leur démarche artistique et/ou professionnelle dans la voie d'une autoreprésentation des premiers habitants. Ce dernier cas, qui pourrait sembler entrer en contradiction avec la volonté d'étudier une littérature dite « amérindienne » au sens strict, me semble au contraire trouver toute sa place au sein de ma

²⁵ Bernard Assiniwi est l'auteur amérindien francophone qui fut le premier à être publié. Il est aussi le plus connu, le plus étudié au sein des universités québécoises et a reçu les prix littéraires France-Québec et Jean Hamelin 1997 pour *La Saga des Béothuks*. Des extraits d'*Ourse bleue* font l'objet d'une étude au sein d'un article paru dans *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature* (HENZI Sarah. « Francophone Aboriginal Literature in Quebec » dans COX James H., HEATH JUSTICE Daniel. *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*. New York : Oxford University Press. 2014. 786 p.), somme en matière d'étude sur les littératures amérindiennes. *La Rivière Mekiskan* a reçu le prix littéraire France-Québec 2011. Enfin, *Kuessipan. À toi* a été très bien reçu par la critique à la fois au Québec et dans le Canada anglophone (voir la rubrique « Autour des œuvres du corpus » de la bibliographie) tout en obtenant une mention spéciale lors du Prix des cinq continents de la Francophonie en 2012.

²⁶ Je veux dire par là qu'il ne s'agit dans aucun de ces romans de considérations euro-canadiennes à propos des Amérindiens, mais bien de développer *in fine* une vision du monde issue de diverses traditions amérindiennes, ancestrales ou contemporaines.

réflexion sur l'identité amérindienne, que j'ai précédemment développée avec le concours notable de l'ouvrage de Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*.

Les romans que j'ai retenus sont donc *Le Bras coupé* de Bernard Assiniwi (1976), *La Saga des Béothuks* du même auteur (1996), *Ourse bleue* de Virginia Pésémapéo-Bordeleau (2008), *Rivière Mékiskan* de Lucie Lachapelle (2010) et *Kuessipan. À toi* de Naomi Fontaine (2011).

a) *Les auteurs*

Bernard Assiniwi (1935-2000), d'ascendance crie et algonquine, a cumulé de nombreuses casquettes (de la médecine vétérinaire à l'histoire autochtone en passant par la réalisation radiophonique) tout en étant l'auteur de publications variées, toujours en lien avec la question autochtone, notamment une *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada* (1973-1974), le premier roman amérindien en langue française avec *Le Bras coupé* (1976), une pièce de théâtre intitulée *Il n'y a plus d'Indiens* (1983) et des contes avec *Contes adultes des territoires algonkins* (1985, en collaboration avec Isabelle Myre). Il est également l'auteur de deux autres romans, *L'Odawa Pontiac : l'amour et la guerre* (1994) et *La Saga des Béothuks* (1996). Son œuvre et son importance au sein des littératures autochtones sont désormais largement reconnues, y compris à l'échelle internationale.

Virginia Pésémapéo-Bordeleau (née en 1951) est une métisse crie, à la fois peintre et romancière. Elle est l'auteure d'un recueil de poésie, *De rouge et de blanc* (2012), ainsi que de trois romans, *Ourse bleue* (2007), *L'Amant du lac* (premier roman érotique de la littérature amérindienne francophone, 2013) et *L'Enfant hiver* (2014).

Lucie Lachapelle (née en 1955), écrivaine et réalisatrice de documentaires québécoise, a longtemps vécu à Senneterre, village de l'Abitibi, en compagnie d'un métis cri avec qui elle a eu deux enfants. La plupart de ses œuvres littéraires et de ses réalisations portent sur la question autochtone, bien qu'elle se défende de vouloir cantonner son œuvre à ce sujet en particulier²⁷. Elle a ainsi notamment réalisé *La Rencontre* (1994), et est l'auteure d'un roman, *Rivière Mékiskan* (2010). Elle a également publié *Histoires nordiques* (2013), un recueil de nouvelles en lien avec la ville de Nunavik, située à l'extrême nord du Québec.

²⁷ BILODEAU Benoît. « Lucie Lachapelle : une vie teintée du Grand Nord » dans *L'éveil* [En ligne]. Saint-Eustache : TC Media. 17/08/2014. [Consulté le 24/04/2015]. Disponible sur le web : <http://www.levuil.com/Culture/2014-08-17/article-3836232/Lucie-Lachapelle%3A-Une-vie-teintee-du-Grand-Nord/1>.

Naomi Fontaine (née en 1988) est une innue originaire de la communauté de Uashat et a grandi à Québec. En 2011, elle publie *Kuessipan. À toi*, au terme d'un programme de mentorat auprès de l'écrivain et médecin Jean Désy, au sein de l'Université Laval de Québec. Ce premier roman a connu un important succès critique (Révélation de l'année 2011 pour la revue *Le libraire*, mention spéciale du Prix des cinq continents de la Francophonie en 2012). Naomi Fontaine publie régulièrement de courts textes sur son blog, *Innushkuess – Fille innue*²⁸.

b) Présentation générale des œuvres

Les cinq romans que j'ai choisi d'intégrer à mon corpus, s'ils ont en commun de présenter une vision du monde résolument amérindienne ne forment pour autant pas un ensemble d'une homogénéité parfaite. Ceci est d'abord dû à la polyphonie foisonnante des formes de l'amérindianité pris artificiellement comme une entité unique. Mais c'est également du fait de la variété des sujets traités, de l'aspect formelle de ces œuvres et des époques durant lesquelles se déroulent les différents récits.

Ainsi, *Le Bras coupé* est une histoire de vengeance contée au travers de deux personnages principaux, le premier, acteur des événements, est l'Anish-Na-Be nommé Mendam (ou Minji-Mendam) puis « Bras coupé » après qu'un groupe de « boss » anglophones lui a sectionné un membre lors d'une agression, le second, observateur parfois lointain, un ivrogne francophone du nom de Bert Côté, ne croit pas en la version propagée dans le village par les six anglais qui sont sous la menace de l'Amérindien mutilé. L'action se déroule vraisemblablement à la fin du XIX^{ème} siècle au nord de la Gatineau, à proximité de Bytown, l'ancien nom de la capitale fédérale actuelle, Ottawa. La particularité de ce roman provient du fait que la narration est sensiblement différente selon qu'il s'agisse du point de vue de Bert ou de celui du Mendam, cette dernière faisant intervenir de nombreux effets d'oralité.

Dans *La Saga des Béothuks*, l'intrigue se déroule sur un temps bien plus long puisqu'il s'agit d'une véritable épopée nationale, celle du peuple disparu des Béothuks, depuis les explorations d'Anin autour de l'île qui constitue leur territoire vers le XI^{ème} siècle jusqu'à la mort de leur dernier représentante, Shanawditith, en 1829. Ce roman historique est une immense fresque des différentes rencontres qui ont pu avoir lieu entre des voyageurs

²⁸ FONTAINE Naomi. *Innushkuess – Fille innue* [en ligne]. Sept-Îles : Naomi Fontaine, 25/03/2015. [Consulté le 30/04/2015]. Disponible sur le web : <http://innutime.blogspot.ca/>.

européens et les Béothuks, imbriquée au sein d'une série de mises en abîme : la saga nous est en fait racontée par différentes « mémoires vivantes » du peuple béothuk.

Ourse bleue est un roman initiatique qui raconte la quête entreprise un peu malgré elle par le personnage principal, Victoria, une métisse d'origine crie, en compagnie de son mari, Daniel, pour retrouver les restes d'un vieil oncle disparu plusieurs décennies auparavant dans la forêt. Cette mission improbable, partie d'un rêve, la mènera à la rencontre de membres de sa famille qu'elle avait perdus de vue, mais surtout à la rencontre d'elle-même au travers des traditions et des croyances ancestrales de la communauté crie. Sur le plan de la construction formelle, l'œuvre se singularise par un recours au va-et-vient constant entre différentes époques de la vie du personnage principal, qui est aussi le narrateur du récit.

L'héroïne de *Rivière Mékiskan*, Alice, est une jeune montréalaise née de l'union entre une mère québécoise et un père cri, Isaac Awashish, devenu alcoolique et vagabond, qu'elle n'a que peu connu. À sa mort, elle décide de revenir avec ses cendres dans son village natal, Mékiskan. Hébergée sur place par la vieille Lucy, une cousine de sa grand-mère, elle fait connaissance avec la famille de celle-ci, en particulier de ses petits-enfants, avec qui elle se lie tant bien que mal. Là encore, il s'agit avant tout d'un roman initiatique dans lequel la principale protagoniste rencontre sa part amérindienne et remet en question ses préjugés à l'égard de cette communauté afin d'accomplir en elle-même le métissage dont elle est issue.

Enfin, *Kuessipan. À toi* est probablement l'œuvre de ce corpus la plus difficile à définir. Désignée comme un roman par son éditeur, Mémoire d'encrier, rien ou presque, sur le plan formel, ne semble pourtant l'en rapprocher. De fait, il s'agit bien plutôt d'une succession de portraits, de croquis ou encore d'instantanés immortalisant, à la manière des peintres impressionnistes, le quotidien de la communauté innue de la réserve de Uashat. dans cette œuvre qui fait la part belle à une écriture poétique du silence, entre recueil épars de bouts de fictions et documentaire précis d'ethnologie contemporaine, le romanesque de l'ensemble paraît néanmoins tenir dans le récit d'une transmission, des ancêtres à la figure narratrice, de celle-ci à la descendance à venir.

0.3 – Hypothèses et mode opératoire

La recherche concernant les littératures amérindiennes dans le monde francophone étant encore récente et assez peu fournie à ma connaissance en dehors des ouvrages et articles que je mentionne dans la bibliographie, il me semblait nécessaire de tenter de mettre en perspective les problématiques soulevées par l'émergence d'une telle littérature au Québec avec ce que peuvent dire les littératures allochtones de cet espace géographique depuis Jacques Cartier et les missionnaires jésuites jusqu'à l'époque contemporaine, afin de prendre acte des conditions de naissance de la fiction autochtone. En effet, loin de vouloir à nouveau faire peser le prisme d'un point de vue occidental sur des œuvres amérindiennes qui tentent justement de s'en émanciper, il me paraissait intéressant de savoir de quoi, au juste, ces œuvres allaient vouloir se distancier : pour savoir en quoi l'auto-figuration amérindienne est véritablement une définition de soi, il fallait d'abord voir ce qui tient de la figuration plaquée par l'Autre sur soi. Ainsi, la première partie de ce travail repose sur des interrogations somme toute assez simples : comment sont décrits et mis en scène les Amérindiens et dans quel(s) but(s) ? Puisqu'il paraissait extrêmement peu probable que ces descriptions soient objectives et dénuées de visées idéologiques, il convenait d'interroger ces visées et de faire émerger des figurations types de l'Amérindien en tant que personnage construit par une littérature, qu'elle soit d'idées ou de fictions. Pour ce faire, je me suis essentiellement appuyé sur les travaux d'historiens dont j'ai tenté de faire la synthèse afin de rendre compte des stéréotypes et de leur tenants et aboutissants, tant à l'époque de la découverte du Nouveau Monde que depuis la constitution d'une Province à majorité francophone en Amérique du Nord.

Cette étude préliminaire effectuée, de multiples questions concernant la littérature amérindienne francophone du Québec proprement dite se devaient d'être abordées. D'abord, en regard des figurations construites par les allochtones, comment les auteurs amérindiens se définiraient-ils ? S'agirait-il d'une définition en réaction ou d'une reconstruction progressive pour soi de l'image de soi ? Une thématique en particulier se dégageant clairement de la lecture des cinq œuvres retenues, j'ai décidé de l'interroger plus spécifiquement : en quoi le voyage, et par extension la littérature viatique, peut-il permettre la reconstruction d'une identité authentiquement amérindienne, et par quelles étapes cela passe-t-il ? Au cours de ce voyage, il était évident que la question de l'Autre, le Blanc cette fois-ci, allait se poser inévitablement. Mais alors, la rencontre de l'Autre, et plus encore celle de l'Autre en soi, c'est-à-dire dans ses similitudes avec soi, si elle constitue un moyen de se définir

négativement, en creux, n'est-elle pas également le lieu de la remise en cause d'une identité perçue comme monolithique et figée ?

En effet, l'idée d'une rencontre intime de l'Autre en soi par l'Amérindien imposait d'emblée une constatation étonnée : issus de sociétés orales, les écrivains amérindiens ne témoignent-ils pas, par leur pratique de l'écriture, d'un processus de créolisation inévitable ? Alors, des signes de cette créolisation seraient-ils déjà perceptible dans l'écriture amérindienne, et dans ce cas, quelles pourraient en être les manifestations littéraires ? Plus encore, plusieurs éléments relevant de véritables choix, conscients ou non, opérés par ces auteurs, induisent nécessairement une posture littéraire. Ainsi, que déduire de leurs choix esthétiques, narratifs ou stylistiques ? Par là, ces choix, associés à celui de la langue d'écriture, engagent-ils une réflexion sur le ou les destinataire(s) de ces œuvres ? En clair, à qui s'adressent les auteurs amérindiens : aux membres des Premières Nations exclusivement, aux Québécois, à l'ensemble de la francophonie ? Par ailleurs, que peuvent impliquer ces choix du point de vue de la définition identitaire ? Pour répondre à ces nombreuses questions, un certain nombre d'auteurs, spécialistes ou non des questions autochtones, ont pu m'être d'une aide précieuse. Nous verrons ainsi que les recherches de Maurizio Gatti concernant la définition des identités amérindiennes permettent de mieux rendre compte des spécificités de cette littérature émergente, tandis que la pensée d'Edouard Glissant, notamment dans sa conception de notre société mondialisée et perçue comme un Chaos-Monde, invite à penser les propos de Bernard Assiniwi, Virginia Pésémapéo Bordeleau, Lucie Lachapelle et Naomi Fontaine dans la perspective d'une nécessaire poétique de la Relation.

Partie I – Des figures de l’Amérindien dans les imaginaires occidentaux à la littérature amérindienne

Evoluant dans des sociétés de tradition orale, les peuples amérindiens du XVI^{ème} siècle n’ont pas laissé de traces écrites nous permettant d’avoir accès à des témoignages sur leur quotidien et leurs modes de vie, ni de pouvoir étudier leur point de vue sur l’arrivée et l’établissement des colons européens. Ainsi c’est seulement par le prisme de ces derniers venus que nous connaissons ces peuples, ou du moins que nous nous en sommes forgés une certaine imagerie, une représentation plus ou moins fidèle et plus ou moins orientée qui a mené à l’émergence de différentes figures de l’Amérindien dans les imaginaires occidentaux.

Mon propos se concentre sur l’évolution de la perception occidentale et francophone (essentiellement en provenance d’auteurs de l’espace québécois tel qu’il se délimite à l’heure actuelle) des Amérindiens : dans un premier temps durant la période de la Nouvelle-France, puis de manière plus concentrée sur la littérature canadienne-française devenue par la suite littérature québécoise²⁹, du XVIII^{ème} siècle à nos jours.

²⁹ Jusqu’à la fin des années 1960, le terme « canadien-français » désignait l’ensemble des populations de souche française vivant au Canada, tandis que le terme « québécois » désigne désormais les habitants de la Province du Québec, majoritairement francophones, à l’exclusion des francophones du reste du Canada. Identitairement marqué, le vocable « québécois » désigne plus précisément les habitants francophones et de souche française de la Province du Québec, ce qui les distingue des Canadiens-français. Par souci de clarté, nous mentionnerons l’origine d’un auteur quand celui-ci ne sera pas Québécois, et nous parlerons de littérature québécoise pour désigner la production littéraire francophone de l’espace québécois.

Chapitre I – De la Nouvelle-France à la fin du royaume en Amérique (1534 – 1763)

Du débarquement de Jacques Cartier en 1534 au Traité de Paris mettant fin à la Guerre de Sept Ans en 1763, la présence française en Amérique du Nord suscita une importante littérature dite du « Voyage »³⁰. Ces premiers écrits, d'abord destinés à rendre compte aux instances religieuses et séculaires des découvertes et des conditions d'existence des premiers colons outre-Atlantique, ont constitué les toutes premières représentations françaises des peuples autochtones de l'Amérique.

Selon leur fonction sociale et leurs intérêts, les auteurs de ces relations de voyages n'ont pas toujours eu la même vision des peuples qu'ils décrivaient³¹. Leurs regards, rarement neutres, ont même souvent laissé la place à une certaine propension à la propagande, notamment dans le but d'obtenir de l'aide de la part du Roi ou encore de l'Eglise. Pour autant, tous ont apporté avec eux tout un bagage de mythes et de croyances sur lesquelles se fondaient leurs connaissances *a priori* du continent et des peuples qu'ils venaient découvrir. Ces préconnaissances, ajoutées aux contextes économique et religieux de l'Europe, ont ainsi alimenté une vaste propagande pro-colonialiste rarement démentie, ou ne serait-ce que remise en cause, de part et d'autre de l'Atlantique. De fait, la réalité autochtone n'avait que peu de place à prendre dans les écrits des Européens face à leurs intérêts et à leurs constructions, conscientes ou non, de l'Amérindien fantasmé.

Des préconnaissances en amont de la rencontre à la projection d'un argumentaire colonialiste sur la description des peuples indigènes de l'Amérique, nous pourrions alors distinguer plusieurs figures types de l'Amérindien qui, nées et développées à l'époque de la Nouvelle-France, ont largement influencé par la suite les littératures occidentales.

³⁰ Cette littérature est définie par Serge Régnier comme étant constituée par les sources imprimées relatives à la Nouvelle-France dans REGNIER Serge. *L'image de l'Amérindien dans les relations de voyage en Nouvelle-France de Jacques Cartier à Joseph-François Lafitau*. Thèse. Grenoble : Université Pierre-Mendès-France. 1997. p. 11

³¹ Gilles Thérien évoque ainsi une « représentation morcelée » par « divers groupes d'intérêts : explorateurs, administrateurs coloniaux, missionnaires, juristes, collectionneurs d'images, petits paysans, autochtones, ethnologues de terrain ou théoriciens » dans THERIEN Gilles. « Avant-propos » dans THERIEN Gilles (dir.). *Figures de l'Indien*. Montréal : Typo. 1995. p. 7-8

1 – Mythes et préconnaissances

Les découvreurs du Nouveau Monde, et à leur suite missionnaires et colons, même s'ils se devaient d'explorer et de décrire des espaces et des populations totalement inconnues, ne sont pas arrivés sur les côtes de l'Amérique sans bagages. En effet, l'Europe des XV^{ème} et XVI^{ème} siècles, façonnée par plus d'un millénaire de culture judéo-chrétienne et les mythes hérités notamment des civilisations grecque et romaine, possédait déjà en germes les prémices conceptuels et imaginaires qui allaient largement influencer la rencontre de l'Autre, pour l'heure encore sans visage, bientôt érigé en figure de l'altérité la plus complète : l'Amérindien. Avec les navires de Colomb, Vespucci ou encore Cartier, plusieurs injonctions culturelles accompagnent de manière consciente ou non les premiers Européens venus fouler ces nouvelles terres, en particulier un certain rapport à la nature, duquel découle un rapport à soi et à l'Autre. D'abord, Eric Navet note que le XV^{ème} siècle fut une période d'essor pour une littérature de voyage qui questionnait l'homme et ses frontières à l'aune d'une lutte intérieure mettant aux prises les concepts de nature et de culture :

La première frontière est une frontière intérieure dressée entre “le sauvage en nous” et l'être contraint, “le civilisé”. Ce n'est que l'oubli de notre propre “primitivité” qui nous pousse à la rechercher ailleurs.³²

Ces questionnements introspectifs mêlés aux commandements bibliques enjoignant à la fois à dominer la nature et à condamner le païen ont ainsi aboutis à la constitution d'une figure fantasmatique puisant également dans de nombreux mythes parfois très anciens, mi-homme mi-bête, celle, ambivalente, de l'Homme sauvage, lequel n'est en définitive qu'une manière de se définir par la négative. Celui-ci fait l'objet d'un long développement dans *The Myth of the Savage and the beginnings of French colonialism in the Americas* d'Olive P. Dickason, qui en retrace l'évolution historique depuis l'Antiquité jusqu'à la Renaissance³³. A l'époque de la découverte de l'Amérique, l'Homme sauvage est alors une figure folklorique reposant sur la croyance dans la rencontre avec des hommes vivant à l'état de nature, c'est-à-dire en dehors des apports de la culture et en dehors de la civilisation, dans des conditions très proches de l'animal, nu et couvert de poils, à la fois peureux et féroce, voire, dans certains

³² NAVET Eric. “De la quête de l'ailleurs à la vision de l'autre : vers la découverte de l'Amérique...” dans Collectif. *Destins croisés. Cinq siècles de rencontres avec les Amérindiens*. Paris : Albin Michel / UNESCO. 1992. p. 175

³³ DICKASON Olive P. *The Myth of the Savage and the beginnings of French colonialism in the Americas*. Edmonton : The University of Alberta Press. 1997 [1984]. p. 61-86

cas, cannibale³⁴. De fait, on le pressent déjà, cette figure va beaucoup influencer la représentation de l'Amérindien dans les écrits des premiers voyageurs (explorateurs et missionnaires), d'autant que l'Homme sauvage, en tant que repoussoir fascinant de l'homme européen de la Renaissance, fait essentiellement office de négation de l'idéal chrétien en ce qu'il est décrit comme un fou animé par une sexualité débridée, doté d'un comportement asocial et rebelle à l'autorité divine ainsi que d'une propension à la cruauté faisant de lui un être proprement irrationnel³⁵.

Ainsi, avant même de partir à l'assaut des océans, l'Europe s'attend inconsciemment à la découverte de l'Autre :

L'« Autre » est rêvé avant d'être vu, il est l'image-reflet nécessaire de nos peurs et de nos désirs, inavouables, donc inexprimables autrement qu'en une figure « autre » qui échappe au refoulement. Peu importe que cet « autre » existe ailleurs que dans l'imagination que nous en faisons, puisque au fond [sic] la quête de l'Autre ne nous ramène qu'à nous-mêmes.³⁶

Projection ethnocentrique, l'Autre bientôt rencontré a déjà revêtu le costume du « sauvage en nous » qu'il s'agit de dominer et de réduire à la foi chrétienne. Cette part sombre de soi, cette humanité déformée, s'incarne en fait dans le fantasme des humanités monstrueuses, tout aussi ancestrale que la figure de l'Homme sauvage, et qui poussa certains explorateurs à la recherche de *l'homo caudatus*³⁷ ou encore des cynocéphales, les légendaires hommes à têtes de chien.

Outre son imaginaire, l'Européen s'invite en Amérique avec d'autres handicaps. D'abord, cela peut sembler évident, sa méconnaissance du terrain ralentit considérablement son exploration³⁸. Par ailleurs, les tâtonnements ethnographiques des découvreurs, Champlain en tête, les conduisent inévitablement à des erreurs, des amalgames et, *in fine*, à des généralisations abusives souvent guidées par des interprétations erronées et une occultation de la diversité amérindienne. Par exemple, Champlain donne à l'ensemble des Ouendats le nom de leur chef, Otchatéguin, avant de les rebaptiser en 1625 sous leur appellation actuelle, à savoir les Hurons-Wendat³⁹. Ainsi, les peuples autochtones rencontrés par les premiers découvreurs ont eu successivement plusieurs images englobantes, depuis celle de « bête traquée » à l'« esprit fort vif » jusqu'à celle de « barbares », en passant par une « fonction

³⁴ *Ibid.* p. 63-64

³⁵ *Ibid.* p. 72

³⁶ NAVET Eric. *op. cit.* p. 176

³⁷ Être humain doté d'une queue.

³⁸ Serge Régnier évoque une exploration lente ne permettant de découvrir les Rocheuses qu'en 1743, soit près de deux siècles après le débarquement de Jacques Cartier en Amérique du Nord : REGNIER Serge. *op. cit.* p. 16

³⁹ *Ibid.* p. 17

instrumentale » permettant de rendre compte du rôle qu'ont pu jouer certains amérindiens, en tant que guides ou comme interprètes, dans l'exploration initiale du Nouveau Monde⁴⁰. De fait, de la même façon que les terres ainsi découvertes n'ont dans l'esprit des Européens d'autre vocation que celle d'être classifiées et exploitées par eux, la description des peuples indigènes est déterminée par l'usage qu'il peut en être fait :

Pour l'Européen, l'Indien constitue un épisode de la découverte, une classification de plus à établir, une altérité à prendre en compte, un élément à ordonner dans un monde en évolution depuis la Renaissance.⁴¹

L'Indien est moins pour Champlain un occupant du sol avec qui il faut compter qu'une de ces *realia* qu'il faut traiter.⁴²

Les premières descriptions concernant les Amérindiens font donc état d'une ethnographie balbutiante et biaisée par des perspectives utilitaristes. Dans « La perception du geste sauvage et de ses enjeux : regards sur l'Indien de la Nouvelle-France (1534-1632) »⁴³, Marie-Christine Gomez-Géraud prend l'exemple de la description de danses rituelles par Samuel de Champlain pour montrer comment, en trois temps, l'Autre est réduit à une infériorité de soi par l'amalgame et l'arbitraire : d'abord, le découvreur décrit grossièrement l'Autre selon son propre prisme référentiel (la danse bruyante de l'Amérindien devient la preuve de sa sauvagerie), puis il interprète l'objet de sa description en l'évidant de son sens originel (la danse de cérémonie devient un simple spectacle) avant de le réinvestir d'un sens nouveau (la danse ne sert qu'à divertir les Européens). Pour l'auteure, la visée est claire :

Il faut dépouiller l'Indien du « vieil homme », vider le geste de ce trop-plein de sens qui traduit la consistance de l'Autre et sa possible résistance à l'acculturation.⁴⁴

Peu objectives, les descriptions des premiers observateurs n'ont que très rarement à voir avec une rigueur scientifique qui permettrait de les relier à des rapports ethnographiques. En effet, les *a priori* culturels des explorateurs et des missionnaires biaisaient leurs interprétations des faits qui pouvaient se dérouler sous leurs yeux :

The general tone of Renaissance writing is overwhelmingly unfavorable toward Amerindians, in spite of efforts individual writers to be at least

⁴⁰ BIDEAUX Michel. « L'Indien de Champlain : objet ethnologique ou sujet de colonisation ? » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p. 99-107

⁴¹ THERIEN Gilles. « Avant-propos » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p. 9

⁴² BIDEAUX Michel. *op. cit.* p. 108

⁴³ GOMEZ-GERAUD Marie-Christine. « La perception du geste sauvage et de ses enjeux : regards sur l'Indien de la Nouvelle-France (1534-1632) » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p. 32-45

⁴⁴ *Ibid.* p. 37

impartial. Even the most sympathetic of accounts were written from the viewpoint that these nations were savage and needed to be « humanized ».⁴⁵

De fait, toutes les descriptions des colons français du XVI^{ème} siècle au XVIII^{ème} siècle étaient étalonnées selon un unique référent, supérieur ou à critiquer⁴⁶ : la France. Avec elle, ce sont plusieurs de ses idéaux qui font l'objet d'une comparaison avec les systèmes amérindiens, parmi lesquels la foi catholique, la monarchie absolue de droit divin, le système féodal, la valeur cardinale du travail et la croyance dans la guerre⁴⁷. Ainsi, à mesure que s'affine la connaissance européenne des Amérindiens, les outils de comparaison évoluent et, avec lui, le jugement porté sur ces peuples. D'abord considérés comme des sous-hommes quasiment à l'état animal en vertu d'habitudes confrontées aux écrits de la Bible (nudité, facilité de l'accouchement, diversité des langues, ignorance supposée du vice et de la vertu ou encore de l'agriculture⁴⁸), ce sont ensuite des points précis de civilisation qui vont fournir aux observateurs européens, notamment à Champlain puis aux missionnaires jésuites, les preuves de l'infériorité des peuples autochtones de l'Amérique. Ces derniers sont alors initialement méprisés pour leurs habitudes sexuelles jugées immorales, leur ignorance de la propriété privée, de l'écriture et du vin⁴⁹, mais également pour une absence *a priori* de signes visibles du pouvoir (politique ou religieux), de lois ou encore d'une hiérarchie évidente⁵⁰. Ces lacunes supposées feront ainsi l'objet d'importantes recherches par les jésuites, lesquels parviendront à des conclusions tout à fait différentes par la suite. En outre, dès Samuel de Champlain, les attitudes guerrières des nations amérindiennes sont particulièrement dépréciées car très éloignées des valeurs européennes en la matière : la liberté individuelle et l'absence apparente de discipline des guerriers amérindiens passent à cette époque pour de la lâcheté aux regards des codes chevaleresques⁵¹, tandis que les scalps (par la suite institutionnalisés par les Français tentant de résister à la Nouvelle-Angleterre), les tortures (pourtant régulières également en Europe) et les rares cas d'anthropophagie (honorifiques pour les victimes) font la démonstration de leur cruauté et de leur sauvagerie⁵².

⁴⁵ DICKASON Olive P. *op. cit.* p. 57 : « Le ton général des écrits de la Renaissance est très majoritairement défavorable à l'encontre des Amérindiens, malgré les efforts individuels de certains auteurs pour être ne serait-ce qu'impartiaux. Même les comptes rendus les plus bienveillants ont été écrits d'un point de vue considérant ces nations comme sauvages et nécessitant une « humanisation » » (je traduis).

⁴⁶ Pour ce qui est de la critique, nous approfondirons ce point plus loin (voir le passage sur la figure du Bon Sauvage dans « 3 – Les figures types », p. 33-38)

⁴⁷ REGNIER Serge. *op. cit.* p. 68

⁴⁸ DICKASON Olive P. *op. cit.* p. 43-52

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ REGNIER Serge. *op. cit.* p. 69

⁵¹ *Ibid.* p. 93-95

⁵² *Ibid.* p. 101-104

Néanmoins, ces nombreux portraits à charge ne doivent pas occulter les réelles tentations ethnographiques (même si ce terme peut sembler anachronique) de certains auteurs, en particulier chez le récollet Sagard :

Gabriel Sagard, en revanche, cherche à rapprocher le sauvage de son monde cultivé. [...] Le monde idéal appris dans les lettres entre dans sa vision du monde immédiat, ouvre son imagination à concevoir comme des hommes les sauvages derrière leurs masques de carêmes-prenants.⁵³

Sagard [imagine] l'homme comme un être social, pendant que les autres ne réussissent pas à aller plus loin qu'à l'idée d'un être moral.⁵⁴

Et, surtout, chez le jésuite Lafitau :

Contre ceux qui considèrent l'Indien comme un être désincarné, fabuleux, à mi-chemin entre l'homme et la bête, comme un être repoussant, voire monstrueux, Lafitau affirme hautement l'humanité des Indiens. Récusant les clichés et inventions relatives aux Amérindiens, il s'attache à leur donner forme, couleur, vie ; il décrit avec soin leurs corps, leurs cheveux, leurs coiffures, leurs vêtements...⁵⁵

Pour Sylviane Coppola, ce dernier donne même aux Amérindiens la « dignité d'un objet scientifique » en intégrant « dans son analyse des catégories indigènes de pensée »⁵⁶. Les qualités pré-ethnographiques de Lafitau sont également mentionnées par Serge Régnier, qui lui associe également Sagard et le philosophe voyageur Lahontan dans le cadre d'un paragraphe intitulé « Vers une réhabilitation partielle »⁵⁷.

Effectivement, même chez ces auteurs, la réhabilitation des Amérindiens en tant qu'hommes civilisés n'est qu'incomplète, brouillée par des visées différentes et aliénantes, même dans les cas où il s'agit de faire valoir la supériorité de la sagesse et du mode de vie « américains » sur les idéologies européennes de l'époque. De fait, qu'il soit positif ou négatif, le discours sur l'Amérindien n'est rien d'autre qu'un discours instrumentalisé au service d'affrontements idéologiques, un regard porté par l'Européen sur lui-même. Si Serge Régnier évoque une opposition entre les tenants de la pensée de Hobbes rapprochant l'état de nature du monde animal et la tradition de la philosophie humaniste sceptique liant Montaigne, Lahontan et Rousseau à la figure mythique et idéalisée du « Bon Sauvage »⁵⁸, Sylviane Coppola montre qu'une véritable guerre des mots fit rage au XVIIIème

⁵³ WARWICK Jack. « L'Antiquité dans le cadre référentiel du « Sauvage » : 1615-1642 » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p.126

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ COPPOLA Sylviane. « L'Indien dans l'apologétique française du XVIIIème siècle » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p.267

⁵⁶ *Ibid.* p.268

⁵⁷ REGNIER Serge. *op. cit.* p. 96-98

⁵⁸ *Ibid.* p. 256-285

siècle entre ces derniers et les apologistes français (au nombre desquels Lafitau)⁵⁹. Ainsi, la littérature apologétique, reprochant aux philosophes (et notamment à Rousseau) d'avoir créé un « Indien mythique » pour développer leur pensée, a elle-même usé de ce procédé pour défendre la sienne : d'un côté, les philosophes considèrent que l'Amérindien est un homme vivant à un Âge d'or (il est réputé proche de l'Homme antique et de l'innocence d'Adam et Eve, ne connaissant pas le vice car ignorant la propriété privée et l'argent) alors que les apologistes en font une dégénérescence de l'humanité⁶⁰ (il aurait perdu les apports de la civilisation avec l'oubli ou l'abâtardissement de la croyance divine). Ces deux courants, bien que radicalement opposés, se rejoignent donc dans leur traitement des peuples amérindiens, ramassés, instrumentalisés et effacés par différentes figures de l'Amérindien obéissant aux diverses perspectives idéologiques défendues, entre critique des dogmes de l'Ancien Monde d'une part, et défense de la mission évangélisatrice et civilisatrice de la France d'autre part :

L'homme sauvage n'est plus qu'une figure de papier que l'on manipule au gré des intentions apologétiques et des visées polémiques. La parole des peuples sauvages est confisquée lorsque les lettres leur prêtent un discours convenu, dont l'artificialité demeure flagrante.⁶¹

⁵⁹ COPPOLA Sylviane. *op. cit.* p.258-274

⁶⁰ *Ibid.* p.271. Voir aussi DOIRON Normand. « Discours sur « l'Origine des Américains » » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p.50-52 et PASCHOUD Adrien. *Le monde amérindien au miroir des Lettres édifiantes et curieuses*. Oxford : Voltaire Foundation. 2008. p.47-51

⁶¹ PASCHOUD Adrien. *op. cit.* p. 114

2 – L’argumentaire colonialiste

Qu’ils soient navigateurs, explorateurs, administrateurs, missionnaires ou philosophes voyageurs, les nombreux auteurs des relations de la Nouvelle-France n’écrivaient pas dans le seul but de décrire ce qu’ils avaient sous les yeux. Chacun d’entre eux avaient une conception coloniale à défendre, un point de vue bien défini sur ce que devait être la colonie et quelles devaient être ses missions, en s’inscrivant bien souvent dans un courant idéologique plus global. Ainsi, pour Serge Régnier, la croyance dans le bien-fondé du colonialisme est une idéologie très largement partagée en Europe au moins jusqu’à la fin du XVIII^{ème} siècle, et si certains auteurs comme Montaigne ont pu prendre des positions anticolonialistes, il ne s’agissait pas pour eux de dénoncer la logique coloniale mais sa mise en application en insistant sur les abus des colons, notamment espagnols⁶².

Ce consensus, pour le cas de la France, tire ses fondements d’un contexte particulier, à la fois sur les plans politique et économique, mais aussi dans le domaine des idées et de la religion. En effet, au XVI^{ème} siècle, l’économie européenne est en pleine transition vers le modèle capitaliste et cette période est marquée par plusieurs crises sociales qui poussent les Etats à se constituer en empires coloniaux. Pour autant, dominée par un pouvoir politique fort mettant l’accent sur l’augmentation de la population, la France envoie peu d’émigrants en Nouvelle-France et sa politique coloniale ne s’affirmera réellement qu’avec Louis XIV⁶³. La France accuse donc un certain retard en la matière sur ses principaux rivaux européens, en particulier l’Espagne, bien implantée de l’Amérique du Sud jusqu’en Floride.

De fait, depuis la bulle *Inter caetera* du pape Alexandre VI émise en 1493, l’Espagne était réputée possesseur légitime des terres nouvellement découvertes outre-Atlantique. Pour autant, avec le débarquement de Jacques Cartier en Amérique du Nord en 1534, la France faisait son entrée sur la scène coloniale dans cette partie du monde, et n’entendait pas laisser sa place à sa rivale. Pour asseoir sa légitimité, la France se devait alors de faire valoir ses arguments. Le meilleur d’entre eux, notamment défendu par Marc Lescarbot, consistait à revendiquer le statut de « fille aînée de l’Eglise », rendant la France légitime à répandre l’Evangile sur le Nouveau-Monde⁶⁴. D’autre part, les colons français mettent en valeur leur attitude envers les Amérindiens qu’ils rencontrent par opposition à la cruauté des

⁶² REGNIER Serge. *op. cit.* p. 256-285

⁶³ *Ibid.* p. 18

⁶⁴ *Ibid.* p. 20

conquistadores, véritable *topos* de la Légende noire espagnole⁶⁵. Les Français expriment également leur volonté d'apporter la foi chrétienne aux peuples autochtones, critiquant au passage les nations protestantes (à savoir la Hollande et l'Angleterre) qui n'avaient que peu d'intérêt pour cette mission évangélisatrice prescrite par le pape Alexandre VI⁶⁶.

Seulement, pour pouvoir disposer de l'appui de l'Eglise, les missionnaires doivent démontrer la possibilité de convertir ceux que l'on appelle alors les « sauvages » et dont on ne sait pas bien s'ils sont hommes ou bêtes. Les congrégations religieuses présentes en Amérique, les jésuites en tête, développeront alors abondamment leur propagande en faveur de l'évangélisation : en premier lieu, ils montrent que la parole divine n'a pas atteint les Amérindiens (beaucoup arguent même de ce que l'Amérique serait en fait une possession du Diable en personne⁶⁷) en insistant sur leur prétendu athéisme ou, au contraire, sur la vanité et la futilité de leurs croyances. Dans un second temps, la propagande missionnaire est axée sur la défense de l'humanité des Amérindiens : pour le jésuite Paul Le Jeune, puisqu'ils sont physiquement semblables aux Européens, alors ils possèdent également une âme et, en tant qu'hommes, sont doués de raison, ce qui légitime et rend nécessaire la présence de missionnaires auprès d'eux⁶⁸. Logiquement transportés de la sauvagerie proche de l'état animal à une rationalité digne de l'être humain, l'Amérindien incarne alors, presque à lui tout seul⁶⁹, la légitimité de la France à posséder les terres d'Amérique du Nord : la cause est d'importance, il en va du salut des sauvages (quelles que soient les résistances de ceux-ci à l'évangélisation)⁷⁰. L'ultime preuve de la christianisation potentielle des indigènes nord-

⁶⁵ S'il existe bien une propagande, la *Légende dorée*, idéalisant l'attitude des Français envers les Amérindiens, on ne peut toutefois négliger la volonté de créer des alliances et de s'adapter aux mœurs indigènes de la part des colons, au moins dans les premiers temps de la colonie, comme l'on peut s'en apercevoir dans REGNIER Serge. *op. cit.* p. 47-53. D'autre part, plusieurs articles notent des phénomènes d'acculturation au mode de vie amérindien de la part d'un certain nombre de colons venus de France, en particulier DELÂGE Denys. « L'influence des Amérindiens sur les Canadiens et les Français au temps de la Nouvelle-France » dans *Lekton*, vol. 2, n° 2, automne 1992. p. 103-191, MOUHOT Jean-François. « L'influence amérindienne sur la société en Nouvelle-France : une exploration de l'historiographie canadienne de François-Xavier Garneau à Allan Greer (1845-1997) » dans *Globe. Revue internationale d'études québécoises*, vol. 5, n°1, octobre 2002. p. 123-157 ou encore JACQUIN Philippe. « L'indianisation des Blancs : « Nous sommes tous des sauvages... ». Regard sur une séduction oubliée » dans Collectif. *op. cit.* p. 217-224 : « Consternés, missionnaires, gouverneurs, marchands et officiers voient des colons non seulement fréquenter les Indiennes et « s'ensauvager », mais aussi des captifs libérés préférer rester avec leurs maîtres indiens, des hommes de la frontière « vivre comme des sauvages » » (p. 218)

⁶⁶ REGNIER Serge. *op. cit.* p. 22

⁶⁷ voir DICKASON Olive P. *op. cit.* p. 27-32, BERTHIAUME Pierre. « Les Relations jésuites : nouvel avatar de la Légende dorée » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p. 132-136 ou encore PASCHOUD Adrien. *op. cit.* p. 51-58.

⁶⁸ LE BRAS Yvon. « L'Autre des Relations de Paul Le Jeune » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p. 165.

⁶⁹ J'occulte ici volontairement les attraits économiques et politiques de la Nouvelle-France afin de me concentrer sur la représentation des peuples amérindiens.

⁷⁰ SERVAIS Olivier. *Des Jésuites chez les Amérindiens ojibwas. Histoire et ethnologie d'une rencontre XVIIème – XXème siècles*. Paris : Karthala. 2005. p. 51

américains réside dans une mise en opposition avec les Tupinambas du Brésil, laquelle influencera largement et les considérations relatives aux Amérindiens de l'espace canadien et les représentations de l'Amérindien en général. Ainsi, dans « Les Indiens antérieurs (1575-1615) : Duplessis-Mornay, Lescarbot, de Laet, Claude d'Abbeville », Frank Lestringant évoque cette mise en opposition notamment relayée par Marc Lescarbot qui présente le « Canadien chaste, vertueux et enclin à recevoir le baptême » face au « Brésilien luxurieux, anthropophage et obstinément athée »⁷¹.

Outre l'appui de l'Eglise, les colons français ont également besoin de l'aide du Royaume. Les auteurs de relations, qu'ils soient missionnaires, explorateurs ou simples voyageurs, vont alors se servir de leurs écrits comme d'une tribune faisant la promotion de la colonie et mettant en valeur les prérogatives de certains lobbies. D'abord, les premiers explorateurs décriront les terres du Nouveau Monde comme de vastes espaces vierges non possédés par leurs habitants, et donc soumis aux conquérants du Vieux Continent⁷². Puis, dans leurs écrits, les colons tentent d'encourager le peuplement de la colonie en faisant état de l'infériorité numérique des habitants de la Nouvelle-France face à ceux de la Nouvelle-Angleterre et, par la voix de Lahontan, en faisant l'éloge du mode de vie des Amérindiens, plus libre⁷³, tout en soulignant l'état de guerre permanente avec les Iroquois pour demander à la métropole d'assurer la sécurité de la colonie⁷⁴. Par ailleurs, les appels au soutien de l'Eglise et du Royaume que j'évoquais plus haut s'expriment au gré des relations par le biais d'affrontements entre groupes d'intérêts. Ainsi, Serge Régnier prend les exemples de rivalités régionalistes (la prépondérance de l'Acadie est défendue par Nicolas Denys contre la position pro-montréalaise de Dollier de Casson), économiques (Marc Lescarbot prône un développement par l'agriculture, tandis que Colbert défend la consolidation du bassin laurentien et que d'autres militent en faveur de l'expansion territoriale) ou encore axées sur le rôle des jésuites (les missionnaires et Marie de l'Incarnation défendent leurs actions quand

⁷¹ LESTRINGANT Frank. « Les Indiens antérieurs (1575-1615) : Duplessis-Mornay, Lescarbot, de Laet, Claude d'Abbeville » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p. 84. Il est intéressant de noter que ce rapport de comparaison est complètement inversé dans les écrits de missionnaires officiant dans les Antilles (voir OUELLET Réal. « Canadois et Caraïbes sous le regard des chroniqueurs du XVIIème siècle » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image*. Automne 2007. p. 16 : « Le dernier rapprochement, et le plus lourd de conséquence, porte sur le caractère des peuples comparés: les Caraïbes « tuent et mangent leurs captifs avec mille ceremonies et cruautéz, non pas toutefois si grandes que celles des Canadois. » » (Ouellet cite ici BOUTON Jacques. *Relation de l'establissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amérique*. Paris : Sébastien Cramoisy. 1640. p. 127)

⁷² NAVET Eric. *op. cit.* p. 179-180

⁷³ REGNIER Serge. *op. cit.* p. 60-61

⁷⁴ *Ibid.* p. 63-64

Lescarbot, Lahontan, Frontenac et les récollets les attaquent sur d'éventuels abus en tous genres)⁷⁵.

D'autre part, la littérature missionnaire s'attache tout particulièrement à prouver les bienfaits de la réduction, élément central de leur mission d'acculturation et d'évangélisation des Amérindiens. Ainsi, au biais d'une dichotomie opposant les « errants », c'est-à-dire les populations nomades ou semi-nomades (ce qui correspond à la majorité des nations de l'ensemble des Algonquiens dont les Montagnais ou encore les Micmacs) et les « arrêtés », c'est-à-dire les nations sédentaires ou perçues comme telles (il s'agit principalement des populations appartenant à l'ensemble des Iroquoiens, dont les Hurons et les Mohawks, anciennement appelés Agniers)⁷⁶. Cette dichotomie agit en fait dans les *Relations jésuites* comme une hiérarchisation des civilisations valorisant la sédentarisation, et dans laquelle une nation est appréciée en fonction de sa ressemblance avec le mode de vie européen. La logique est simple : plus une nation est proche de la civilisation européenne, plus elle est encline à l'acculturation et à la conversion au catholicisme, il s'agit donc de sédentariser l'ensemble des Amérindiens au sein de réductions contrôlées par les missionnaires afin de les « franciser » et d'en faire de bons chrétiens fidèles à la couronne. Durant l'époque de la Nouvelle-France, les missionnaires n'auront de cesse de défendre leur bilan au sein des réductions, notamment en mettant régulièrement en avant le nombre des conversions effectuées durant l'année et les changements de comportement observés, mais aussi en relatant leur difficile combat contre les ravages de l'alcool chez les autochtones.

Noyés dans le fleuve des idéologies, qu'en est-il des Amérindiens de la Nouvelle-France, ces acteurs muets d'une rencontre dont nous n'avons que le récit tronqué ? Seules l'archéologie et les études ethnographiques des textes produits par les colons peuvent nous renseigner, et encore, de manière très incomplètes. Pour ce qui est de leurs représentations par la littérature de la colonie, nous nous associerons à Serge Régnier pour en constater le rôle d'« instrument parmi d'autres pour promouvoir la colonie américaine », l'allié amérindien permettant de rendre attractif la Nouvelle-France là où l'ennemi Iroquois n'a d'autre but que de provoquer une réaction sécuritaire. Enfin, l'usage du personnage amérindien est utile aux différents auteurs de relations, soit pour légitimer un ordre religieux, soit pour affirmer une position personnelle⁷⁷.

⁷⁵ *Ibid.* p. 64-66

⁷⁶ *Ibid.* p.114-119 et THERIEN Gilles. « L'Indien du discours » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p. 17-20

⁷⁷ REGNIER Serge. *op. cit.* p.66-67

3 – Les figures types

Conçues à l'origine comme de simples, mais précieux, comptes rendus, les relations de la Nouvelle-France ont fini par former une véritable littérature, à tel point que certains n'hésitent pas à comparer leurs auteurs (en particulier Paul Le Jeune) aux écrivains de la métropole⁷⁸. Ce sont ces écrits, les premiers, avec les récits des navigateurs du XV^{ème} et du XVI^{ème} siècles, à décrire les autochtones d'Amérique, qui vont ainsi fixer les principales figures types de l'Amérindien dans les littératures occidentales. Si ces stéréotypes seront évidemment soumis à des évolutions au cours des siècles, nous retrouverons néanmoins une partie de leurs caractères jusque dans les imaginaires occidentaux contemporains, de part et d'autre de l'Atlantique.

Ainsi, dès son apparition sous la plume des Européens, l'Amérindien est déjà transfiguré par des legs culturels anciens, notamment par la figure du Sauvage héritée de l'Antiquité⁷⁹. Associée aux premiers écrits des « découvreurs » de l'Amérique, celle-ci est indubitablement à la source des différentes conceptions occidentales de l'Amérindien. Certains traits, parfaitement résumés par Olive P. Dickason, ont été fixés dès la fin du XV^{ème} siècle et ont perduré jusqu'au XVIII^{ème} siècle, avant de se retrouver pour partie jusque dans les films hollywoodiens des années 1960 :

Europeans could not at first detect order in the way of life of Amerindians, although their manner was sweet and gentle, 'very like the manner of the ancients'. It was 'wonderful that we never saw a quarrel among them'. Columbus had reported that they had no government. Vespucci also noted they were without churches, without faith, without markets, living according to nature. Neither did they have no order in their combat, and after battle, they ate their prisoners of war.⁸⁰

Doux (voire même peureux), vivant à l'état de nature, sans ordre distinct ou bien semblablement aux hommes de l'Antiquité, les Amérindiens sont dès le départ affublés d'une image ambivalente : ils sont aussi athées, dénués de ce qui constitue la civilisation et, surtout,

⁷⁸ LE BRAS Yvon. *op. cit.* p. 160, citant OUELLET Réal, RIGAULT Claude. « Relation des jésuites » dans *Dictionnaires des œuvres littéraires du Québec, t.1*. Québec : Presses de l'Université Laval. 1978. p. 641 : « [Il y a chez Le Jeune] une utilisation et surtout une conscience de l'écriture narrative qui le rapprochent de grands écrivains du XVIII^{ème} siècle comme Sorel, Cyrano, Furetière, et en font l'artisan d'un genre dont il faudrait établir la poétique : la relation de voyage ».

⁷⁹ DICKASON Olive P. *op. cit.* p. 63-65, 70-75.

⁸⁰ *Ibid.* p. 11, citant, dans l'ordre, Verrazano et Vespucci : « Au départ, les Européens ne parvenaient pas à distinguer un ordre dans le mode de vie des Amérindiens, même si leurs manières étaient douces et paisibles « très semblables aux manières des Anciens ». C'était « merveilleux de voir qu'il n'y avait jamais la moindre querelle entre eux ». Colomb a reporté qu'ils n'avaient pas de gouvernement. Vespucci a aussi noté qu'ils étaient sans églises, sans foi, sans marchés, vivant selon la nature. Ils n'avaient pas non plus de discipline dans leurs combats, et après la bataille, ils mangeaient leurs prisonniers. »

anthropophages. Du Bon Sauvage primitif au guerrier fourbe et sanguinaire, il n'y a souvent qu'un pas que franchirent allègrement en l'espace de quelques années seulement certains explorateurs comme Champlain, mais aussi Jacques Cartier et Christophe Colomb avant lui⁸¹. Cette ambivalence est probablement à la source des dichotomies figuratives que je voudrais développer concernant l'image des autochtones d'Amérique du Nord.

En premier lieu, l'Amérindien est un Sauvage et un païen : ennemi de la civilisation et de la foi, il s'agit donc de le détruire ou de l'« humaniser ». Evidemment, cette assertion est un peu simpliste, et ce n'est pas là que se joue réellement la figuration ambivalente de l'Amérindien en tant que Sauvage païen, ou plutôt « obstinément infidèle », selon l'expression de Serge Régnier⁸². En réalité, cette figure recoupe à la fois la justification de l'aveu de l'échec de l'évangélisation sous la plume des récollets de la fin du XVII^e siècle (on ne peut convertir les Amérindiens car ils sont incurablement idolâtres) et une double conception du mythe du Bon Sauvage : celle des jésuites qui veulent à tout prix démontrer la légitimité de leurs espoirs d'évangéliser les autochtones⁸³, et celle des philosophes qui se servent de l'Amérindien pour remettre en cause la supériorité du modèle européen. De fait, récusant la position des récollets, les jésuites tentent de justifier la nécessité de leur mission par sa faisabilité en mettant en valeur la morale dite naturelle de leurs ouailles potentielles. Ce faisant, l'Amérindien est alors décrit comme doté de vertus chrétiennes innées (il honore ses morts, aime ses enfants, respecte les règles de la consanguinité, fait régner l'autorité paternelle et fait preuve de charité et de solidarité) et dénué des affres des sociétés européennes (à savoir le matérialisme et ses fléaux : l'ambition, l'avarice, l'envie ou encore la corruption). Ainsi, l'idéalisation jésuite du Bon Sauvage s'incarne dans ces hommes naturels à la morale innocente qui n'ont comme seul défaut d'être privés des lumières de la foi⁸⁴. A l'opposé de la morale naturelle du Bon Sauvage jésuite, se trouve la morale rationnelle du Bon Sauvage des humanistes et des Lumières. Cette figure ô combien célèbre de l'Amérindien, la plus influente quant à la représentation des autochtones en Europe, tire ses fondements des écrits de Jean de Léry et de Montaigne⁸⁵, mais c'est sous la plume de Lahontan que seront véritablement fixées ses principales caractéristiques. Le Bon Sauvage par excellence, c'est Adario, personnage fictif à l'éloquence parfaite des *Dialogues avec un*

⁸¹ BIDEAUX Michel.. *cit.* p. 107

⁸² REGNIER Serge. *op. cit.* p.184

⁸³ *Ibid.* p.185

⁸⁴ *Ibid.* p.212-215

⁸⁵ On en trouve également la trace chez certains missionnaires, notamment dans les écrits de Lejeune et de Leclercq : OUELLET Réal. « La Nouvelle-France » dans MAINDRON André (dir.). *la licorne n° 27. Littérature de langue française en Amérique du Nord*. Poitiers : UFR Langues Littératures Poitiers. 1993. p. 21-23

Sauvage (1703). Inspiré par le chef huron pétun Kondiaronk⁸⁶, Adario « inaugure [...] une longue tradition de discours tenus par les « sauvages » », repris ensuite de manière conceptuelle chez Rousseau⁸⁷, véritable *topos* de l'éloquence amérindienne déjà présent chez plusieurs jésuites⁸⁸. Pour autant, si elle s'inscrit dans une remise en cause de la supériorité des Européens, l'éloquence de l'Amérindien n'en reste pas moins fictionnelle et instrumentalisée : elle est au service d'une réflexion sur l'état de nature, notamment chez Rousseau⁸⁹, un argumentaire en faveur du rationalisme et une critique des dogmes occidentaux chez Lahontan⁹⁰. L'ironie et le relativisme de Lahontan font également écho à toute une tradition sceptique revendiquée et développée par les libertins du XVIème siècle au XVIIIème siècle, en particulier par l'entremise de Montaigne, Bayle, Cyrano de Bergerac ou encore La Mothe Le Vayer⁹¹. De fait, bien que défendant la société amérindienne face à l'europpéenne, le discours d'Adario, et à sa suite celle du Bon Sauvage, n'est pas celui d'un Huron, mais bien celui d'une figure, d'une instrumentalisation de l'Amérindien. De toute évidence, pour paraphraser Rémi Ferland et Réal Ouellet, « en inscrivant la parole du sauvage dans un discours ironique, Lahontan le déracine [...] de sa réalité concrète, historique, l'arrache au vécu amérindien »⁹².

A l'opposé du Sauvage païen, la figure du Bon Sauvage converti (ou néophyte) est un modèle d'acculturation largement diffusé par la propagande jésuite. Suivant en ce sens les recommandations du fondateur de la congrégation, Ignace de Loyola, les jésuites rédigent dès 1632 des comptes rendus annuels de leurs actions en Nouvelle-France qui seront réunis sous le titre des *Relations des Jésuites*. Dès le départ, ces relations ont également pour but de prouver le zèle des missionnaires et d'« attirer la sympathie de bienfaiteurs spirituels ou temporels »⁹³, c'est-à-dire de collecter auprès d'eux les fonds nécessaires à la réalisation de leur entreprise d'évangélisation sur le Nouveau Monde. Pour ce faire, les jésuites vont tâcher de convaincre leurs lecteurs de l'exemplarité de cette nouvelle église, décrite de manière idyllique comme ressemblant à l'Eglise des premières heures du christianisme, et de ses nouveaux fidèles. Ces derniers sont ainsi au centre des attentions et porteurs de tous les

⁸⁶ FERLAND Rémi, OUELLET Réal. « Les sauvages de Lahontan : enfants de la nature ou porte-parole des « Lumières » ? » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p. 193

⁸⁷ THERIEN Gilles. « L'Indien du discours » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p. 24

⁸⁸ PASCHOUD Adrien. *op. cit.* p. 87-88

⁸⁹ BONNICHON. *Des Cannibales aux castors. Les découvertes françaises de l'Amérique (1503-1788)*. Paris : France-Empire. 1994. p. 238

⁹⁰ FERLAND Rémi, OUELLET Réal. *op. cit.* p. 193

⁹¹ PASCHOUD Adrien. *op. cit.* p. 76-78

⁹² FERLAND Rémi, OUELLET Réal. *op. cit.* p. 210

⁹³ REGNIER Serge. *op. cit.* p.135-136

espoirs : les jésuites insistent sur le caractère héroïque des néophytes (certains maintiennent leur foi malgré l'absence momentanée de prêtre auprès d'eux, il y aurait eu une « Eglise captive » portée par des prisonniers hurons parmi les Iroquois et l'on vante les succès d'évangélisateurs autochtones)⁹⁴ et leur prêtent de nouvelles qualités généralement inhérentes à leurs propres sociétés (courage, compassion, jeûne, reconnaissance ou encore charité)⁹⁵. Avec la multiplication des réductions au cours du XVII^e siècle, lesquelles accompagnent les ravages dus aux maladies, aux famines, aux guerres iroquoises ainsi que la mise en place de politiques de favoritisme des convertis, les *Relations* se font l'écho du zèle de ces nouveaux adeptes de la foi chrétienne, présenté comme surpassant souvent celui des croyants de la métropole. Leur mysticisme et leur prosélytisme sont glorifiés⁹⁶, et certains d'entre eux accèdent même à ce que Gilles Thérien appelle une « discursivité dynamique » (ils existent désormais à titre individuel comme des personnages), comme, par exemple, Joseph Chiouatenhoua sous la plume de Jérôme Lalemant⁹⁷. Pourtant, de la même façon que le Bon Sauvage païen, le néophyte, en dépit de la réalité des réductions et des conversions, n'est qu'une figure de l'imagerie jésuite :

Les *Relations des Jésuites* cherchaient à édifier le lecteur sur l'exemplarité [...] des néophytes. Mais l'alcoolisme empoisonnant la vie même des « réductions » [...] apparaît comme le premier indice que la sincérité des conversions et l'image du « bon sauvage » converti des *Relations* n'étaient pas en totale conformité avec la réalité.⁹⁸

Combattant les forces du Mal par l'évangélisation, les jésuites rencontrent par ailleurs quelques difficultés. Parmi elles, la figure du Jongleur (appelé aussi Sorcier ou Chamane), mérite que l'on s'y attarde. En effet, véritable rival du missionnaire⁹⁹, que ce soit au sein des réductions ou parmi les peuples nomades, le jongleur remplissait les fonctions sociales de prêtre et de guérisseur. Sous la plume des auteurs des *Relations*, il est l'incarnation paroxystique de tous les penchants diaboliques de l'Amérindien, la figure du Mal par excellence : en réalité, il est l'opposant idéal du schéma actantiel missionnaire, le faire-valoir des héros de la foi chrétienne. De fait, les jésuites entretiennent un rapport de fascination et de répulsion avec les chamanes et se doivent de les subjuguier afin de rallier à leur cause les populations autochtones. Au sein des *Relations*, ils accroissent la légitimité tout en décuplant l'urgence de la nécessité de la présence des missionnaires qui les décrivent comme des

⁹⁴ *Ibid.* p.142-150

⁹⁵ *Ibid.* p.144-145

⁹⁶ *Ibid.* p.145-150

⁹⁷ THERIEN Gilles. « L'Indien du discours » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p. 22

⁹⁸ REGNIER Serge. *op. cit.* p.167

⁹⁹ *Ibid.* p.194-200

charlatans possédés, faux et fourbes¹⁰⁰, des sorciers diaboliques, ennemis de Dieu, imposteurs, manipulateurs et avides de pouvoir¹⁰¹. Chez Le Jeune, ils deviennent même la concentration en un seul individu de tous les péchés, véritable

Symbole de la négation des interdits fondamentaux et de l'ordure sous toutes ses formes, [le jongleur] teinte le portrait de l'Autre de ses couleurs les plus sombres.¹⁰²

Si l'ambivalence des figurations de l'Amérindien se traduit bien sur la scène du religieux, du Sauvage païen au néophyte en passant par le Jongleur diabolique, une autre dichotomie se joue sur le terrain de l'ethnographie et de la géopolitique. D'un côté le Huron, fidèle allié des Blancs au mode de vie sédentaire et basé sur l'agriculture, à l'opposé, l'Iroquois cruel et sanguinaire, ennemi mortel de la Nouvelle-France. D'abord, le Huron est décrit de manière élogieuse comme étant robuste, grand, fort et endurant, mais également fier, tolérant, libre, patient et réservé¹⁰³. Par ailleurs, la Huronie devient entre 1615 et 1650 le principal partenaire commercial de la Nouvelle-France en Amérique du Nord. Ce rapport privilégié entraîne une importante documentation historique particulièrement focalisée sur la description des mœurs et des figures du pouvoir chez le peuple huron, notamment dans le but de mettre en place une stratégie des conversions de l'ensemble des peuples amérindiens¹⁰⁴ :

La mise en place d'une forme d'ethnographie missionnaire occulte l'Indien de la référence et le remplace par une figure discursive statique qui prend l'allure d'un modèle sémantique génératif de tous les discours ultérieurs sur l'Indien.¹⁰⁵

Dans la littérature du voyage, le Huron n'existe alors plus pour lui-même, mais en tant que figure de l'Amérindien jouant le rôle d'auxiliaire du colon, le « modèle de l'Indien sédentaire allié du Blanc »¹⁰⁶, et tout autochtone qui ne lui ressemblerait pas serait alors très vite susceptible de tomber dans le camp de l'ennemi matérialisé sous les traits de l'Iroquois. Ce dernier consiste en fait en une réinterprétation de la figure sombre de l'Autre : d'abord incarné par l'Homme sauvage des folklores européens avant de revêtir le masque de l'autochtone brésilien (le Tupinambas qui fascina l'Europe du XVI^{ème} siècle, en particulier grâce aux gravures de Théodore de Bry), c'est désormais à l'Iroquois de se faire le dépositaire des fascinations morbides de l'Europe. Combattants redoutables en guerre contre la Nouvelle-

¹⁰⁰ BERTHIAUME Pierre. *op. cit.* p. 134-135

¹⁰¹ PASCHOUD Adrien. *op. cit.* p. 58-59

¹⁰² LE BRAS Yvon. *op. cit.* p. 170

¹⁰³ DELÂGE Denys. *Le Pays renversé. Amérindiens et européens en Amérique du Nord (1600-1664)*. Montréal : Boréal Express. 1985. p. 78-79

¹⁰⁴ THERIEN Gilles. « L'Indien du discours » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p. 16-20

¹⁰⁵ *Ibid.* p. 21

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 22

France, les Iroquois conservent une image paradoxale sous la plume des colons qui les estiment proches de la nature et potentiellement convertibles au catholicisme¹⁰⁷. Malgré l'admiration des auteurs de relations pour certaines de leurs caractéristiques, notamment sur le plan physique, l'Iroquois demeure bel et bien le double inversé du Huron, la véritable incarnation du sauvage sanguinaire servant de prétexte à certains colons pour réclamer des efforts au Royaume pour assurer la sécurité de la colonie :

Les récits des voyageurs européens font apparaître plusieurs constantes : l'habileté et la force physique des Iroquois, leur courage, leur résistance aux grands froids et à la douleur, la magnificence de leurs festins, leur éloquence digne des plus grands rhéteurs de l'antiquité. Cependant [...] ce sont les cérémonies de torture qui occupent indubitablement la plus large place.¹⁰⁸

De l'infidèle au néophyte, de l'allié paisible à l'ennemi cruel, l'Amérindien des écrits de la Nouvelle-France semble à première vue insaisissable. L'ambivalence des descriptions qui le concernent en font tour à tour un modèle de vertu et un parangon de sauvagerie, un être sourd aux vérités chrétiennes et une entité à la sagesse exemplaire en fonction des visées idéologiques ou matérielles de celui qui écrit. Ainsi, comme l'affirme Gilles Thérien, avec l'« effacement progressif de la figure de l'Indien de référence », l'Amérindien, réduit à des stéréotypes, devient un personnage de fiction qui n'a plus grand-chose à voir avec la multitude originelle de ses réalités¹⁰⁹, inaugurant de fait toute une tradition de la littérature sur les Amérindiens, en Amérique du Nord comme en Europe, tout en laissant le champ libre au développement du « mythe de l'Indien mort »¹¹⁰ soutenu par la figure du Dernier Sauvage.

¹⁰⁷ BONNICHON. *op. cit.* p. 203-204

¹⁰⁸ PASCHOUD Adrien. *op. cit.* p. 152

¹⁰⁹ THERIEN Gilles. « L'Indien du discours » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p. 22-23

¹¹⁰ NAVET Eric. *op. cit.* p. 179

Chapitre II – Du Canada français au Québec contemporain (1763 – 2015)

Au cours des XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, décimés par les guerres et les maladies, rassemblés et sédentarisés dans des réductions qui donneront naissance, pour un certain nombre d'entre elles, aux réserves actuelles, les Amérindiens s'effacent peu à peu du paysage social qui fait le quotidien des nouveaux habitants du continent. De moins en moins rencontrés, mis à l'écart des affaires qui occupent la société dominante, ils perdent alors de leur réalité pour basculer dans l'univers de la fiction. Ainsi, le personnage Indien se constitue peu à peu en figure littéraire, et ce d'abord dans les littératures européennes et américaines : chez Voltaire, il développe son sens de la répartie, tandis que Daniel Defoe en fait un « *exemplum* des rapports nature/culture »¹¹¹, puis, via Chateaubriand (*Atala*, *Les Natchez*), Karl May et son héros Winnetou, mais surtout Fenimore Cooper (*Le Dernier des Mohicans*, *La Prairie* ou encore, entre autres, *Les Pionniers*), il acquiert « son statut de personnage de papier et il lui sera bientôt difficile de s'en défaire »¹¹².

Dans le même temps, l'hégémonie anglo-saxonne en Amérique se confirme : d'abord par le Traité de Paris en 1763 signant la cession des terres canadiennes appartenant à la France au profit de l'Empire britannique, puis par la création du Canada, Etat indépendant conservant le statut de dominion britannique, qui unit progressivement l'ensemble des provinces qui le constituent actuellement au sein d'une fédération. Encerclés par les anglophones du reste du Canada et des Etats-Unis et soucieux de se différencier de la France, les canadiens français (tant de l'actuel Québec que ceux des autres provinces) tentent de faire valoir la légitimité de leurs prétentions nationalistes, que ce soit sur le plan de la langue ou sur le plan culturel. Naît alors la littérature canadienne-française, entre volonté de se démarquer des « sauvages » aux yeux de la majorité anglophone et quête d'une identité proprement américaine pour se distinguer des « Français de France ». Ainsi, depuis son point de départ, ce que l'on nomme aujourd'hui la littérature québécoise fait la part belle à la figure de l'Amérindien, non sans un certain malaise :

Des origines à nos jours, la sympathie domine, une sympathie gênée, entachée de culpabilité. Les récits des pionniers de la Nouvelle-France, les

¹¹¹ THERIEN Gilles. « L'Indien du discours » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p. 25

¹¹² *Ibid.*

œuvres canadiennes françaises ensuite, aujourd'hui la littérature québécoise, tous ces textes sont hantés par la présence amérindienne.¹¹³

En effet, d'abord largement effacé des tablettes, l'Amérindien devra se contenter de ne briller que par son absence au sein des différentes formes que put prendre la littérature canadienne-française à ses débuts, avant de s'affirmer comme la plus grande caractéristique de l'américanité des francophones du Nouveau Monde. Puis, à partir des années 1920, ces derniers tenteront de se réapproprier les accointances qui leur sont prêtées vis-à-vis des Amérindiens, entre allusions homosexuelles, volonté de métissage et nouveaux fantasmes identitaires, notamment dans le but de retrouver leur part d'amérindianité par le biais de la littérature.

¹¹³ MERON Evelyne. « Les Amérindiens dans la littérature canadienne-française et québécoise » dans *30th Anniversary Conference : First Nations – First Thoughts* [en ligne]. Edimbourg : Centre of Canadian studies. 2005. [Consulté le 22/03/2015]. Disponible sur le web : http://cst.ed.ac.uk/2005conference/papers/Meron_papers.pdf, p. 2

1 – Présence « en creux » et « endoexotisme » au XIX^{ème} siècle (1763-1920)

D'abord assez peu présents, simplement évoqués sous leur forme plurielle, les personnages amérindiens n'investissent réellement la littérature canadienne-française que dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. Par ailleurs, les apparitions des autochtones s'articulent autour de trois thématiques illustrant bien le rapport que les Franco-Canadiens de l'époque entretenirent avec eux : de la définition de ce qu'est le Sauvage à la disparition inéluctable de ce dernier, en passant par la figure double de l'Amérindien, faisant à la fois office de repoussoir et de modèle.

D'autre part, les mécanismes qui sous-tendent ces différentes figurations en facilitent la compréhension, puisqu'ils exposent les étapes successives de la formation de l'identité canadienne-française, de la négation de l'existence des premiers habitants jusqu'à l'assimilation revendiquée d'une partie de leurs caractéristiques.

1.1 – Les principales figures

À partir de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, l'Amérindien occupe une part de plus en plus importante dans la littérature canadienne-française. Si, auparavant, la littérature francophone avait consacré la figure du Bon Sauvage à travers les écrits de Lahontan et le personnage d'Adario, désormais, pour les francophones du Canada, ayant basculés de la position dominante du colon à celle de minorité colonisée, il s'agit surtout de s'interroger sur ce qu'ils sont devenus. Dominés par les Anglais, se retrouvent-ils dans la position de l'Amérindien ou s'en distinguent-ils en vertu d'un éventuel degré supérieur de civilisation ? Sur ce point la représentation des premiers habitants dans la littérature canadienne-française est éclairante. Ainsi, dans *Figures de l'Amérindien dans la littérature québécoise, 1855-1875* (2002), Vincent Massé met en évidence les caractéristiques du Sauvage tel qu'il est perçu par les auteurs du XIX^{ème} siècle, lesquels décrivent souvent les aventures des pionniers mythiques de la Nouvelle-France : barbare, féroce, cruel ou encore belliqueux, l'Amérindien a tout du guerrier sanguinaire. En effet, qu'il s'agisse du Huron affrontant les Anglais ou des Iroquois, ennemis mortels des Français, l'Amérindien est imprévisible, il s'enivre des effluves du champ de bataille, il est rancunier, fait preuve d'une cruauté arbitraire, notamment en enlevant des innocent(e)s, et joue le rôle du tentateur qui permettra à son allié euro-américain

de se venger par procuration¹¹⁴. Pour autant, cette excessivité guerrière n'est pas forcément négative. De fait, outre la beauté, qui ne peut pas être l'apanage de l'ennemi Iroquois, l'Amérindien est glorifié pour ses qualités de combattant courageux et endurant¹¹⁵. Mais le guerrier autochtone est rarement admiré pour lui-même : sa vaillance et ses ruses redoutables en font le faire-valoir de l'héroïsme des pionniers. En insistant sur ces aspects et sur l'omniprésence des Peaux-Rouges en dehors des villes, les auteurs instaurent dans leurs œuvres un climat de peur qui ne peut être imputable qu'aux Amérindiens. Ceux-ci sont alors dépeints comme se déplaçant en silence, évoluant dans l'univers fantastique de la forêt nocturne et s'attaquant toujours à des figures innocentes (l'enfant, la jeune fille ou encore le missionnaire)¹¹⁶. Plus encore, selon Massé, qui prend notamment l'exemple du *Chevalier Mornac* de Joseph Marmette (1872), les auteurs de la fin du XIX^{ème} siècle associent régulièrement la cruauté sauvage à une imagerie satanique, héritée du XVI^{ème} siècle, qui permet de mettre en lumière l'influence positive du christianisme et l'héroïsme des missionnaires, en particulier par l'entremise de personnages hurons devenus pacifiques et plus proches de la civilisation après leur conversion¹¹⁷. L'importance de la mise en opposition entre les « sauvages païens » et les missionnaires héroïques se caractérise également par la naissance du mythe des saints martyrs canadiens, popularisé sous la plume de l'abbé Henri-Raymond Casgrain en 1864, lourd de conséquence pour la représentation ultérieure des Amérindiens dans l'espace québécois :

Le mythe des saints martyrs canadiens a été élaboré par la classe cléricale du Canada français entre 1840 et 1860, au moment où s'installe le catholicisme d'Etat qui va dominer le Québec durant un siècle, jusqu'à la Révolution tranquille (1960).¹¹⁸

Outre ses qualités guerrières, sa proximité avec les forces du Mal et sa barbarie, le Sauvage se définit aussi par sa primitivité. Dans sa forme positive, celle-ci rapproche les peuples autochtones des premières grandes civilisations européennes :

L'idée d'associer mœurs amérindiennes et philosophies antiques puise ses racines au temps des premiers contacts euro-amérindiens ; de ces débats

¹¹⁴ MASSE Vincent. *Figures de l'Amérindien dans la littérature québécoise, 1855-1875*. Mémoire. Montréal : Université McGill. 2002. p. 10-16

¹¹⁵ *Ibid.* p. 43-44.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 22-28

¹¹⁷ MASSE Vincent. *op. cit.* p. 34-42 : ici Massé s'appuie sur MATIVAT Daniel. *Le Personnage du diable dans le conte littéraire québécois du XIX^{ème} siècle: étude socio-textuelle*. Mémoire. Montréal : Université du Québec à Montréal. 1981. 162 p.

¹¹⁸ LAFLECHE Guy. « Les maudits sauvages et les saints martyrs canadiens » dans THERIEN Gilles (dir.). *op. cit.* p. 175

érudits des siècles passés, le discours littéraire qui nous occupe semble avoir conservé un intérêt pour l'association stoïcisme/peuples amérindiens, où ce stoïcisme est celui de la culture populaire, l'art de résister aux émotions, voire l'art de n'en avoir pas.¹¹⁹

Pour autant, cette qualité antique, constante de la caractérisation de l'Amérindien, est aussi une preuve à charge puisqu'elle démontre l'absence de sentiments de ce dernier et le lie au plaisir cruel qu'il éprouve parfois face aux spectacles de tortures¹²⁰. Ainsi, le personnage autochtone, en apparence impassible, insensible voire dénué de l'émotivité humaine, semble d'autant plus primitif qu'il se rapproche de ce fait de la bestialité. Il est en effet souvent décrit avec des traits physiques proches de certains animaux¹²¹, il est capable d'imiter leurs cris, il est doté des mêmes sens aiguisés, vit en osmose avec la nature, sait en déchiffrer les signes et même ses plus grandes qualités (la noblesse, l'esprit de liberté et d'indépendance ou encore la beauté physique) le rapprochent du monde animal¹²². Néanmoins, tous ces éléments concourent à faire de l'Amérindien le parfait acolyte de la figure aventurière par excellence de la littérature canadienne-française, à savoir celle du coureur des bois. En effet, sa connaissance de l'environnement sylvestre, sa furtivité, ses ruses et ses aptitudes physiques lui permettent de devenir le guide indispensable, responsable de l'initiation de ces Euro-Canadiens attirés par la vie sauvage et la liberté autochtone : à son contact, le Blanc apprend à déchiffrer la forêt et se forge une identité véritablement américaine¹²³. Pour Massé, l'acolyte amérindien est une figure « héritée [...] du Bon sauvage »¹²⁴ au sens où, proche de la nature et douée d'une sagesse à la fois pragmatique et primitive, il favorise l'intégration des pionniers au sein de leur nouvel espace, de leur nouveau continent.

Déjà visible dans ces tentatives de définir ce qu'est le Sauvage, le mécanisme de fascination-répulsion qui s'opère chez les auteurs canadiens français du XIX^e siècle vis-à-vis de l'Amérindien tend à les pousser à constamment le représenter par l'entremise de figures doubles. Si Hélène Destrempe souligne une opposition récurrente entre le Bon Sauvage converti et le mauvais sauvage païen¹²⁵, Massé va encore plus loin dans la conclusion de son ouvrage en évoquant une « multitude des *topoi* »¹²⁶ faisant appel à une profusion de figures contraires allant du couple Iroquois cruel / acolyte du coureur des bois

¹¹⁹ MASSE Vincent. *op. cit.* p. 30

¹²⁰ *Ibid.* p. 30-34

¹²¹ DESTREMPES Hélène. « Mise en discours et parcours de l'effacement : une étude de la figure de l'Indien dans la littérature canadienne-française au XIX^e siècle » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK Hans-Jürgen (dir.). *op. cit.* p. 40

¹²² MASSE Vincent. *op. cit.* p. 48-56

¹²³ *Ibid.* p. 57-64

¹²⁴ *Ibid.* p. 63

¹²⁵ DESTREMPES Hélène. *op. cit.* p. 42

¹²⁶ MASSE Vincent. *op. cit.* p. 119

aux parallèles établis entre le Sauvage des origines et le Dernier Sauvage, en passant par l'opposition entre l'Amérindien alcoolique et le Bon Sauvage¹²⁷. Au paroxysme de cette dualité de l'autochtone se trouve la représentation de la femme amérindienne. Dans son cas, deux figures-types sont clairement identifiables : la jeune et jolie convertie et son pendant, la femme laide et démoniaque. La première, que l'on retrouve par ailleurs dans le mythe états-unien de Pocahontas¹²⁸, tient le rôle exemplaire mettant en valeur les bienfaits des missions catholiques. Elle est en effet au missionnaire ce que l'acolyte est au coureur des bois¹²⁹ et permet, par son exemplarité (qui peut aller jusqu'au martyre), de justifier l'assimilation, notamment en se métamorphosant progressivement en canadienne-française, du blanchissement de sa peau jusqu'à son humilité et son attachement à la religion¹³⁰. De fait, son amérindianité se réduit alors à son exotisme et à son pouvoir de séduction, entre nonchalance sensuelle et « beauté superlative »¹³¹. À l'opposé, la mauvaise Sauvagesse est extrêmement laide et voue une haine sans borne à l'encontre du Blanc, de la foi catholique et du progrès. Pire, elle est associée à la figure de la sorcière, ou, plus spécifiquement, à celle de la Jongleuse, en tout point similaire à celle du chaman (ou Jongleur) chez les auteurs de la Nouvelle-France : dotée de pouvoirs magiques, celle-ci est cruelle, bestiale et profondément malfaisante, à telle point qu'on lui prête des liens avec le Diable en personne¹³². Enfin, là où la belle convertie se change physiquement en Blanche, la Jongleuse représente la déchéance de l'Amérindien et s'inscrit dans la thématique de la mort inéluctable du Dernier Sauvage.

Héritiers des *Relations des jésuites*, les auteurs canadiens français de la fin du XIX^e siècle perpétuent la croyance dans une mission à la fois évangélisatrice et civilisatrice des Euro-Canadiens sur les terres païennes de l'Amérique. Fidèles en cela aux écrits des missionnaires du XVI^e et du XVII^e siècles, ils insistent donc sur l'héroïsme des pionniers face aux hordes païennes en contant leurs exploits guerriers et en faisant le récit de nombreuses conversions¹³³. En regard des triomphes du progrès, l'Amérindien de la fiction est alors impuissant et s'efface peu à peu en n'étant plus évoqué qu'au passé ou dans des récits ayant lieu durant l'époque de la Nouvelle-France, à moins que son existence ne soit tout

¹²⁷ *Ibid.* p. 119-120

¹²⁸ Voir VINCENT Bernard. « Le mariage de l'Indienne et du Blanc : Pocahontas, un mythe au visage pâle » dans Collectif. *op. cit.* p. 207-214

¹²⁹ MASSE Vincent. *op. cit.* p. 70

¹³⁰ *Ibid.* p. 67-74

¹³¹ *Ibid.* p. 66

¹³² *Ibid.* p. 81-83

¹³³ Sur ce point, Vincent Massé prend l'exemple de TACHÉ Joseph-Charles. *Trois Légendes de mon pays*. Montréal : Librairie Beauchemin. 1912 [1861]. 141 p. dans MASSE Vincent. *op. cit.* p. 91-92

bonnement niée et les forêts du continent qualifiées d'inhabitées¹³⁴. C'est dans ce contexte que se développe la figure du Dernier Sauvage :

[La] thématique de la disparition de la race indienne, développée dans le discours historiographique canadien-français, réapparaît ainsi dans ce monde de fiction, où les deux tiers des textes ne mentionnent même pas la présence d'Indiens dans leurs titres ; absence symbolique pour une disparition graduelle de l'Indien dans le concept même d'une nation canadienne.¹³⁵

Voué à disparaître, le Dernier Sauvage, situé à un moment charnière entre deux époques (celles de la Nouvelle-France et de la naissance de l'Etat canadien) permet alors aux auteurs canadiens-français de figurer la passation de pouvoir entre la civilisation amérindienne et la civilisation euro-américaine sur le Nouveau Continent. Dans le discours qui lui est prêté, la disparition amérindienne se fait fatalité face à la supériorité du progrès chrétien et même ses faibles larmes de révolte sont désavouées par la sagesse d'un narrateur Blanc lorsque la parole lui est reprise¹³⁶. Il ne peut donc que constater la déchéance de son peuple, la perte de ses traditions et, paroxysme de la décadence, il noie sa souffrance dans l'alcool que lui tend avec bienveillance son successeur venu d'Europe¹³⁷, laissant derrière lui les dernières traces de son passage :

Seule la présence de la forêt assure à ces fantomatiques disparus une tangibilité qui compense la quasi-irréalité de leur difficilement perceptible existence.¹³⁸

¹³⁴ *Ibid.* p. 93-97

¹³⁵ DESTREMPES Hélène. *op. cit.* p. 39

¹³⁶ Ici, Vincent Massé fait référence à CHAUVEAU Pierre-Joseph-Olivier. « Donnacona » dans *Les Fleurs de la poésie canadienne*. Montréal : C.O. Beauchemin & Valois. 1869 [1861]. p. 19-24 dans MASSE Vincent. *op. cit.* p. 98-99

¹³⁷ *Ibid.* p. 114

¹³⁸ *Ibid.* p. 105

1.2 – Les mécanismes figuratifs

En se focalisant sur les diverses représentations des Amérindiens dans la littérature canadienne-française, nous donnons probablement l'impression d'une profusion de textes mettant en scène des personnages autochtones. Pourtant

Lorsque l'on considère le nombre de contes publiés dans les journaux et les périodiques du XIX^{ème} siècle où il est fait mention d'Indiens, et que l'on compare ce nombre, soit quatre-vingt-trois (83), au nombre total de contes publiés au cours de la même période, soit quelques milliers, force est d'admettre qu'il ne représente qu'une infime partie de cette production. Il en va de même pour les poèmes, les romans et les quelques pièces de théâtre de cette époque qui nous sont parvenus.¹³⁹

De fait, entre la fin de la Nouvelle-France et la fin du XIX^{ème} siècle, les Amérindiens semblent s'être volatilisés des écrits et des consciences allochtones. Il faut toutefois nuancer ce propos. Ainsi, pour Hans-Jürgen Lüsebrink, dans un article traitant de la représentation des Amérindiens dans les almanachs canadiens-français jusqu'à la moitié du XX^{ème} siècle, si ceux-ci sont rarement nommés, ou parfois tout bonnement gommés de récits et de commémorations pourtant historiques¹⁴⁰, les premiers habitants persistent à hanter l'imaginaire des francophones du Canada :

Les formes de représentation de l'Amérindien dans le genre des almanachs populaires canadiens-français [...] sont caractérisées à la fois par une absence frappante ; puis, à y regarder de plus près, par une présence pour ainsi dire « en creux », en miroir ; et, enfin, par une thématisation littéraire et narrative de plus en plus saisissable à partir du tournant du siècle, c'est-à-dire les années 1900.¹⁴¹

En effet, soit l'absence de l'Amérindien est à ce point étonnante qu'elle en devient consistante, soit celle-ci permet de mettre en relief la présence de ceux qui restent, à savoir les Euro-Canadiens.

Soucieux de démontrer la vigueur de l'identité canadienne-française, à la fois sur le plan historique et sur le plan culturel, les auteurs de l'époque tendent peu à peu à s'approprier la figure autochtone à partir de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle : si l'amplification récurrente du danger Amérindien permettait l'héroïsation de la colonie, de la même façon, la négation de son existence persistante prouve la supériorité de la civilisation sur la prétendue barbarie des « sauvages ». Ceci a son importance car, se trouvant dans une position

¹³⁹ DESTREMPES Hélène. *op. cit.* p. 32

¹⁴⁰ Hans-Jürgen LÜSEBRINK parle de « refoulement discursif » à propos de l'absence totale des Amérindiens dans l'article concernant le tricentenaire de Québec de *l'Almanach du Peuple* de 1908 dans LÜSEBRINK Hans-Jürgen. « L'Amérindien de la tradition populaire dans les almanachs canadiens-français » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK Hans-Jürgen (dir.). *op. cit.* p. 53

¹⁴¹ LÜSEBRINK Hans-Jürgen. *op. cit.* p. 47

minoritaire, les francophones de l'espace canadien se doivent de résister à la domination anglophone. Pour se valoriser, ils prennent alors soin de marquer la distance qui les sépare de toute forme de primitivité. Ainsi, le personnage amérindien de la littérature canadienne-française au XIX^{ème} siècle fait régulièrement office de faire-valoir, mais aussi, souvent, de repoussoir. Sa représentation est alors appauvrie, simplifiée, *réduite* (pour reprendre la terminologie de Jean-Jacques Simard¹⁴²) à quelques figures généralement résumées à un petit nombre de traits caractéristiques. Or, pour Simard, cette réduction fictionnelle va de pair avec la mise en réduction (c'est-à-dire en réserve) physique des Amérindiens qui, on le verra dans le cadre de l'étude de l'auto-représentation des premiers habitants du Québec, a parfois pu engendrer un phénomène de réappropriation de ces figures fantasmées par les autochtones eux-mêmes. C'est en ce sens que Vincent Massé évoque par ailleurs l'aspect performatif de la littérature :

Si les figures, si l'identité sont construites, elles ne le sont pas *unilatéralement*, car la construction construit : décrire produit, les énoncés sont performatifs, aussi les liens entre l'imaginaire et une *situation*, les liens entre l'Amérindien sur papier et l'*individu* ainsi empaqueté problématissent les identitaires amérindiens, s'assurant que ce qui est à l'œuvre est beaucoup plus qu'une simple *mimesis* ratée.¹⁴³

Performative du point de vue de la construction identitaire amérindienne, la littérature canadienne-française l'est aussi du point de vue de la construction identitaire des Franco-Canadiens. En ce sens, parler de l'Autre n'est qu'un moyen pour mieux parler de soi : par la négative quand il s'agit de se dissocier de l'Amérindien aux yeux de la société dominante anglophone, mais aussi de manière plus positive lorsqu'il est question de se singulariser identitairement (et donc culturellement) vis-à-vis de la France. De fait, la littérature canadienne-française de la fin du XIX^{ème} siècle intègre alors une partie de l'imaginaire amérindien, du vocabulaire emprunté aux langues autochtones aux toponymes, en passant par des notes de bas de pages permettant d'apporter des renseignements ethnographiques¹⁴⁴. Si les figures amérindiennes sont doubles, l'attitude des auteurs est tout aussi ambivalente, entre réduction et volonté d'appropriation. Ainsi, dès 1840, François-Xavier Garneau fait le parallèle entre la destinée amérindienne et le sort des Français du Canada dans *Le Dernier Huron*¹⁴⁵. Plus encore, personnage canadien-français par excellence, le coureur des bois

¹⁴²Voir SIMARD Jean-Jacques. *La réduction. L'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Sillery : Editions du Septentrion. 2003. 430 p.

¹⁴³ MASSE Vincent. *op. cit.* p. 134, (c'est l'auteur qui souligne)

¹⁴⁴ *Ibid.* p. 126-128

¹⁴⁵ MERON Evelyne. *op. cit.* p. 7-8

incarne-t-il l'exotisme intérieur (ou, sous la plume de Massé, l'« *endoexotisme* »¹⁴⁶) le plus accompli de la littérature francophone du Canada de cette époque. Typiquement Français, il accède également aux aptitudes techniques, à la ruse et à la compréhension de l'environnement de son acolyte amérindien, qu'il ne tarde pas à surpasser dans tous les domaines, sans pour autant s'ensauvager, perdre la foi catholique et déchoir en degrés de civilisation.

La participation des Amérindiens de papier dans la genèse de la littérature canadienne-française au XIX^e siècle est donc d'importance. Héritant en cela de représentations contraires développées durant l'époque de la Nouvelle-France, le personnage amérindien fait ainsi à la fois figure de repoussoir barbare et de modèle de l'américanité qui manque encore à l'identité Franco-Canadienne pour se distinguer définitivement de l'Europe. Il est donc tour à tour nié, absent éclatant des récits, qu'ils se déroulent dans le temps de l'écriture ou à l'époque héroïque de la colonie, et fascinant de sagesse naturelle, d'osmose avec l'environnement sylvestre et de nostalgie élégiaque à la gloire de ces peuples prétendument disparus. Pour autant, cet état de fait ne se limite pas au XIX^e siècle, et nous verrons que la tentation de se définir par rapport à l'altérité amérindienne traverse les œuvres comme les époques au sein de la littérature canadienne-française, puis québécoise.

¹⁴⁶ MASSE Vincent. *op. cit.* p. 131

2 – De la « Réappropriation mémorielle » aux nouveaux fantasmes identitaires (1920-2015)

Au début du XX^{ème} siècle, le retour des Amérindiens en tant que personnages individuels dans tous les domaines de la littérature se fait de plus en plus évident et va de pair avec les revendications identitaires des Canadiens-Français, dont une partie forme, depuis 1960, dans le langage courant, les Québécois¹⁴⁷. Véritable source d'exotisme permettant d'affirmer la singularité de la littérature francophone du Canada par rapport à la France, l'Amérindien, qu'il soit idéalisé ou diabolisé, joue le rôle crucial de l'Autre, celui auquel il s'agit de se comparer afin de définir qui l'on est. Dans un premier temps, le XX^{ème} siècle littéraire est donc partagé entre ce que Hans-Jürgen Lüsebrink appelle la « Réappropriation mémorielle »¹⁴⁸ et la persistance d'une imagerie négative autour du personnage autochtone.

Puis, dès les prémices de la Révolution tranquille (1959-1966), l'attitude des auteurs, désormais québécois (puisque nous nous concentrons ici sur les écrits francophones de la Province du Québec seulement), évolue sensiblement, à l'image des romans de Yves Thériault, lesquels sont parmi les premiers à donner véritablement la parole au point de vue des premiers habitants. Ce renouveau, assemblant prise de conscience salutaire et constitution de nouveaux fantasmes, fait ainsi émerger de nouvelles figures et de nouvelles thématiques abordant la question de l'indigénité, entre didactisme évoquant notamment la période de la Nouvelle-France, représentations et symboliques du métissage et apparition de personnages principaux amérindiens développant leur propre vision du monde.

¹⁴⁷ Voir JONCAS Geneviève. « Virage à 180 degrés : des Canadiens devenus Québécois » dans POIRIER Claude (dir.). *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec n°96*. 2009. p. 25-28 : « Et pourtant, dans la province où on se souvient, *Canadien* allait bientôt tomber en désuétude : le règne de *Canadien* au sens de « descendant des colons de la Nouvelle-France » s'achève au début des années 1960. Le nom *Québécois* entre alors en scène et détrône tous ses compétiteurs, incluant *Canadien français* et *Canayen*. La vitesse à laquelle *Québécois* s'est imposé et a supplanté ses rivaux dans l'usage est remarquable : à la faveur de la vague nationaliste déferlant sur le Québec des années 1960 et 1970, *Québécois* est rapidement adopté par l'ensemble de la population. Dans les milieux prônant l'indépendance du Québec, *Québécois* devient le symbole de l'affirmation de l'identité nationale et de la libération du peuple du Québec. » (p. 28)

¹⁴⁸ LÜSEBRINK Hans-Jürgen. *op. cit.* p. 47-67

2.1 – Entre réhabilitation et persistance de la négativité du Sauvage

Au début du siècle dernier encore, les textes canadiens-français évoquaient assez peu les Amérindiens, malgré une progressive prise d'importance de la thématique au tournant des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles. Cependant, cette tendance s'accélère :

À partir des années 1920, [...] cette présence extrêmement succincte de l'Amérindien cède la place à une mémorisation plus étendue et plus explicite.¹⁴⁹

Si, en général, il s'agit surtout de textes mettant en avant la cruauté des Amérindiens, toujours dans une double perspective de glorification des pionniers et d'*endoexotisme*, le début du XX^{ème} siècle est aussi le lieu d'une assimilation progressive d'éléments proprement autochtones au sein de l'identité américaine que se constituent les descendants des Français du Canada. Ainsi, en 1926 paraît, dans *l'Almanach de l'Action sociale catholique*, l'un des premiers textes ethnographiques publié par un Canadien-Français dans un almanach : « Le carnet du Sauvage » du frère Marie-Victorin. Dans celui-ci, l'auteur fait la description de Montagnais et adopte des positions pro-amérindiennes, et donc anti-gouvernementales, notamment dans le domaine des réglementations sur la chasse¹⁵⁰. De fait, depuis la Nouvelle-France, le mythe de la bonne entente entre Amérindiens et Français est lové au cœur de la construction de l'identité canadienne-française. C'est donc ce mythe qui est réactivé et actualisé par la littérature patriotique des almanachs durant les années 1930-1950. De même, les romans intègrent cet élément en lui faisant pénétrer l'identité de certains personnages Blancs, notamment dans *Maria Chapdelaine* de Louis Hémon (1916), œuvre à propos de laquelle Evelyne Méron affirme que « pour tous les personnages, la force de leurs émois s'exprime en termes de mystique autochtone »¹⁵¹. Encore une fois, ce sont surtout les personnages de coureurs des bois qui incarnent le rapprochement entre morale chrétienne et mode de vie amérindien, depuis François Paradis (*Maria Chapdelaine*) jusqu'au héros éponyme du *Survenant* de Germaine Guèvremont (1945). Repositionné à sa juste place, entre l'allié ancestral et le grand frère disparu, dans l'épopée mythique du Franco-Canadien, la figure autochtone aura donc fait du chemin :

L'Amérindien barbare du récit hagiographique de la Nouvelle-France s'est ainsi transformé : jusqu'à la fin des années 1940, dans le Canada pré-

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 54

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 56

¹⁵¹ MERON Evelyne. *op. cit.* p. 9

moderne, il devient une composante essentielle de la mémoire collective des Canadiens français.¹⁵²

Mais ce serait un peu vite passer sous silence la persistance d'une imagerie négative qui continue d'assombrir les représentations des premiers habitants, au moins jusqu'à la Révolution tranquille. Constamment réduits à des clichés, les Amérindiens continuent alors d'être dépeints en Bons Sauvages sylvestres (dans *Maria Chapdelaine*, par exemple) ou en guerriers sanguinaires, en jeunes filles séduisantes ou en mauvaises sorcières (cette dichotomie est encore présente en 1948 dans *La déesse brune* d'Albert Gervais)¹⁵³. Toutefois, c'est dans les manuels scolaires étudiés par Bernard Arcand et Sylvie Vincent¹⁵⁴ que semble réellement s'ancrer la permanence de telles représentations. En effet, en s'appuyant sur un corpus de manuels scolaires allant de 1958 à 1976, les deux chercheurs soulignent les divers stéréotypes véhiculés par les ouvrages en question. On peut ainsi citer « l'Indien hostile » aux premiers colons¹⁵⁵, le primitif proche de la nature¹⁵⁶, les Amérindiens facilement manipulables¹⁵⁷, les victimes (en partie aussi coupables) des exactions européennes (alcool, exploitation économique, cruauté et esclavage)¹⁵⁸ ou encore l'allié multiforme (du guide au canotier) souvent désigné sous sa forme plurielle¹⁵⁹. Stéréotypés, les premiers habitants de ces manuels sont même parfois totalement niés :

Dans le cas de la présence amérindienne en sol canadien, [les manuels scolaires du Québec] mènent directement à des affirmations du genre de celle du parti conservateur lors de sa réunion d'orientation en 1967 : « Le Canada est formé de deux nations qui ont des droits historiques, nations auxquelles se sont ajoutés des Canadiens d'origines diverses. »¹⁶⁰

Cette évolution menant les Autochtones de menace à alliés manipulables, puis de victimes à une disparition progressive semble logique en regard du but visé par les manuels scolaires du Québec de la Révolution tranquille et de ses élans nationalistes, à savoir façonner une identité québécoise singulière et triomphante. Les Amérindiens n'ont alors que peu de place à prendre dans ce programme, si ce n'est celle d'un peuple autrefois glorieux mais désormais éteint, ou assimilé :

¹⁵² LÜSEBRINK Hans-Jürgen. *op. cit.* p. 66

¹⁵³ MORENCY Jean. « Images de l'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945 » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *op. cit.* p. 84-86

¹⁵⁴ VINCENT Sylvie, ARCAND Bernard. *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec, ou comment les Québécois ne sont pas des sauvages*. Montréal : Hurtubise HMH. 1979. 334 p.

¹⁵⁵ VINCENT Sylvie, ARCAND Bernard. *op. cit.* p. 29-30

¹⁵⁶ *Ibid.* p. 169

¹⁵⁷ *Ibid.* p. 87-91

¹⁵⁸ *Ibid.* p. 109-120

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 73-80

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 242, citant BOUCHARD Claude, LACOURSIERE Jacques. *Notre histoire, Québec-Canada*. 15 vol. Montréal : Editions Format. 1972. p. 1260

Il est évident que [les manuels] conçoivent l'histoire à partir d'une vision particulière du Québec moderne et de son identité distincte. C'est à l'élaboration de cette identité que servent leurs références aux Amérindiens et c'est pourquoi ils en parlent beaucoup et n'en disent rien.¹⁶¹

Outre ces constructions anciennes, le tournant des années 1960, qui correspond aussi à l'heure où les revendications amérindiennes commencent à peine à investir la scène publique, donne naissance à une position relativement nouvelle, ou en tout cas peu exprimée, dans la littérature alors québécoise. Jusque-là, les personnages amérindiens des romans canadiens-français jouaient soit un rôle d'opposant, soit un rôle d'adjuvant aux héros Blancs. Avec Yves Thériault, ils accèdent au rang de personnage principal capable de parler en son nom et de donner sa vision du monde, selon son mode de vie et ses croyances. Ainsi, dans *Ashini*, un Montagnais du même nom, nomade et solitaire, décide de réclamer des négociations au Premier Ministre d'Ottawa afin d'améliorer le sort des siens, lesquels vivent dans une réserve et ne sont, pour lui, plus vraiment des Amérindiens. Evidemment, son combat est vain et le mène jusqu'au suicide, emportant avec lui le dernier des premiers habitants authentiques. Si ce roman a le mérite de sensibiliser à la cause autochtone en donnant directement la parole à un protagoniste amérindien, pour Bernard Arcand et Sylvie Vincent il ne parvient pourtant pas à s'affranchir des thématiques déjà mentionnées, en particulier celle de la disparition des Amérindiens :

Malgré les accusations qu'il porte, malgré ses nombreuses vérités dont certaines issues de la vision du monde montagnaise, comme celle qui consiste à proposer aux Blancs un partage du territoire, à cause de ses erreurs aussi comme celle qui consiste à laisser entendre que les Montagnais auraient signé des traités, *Ashini* peut être vu comme la confirmation de ce que disent les autres manuels : les Amérindiens n'existent plus. [...] En cela et par son insistance sur certains traits de caractère toujours attribués aux Amérindiens comme le mutisme, l'impassibilité, etc., Thériault confirme la thèse des autres manuels.¹⁶²

De fait, les œuvres littéraires, tout comme les manuels scolaires, véhiculent et ancrent de génération en génération (et ce depuis la Nouvelle-France) toujours le même type de clichés à propos des Amérindiens, lequel a bien du mal à se défaire de son double de papier sans cesse actualisé et des représentations spécifiquement québécoises à son encontre :

Certes nous connaissons trop bien ce que nous ignorons et cachons sous ce beau nom d'Indien : ce sont les sauvages qui vivent loin de nous, dans des « réserves », en marge de notre société ; déguenillés, malpropres, fainéants, ivrognes, dangereux, voleurs, violeurs et assassins, ils vivent à nos dépens de l'assistance publique (de l'aide sociale ou de l'assurance-chômage), entre

¹⁶¹ *Ibid.* p. 324

¹⁶² *Ibid.* p. 303

une télévision et des privilèges qu'on ne leur pardonne pas de posséder [...]. Bref, ce sont des maudits sauvages. Bien sûr, nous savons que ces accusations racistes sont simplistes parce qu'elles laissent dans l'ombre les causes de la marginalisation des indigènes et notre responsabilité (actuelle, car les causes sont de moins en moins *historiques*). Pourtant, ces accusations ont un fondement imaginaire bien « réel » et d'autant plus puissant qu'il est inconscient. Les maudits sauvages l'ont été à ce point qu'ils ont tué les saints martyrs canadiens. Les maudits, les sauvages.¹⁶³

2.2 – L'Amérindien dans la littérature québécoise depuis 1960 : métissage, didactisme et prise de parole

Dépassant le simple cadre de la figure amérindienne, la thématique du métissage s'impose comme l'une des caractéristiques centrales de la littérature québécoise de la seconde moitié du XX^{ème} siècle. Faisant référence à plusieurs romans de cette période, Jean Morency estime ainsi que

Cet autre avatar de l'image de l'Amérindien affirme avec constance sa présence dans l'histoire du roman québécois. [...] Les années qui séparent la fin de la deuxième guerre mondiale du début de la Révolution tranquille, tout en laissant entrevoir les premiers signes d'une évolution identitaire décisive, sont ainsi caractérisées par le recours à l'image du Métis, image composite se situant dans le sillage des écrits d'un écrivain comme Jack Kerouac, mais aussi dans la prégnance de la figure historique de Louis Riel, véritable prototype d'une Amérique française conçue sous le signe du métissage.¹⁶⁴

L'idée selon laquelle les Français d'Amérique du Nord se seraient forgés une identité singulière en partie grâce à leur bonne entente avec les Amérindiens se traduit donc par une littérature abondante sur le sujet et par la constitution de personnages composites souvent d'apparence blanche mais aux manières et aux aptitudes héritées des premières nations, comme le principal protagoniste du *Survenant*¹⁶⁵, ou, plus récemment, d'apparence autochtone mais dont l'identité profonde est altérée par des influences diverses (c'est par exemple le cas du personnage éponyme de *Cowboy* de Louis Hamelin, 1992¹⁶⁶). En opposition à la volonté de se distinguer de la barbarie amérindienne au XIX^{ème} siècle, la littérature québécoise met plutôt en avant une identité métissée, à la fois pour affirmer sa

¹⁶³ LAFLECHE Guy. *op. cit.* p. 174-175

¹⁶⁴ MORENCY Jean. *op. cit.* p. 91 : l'auteur fait référence à *Louise Genest* de Bertrand Vac (1950), *Le dompteur d'ours* d'Yves Thériault (1951), *La bagarre* de Gérard Bessette (1958) et *La Montagne secrète* de Gabrielle Roy (1961).

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ Voir SCOTT Corrie. « Cowboys et Indiens. Masculinités, métissage et queeritude chez Tomson Highway et Louis Hamelin » dans *temps zéro n°7* [en ligne]. Québec : Université Laval. 2013. [Consulté le 13/02/2015]. Disponible sur le web : <http://tempszero.contemporain.info/document1108>.

différence vis-à-vis de la France, mais aussi pour marquer sa singularité par rapport à la société dominante anglo-saxonne :

La figure de l'Indien nous renseigne donc sur le rapport d'altérité qui sous-tend les représentations du héros québécois qui, par son ensauvagement, se distancie de la référence anglo-saxonne, laquelle n'est par ailleurs pas exempte de clichés (civilité, puritanisme, matérialisme, idéal de productivité, etc.).¹⁶⁷

En accord avec la notion définie par Emmanuelle Tremblay, Jean Morency parle ainsi de « désir métis »¹⁶⁸. En effet, pour lui, dans la littérature québécoise depuis 1945, la figure du Métis, et par extension celle de l'Amérindien, s'inscrit généralement dans une double quête identitaire. D'abord, le Métis revêt les traits d'un avatar kérouacien ou d'un coureur des bois dépossédé et en quête de son propre continent : c'est le couple Jack/Pitsémine partant sur les traces des pionniers français depuis la Gaspésie jusqu'à San Francisco dans *Volkswagen Blues* de Jacques Poulin (1984). Tout au long de ce périple, la Métisse, Pitsémine, ne manque par ailleurs pas d'imposer des détours et des haltes à son compagnon de voyage à la recherche de son frère (et de sa propre américanité) pour se recueillir et se documenter sur plusieurs hauts lieux de la culture panamérindienne. Ces irruptions du monde autochtone et la façon d'être de la jeune femme (nomadisme moderne, émotivité et liberté sexuelle) entraîne alors Jack vers une mutation ontologique dont elle est le moteur. Ainsi, la figure métisse joue un rôle pivot dans cette double quête identitaire, puisque le second volet de celle-ci réside dans une acceptation de soi et de sa sexualité, en particulier lorsqu'elle est homosexuelle. Nombreux sont les romans québécois qui exploitent cette thématique, en particulier lorsque, s'inspirant des œuvres de l'Américain Fenimore Cooper, ces derniers mettent en scène une relation amicale entre un Amérindien et un Blanc errant dans l'immensité du continent. Jean Morency cite en exemples *L'élan d'Amérique* d'André Langevin (1972) et *Un dieu chasseur* de Jean-Yves Soucy (1976), dans lesquels la relation amicale n'est que teintée d'homosexualité et où la figure autochtone permet à son ami Blanc de se dissoudre dans le continent¹⁶⁹. De manière beaucoup plus explicite, *Le dernier été des Indiens* de Robert Lalonde (1982) met en scène un jeune Métis, Michel, initié à la fois à l'amérindianité et à l'homosexualité par l'Amérindien Kanak. Dans le même ordre d'idée, on peut évoquer le rôle initiatique de Faux Indien,

¹⁶⁷ TREMBLAY Emmanuelle. « En pays d'huronie. *Les enfantômes* de Réjean Ducharme » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Op. cit.* p. 100

¹⁶⁸ MORENCY Jean. *op. cit.* p. 90. L'auteur fait allusion à TREMBLAY Emmanuelle. « Une identité frontalière. Altérité et désir métis chez Robert Lalonde et Louis Hamelin » dans *Études françaises*, volume 41, n° 1. 2005. p. 107-124

¹⁶⁹ *Ibid.* p. 86-87

personnage trouble d'*Oh Miami Miami Miami* de Victor-Lévy Beaulieu (1973), dans l'acceptation de son homosexualité par le personnage principal¹⁷⁰.

Central dans la définition identitaire des québécois en tant qu'américains, l'Amérindien l'est tout autant dans les récits qui font référence à des périodes historiques de l'épopée canadienne-française. Etudiant un corpus d'œuvres contemporaines de la littérature québécoise destinées à la jeunesse, Michèle Leduc souligne le caractère didactique de la mise en scène des personnages amérindiens : dans les romans qui se déroulent durant l'époque de la Nouvelle-France, l'accent est là encore mis sur la bonne entente et la complémentarité des relations franco-amérindiennes, le rôle des autochtones dans l'intégration des nouveaux venus sur le continent et sur l'acculturation de ces derniers à certains aspects de la vie amérindienne (notamment la proximité quasi-animale avec la nature, le goût de la liberté et de l'indépendance, en particulier via la figure du coureur des bois)¹⁷¹. Toutefois, ce didactisme est surtout visible dans la volonté explicite des auteurs de ces œuvres de combattre les préjugés allant à l'encontre des Amérindiens¹⁷² :

Ainsi, le personnage de l'Amérindien est presque essentiellement présenté de façon positive. En effet, il est le plus souvent l'ami des Français, mais il est aussi l'homme soucieux de son environnement, le sage, l'être humain fondamentalement bon, le parent compréhensif et l'enfant curieux.¹⁷³

De fait, tout un courant de la littérature historique du Québec opte désormais pour une vision idéalisée des premiers habitants. Cette vision est notamment développée dans des romans récents, tels que *Un Huron en Alsace* de Pierre Léon (2002), sorte de réécriture de *L'Ingénu* de Voltaire se déroulant dans l'Alsace du XVII^e siècle et mettant en valeur le bon sens amérindien, ou *Mistouk* de Pierre Bouchard (2002). Dans ce roman dont l'intrigue se déploie au début du XX^e siècle, nous retrouvons le héros du *Survenant* sous le traits de Roméo qui assiste impuissant à la progressive disparition des Amérindiens à cause des dégâts écologiques perpétrés par l'homme blanc¹⁷⁴. De la même façon, dans son article sur la figure amérindienne dans la littérature québécoise, Johanne Mélançon donne pour titre au paragraphe réservé à l'étude de *Nanna Bijou : le géant endormi*, de Jocelyne Villeneuve (1981), « l'Amérindien mythique et idéalisé »¹⁷⁵. Soulignant cette tendance au retour de la

¹⁷⁰ *Ibid.* p. 91

¹⁷¹ LEDUC Michèle. *Le personnage autochtone dans la littérature québécoise pour la jeunesse (1996-2008)*. Mémoire. Québec : Université Laval. 2011. p. 24-36

¹⁷² *Ibid.* p. 41-43

¹⁷³ *Ibid.* p. 30

¹⁷⁴ MERON Evelyne. *op. cit.* p. 12-13

¹⁷⁵ MELANÇON Johanne. « La figure de l'Amérindien : quatre portraits » dans *Canadian Literature* n°187. Hiver 2005. p. 74

figure du Bon Sauvage, Michèle Leduc cite Jean-Jacques Simard, déjà auteur du concept de réduction concernant la figure autochtone :

L'Amérindien est souvent décrit comme un être fondamentalement bon, ce qui peut se traduire comme une façon « à la mode » de parler des premiers habitants du territoire : « Se voulant solidaire du mouvement autochtoniste environnant, une certaine manière de faire de l'anthropologie a ainsi repris à son compte le paternalisme romantique du « Bon sauvage à l'envers du Blanc » qui n'en finit plus de reproduire la Réduction des Amérindiens ». ¹⁷⁶

Pour autant, Alain Grosrey, toujours cité par Leduc, récuse cette vision idyllique :

Loin de nous l'idée de croire qu'il s'agit d'une humanité porteuse de valeurs d'une enfance qui serait innocence et pacifisme. Une connaissance même succincte de l'histoire des autochtones avant l'ère de la colonisation blanche permet d'écarter cette vision erronée. En effet, nombreux étaient les peuples guerriers qui n'hésitaient pas à se combattre pour des problèmes relatifs aux territoires de chasse. Sur de telles questions il est très tentant de tenir des propos généralistes qui évincent les particularités de chaque sous-groupe. Ainsi est-il essentiel d'éviter de plaquer des stéréotypes, souvent inexacts, sur un peuple qu'il est commode de concevoir comme une entité spécifique et uniforme. En outre, une expérience dans les réserves indiennes permet de réaliser à quel point nous avons souvent agréablement « rêvé » les Amérindiens. ¹⁷⁷

Allant dans le sens d'un réalisme plus accru, les œuvres romanesques de la littérature québécoise se déroulant dans une époque plus contemporaine offrent souvent une vision de la vie amérindienne beaucoup plus contrastée. Le Métis, d'abord, est régulièrement présenté comme un être de l'entre-deux et du ni-ni, oscillant, sans vraiment pouvoir se déterminer, entre deux identités *a priori* contradictoires, comme, par exemple, dans *Histoires de déserteurs* d'André Major (1991) :

Le Métis, dans *Histoires de déserteurs* est donc un être marginal, incompris et rejeté par presque tout le monde. Major tient également à montrer par la description des citadins et des villageois que les « sauvages » ne sont pas nécessairement ceux que l'on croit et que le statut de Métis n'est pas facile à vivre. ¹⁷⁸

C'est également le cas dans les romans de Robert Lalonde, chez qui le Métis n'est ni un Blanc ni un Amérindien, mais un marginal rejeté des deux côtés tout en rêvant à une réconciliation

¹⁷⁶ LEDUC Michèle. *op. cit.* p. 31, l'auteure cite SIMARD Jean-Jacques. *op. cit.* p. 14

¹⁷⁷ *Ibid.* p. 32, en référence à GROSREY Alain. « L'Amérindien et nous » dans *Recherches sur l'imaginaire*, vol. XXV. 1994. p. 76

¹⁷⁸ LHOEST Jean-Marie. « L'image de l'Amérindien et du Métis dans quelques romans québécois contemporains » dans JAUMAIN Serge, MAUFORT Marc (dir.). *Les Masques de la diversité canadienne*. Amsterdam : Rodopi. 1995. p. 95

par l'initiation à l'amérindianité¹⁷⁹, ou dans *Cowboy*, qui, pour Corrie Scott, témoigne d'une dissymétrie des apports du métissage :

C'est en adoptant les noms de héros virils hollywoodiens que les Indiens imaginaires du roman *Cowboy* s'annoncent moins Indiens, moins authentiques, et ainsi moins hommes, pénétrés par la culture américaine. Le thème du métissage témoigne ainsi d'un échec pour les personnages masculins autochtones.¹⁸⁰

Mais la marginalité du Métis peut également être une force, notamment dans *L'Obomsawin* de Daniel Poliquin (1987). En effet, dans ce roman, le personnage métis de l'Obom, bien que rejeté de part et d'autre, se forge une identité singulière qui s'incarne dans la langue inventée qu'il s'est choisie, entre français, anglais et sioux¹⁸¹. En ce qui concerne la figure de l'Amérindien contemporain proprement dite, s'il n'est pas question d'un tel déracinement, la misère et la marginalité restent tout de même de mise¹⁸², en particulier à travers la thématique de la dépossession :

Dans le roman [*La louve* d'André Vacher (2001)], la connaissance du territoire actuel appartient aux Amérindiens, alors que la connaissance du territoire futur est celle des Blancs. [...] L'Amérindien perd alors un de ses plus précieux avantages en face du Blanc, celui de posséder la meilleure connaissance du territoire afin de pouvoir l'habiter et de le dire sien.¹⁸³

Certains auteurs québécois contemporains tentent également de décrire avec réalisme le quotidien des réserves en confrontant un personnage Blanc à cet univers, à l'instar de Viola dans *La disparition* de Charlotte Gingras (2005). De fait, face à un nécessaire dépassement des représentations stéréotypées, deux tendances sont à noter concernant la figure de l'Amérindien dans la littérature québécoise : lorsque l'intrigue se déroule durant l'époque de la Nouvelle-France, le personnage autochtone conserve ses grandes caractéristiques figuratives, à savoir sa proximité avec la Nature et le monde animal, sa sagesse, son mutisme, son goût pour la liberté et ses habiletés guerrières ; lorsque le récit décrit le monde contemporain, l'Amérindien est bien plutôt un marginal déboussolé, entre perte des traditions et relatif rejet de la culture de la société dominante, mais aussi révolté face à la dépossession dont il est victime et attaché, malgré les difficultés qui sont le propre de cet environnement cloisonné, à sa réserve et à sa communauté :

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 100

¹⁸⁰ SCOTT Corrie. *op. cit.* § 21

¹⁸¹ MELANÇON Johanne. *op. cit.* p. 82

¹⁸² LEDUC Michèle. *op. cit.* p. 44

¹⁸³ *Ibid.* p. 57

En somme, les personnages autochtones de l'époque contemporaine sont beaucoup plus tourmentés. Ils vivent plus de questionnements identitaires que leurs homologues de la Nouvelle-France. [...] Au fond, ces romans pour les jeunes, dont l'histoire se déroule au cours des cinquante dernières années, présentent la réalité autochtone de façon beaucoup plus noire.¹⁸⁴

Enfin, la littérature québécoise, depuis la Révolution tranquille, a aussi vu l'émergence de la figure de l'Amérindien comme sujet de son propre récit. D'*Ashini* aux romans pour la jeunesse contemporains, les premiers habitants ne sont pas forcément relégués à l'arrière-scène d'une pièce dans laquelle ils ne joueraient qu'un rôle de figuration. Au contraire, dans ces œuvres, ils sont au premier rang, souvent dans la peau du personnage principal, et ont désormais la parole. Si néanmoins cette parole est généralement insufflée par un auteur Blanc, certains ont toutefois, de manière affichée ou non, une ascendance amérindienne importante. C'est ainsi le cas de Robert Lalonde et de Michel Noël, notamment. Ces deux auteurs ont largement exploré la thématique amérindienne dans leurs œuvres, à tel point que, avec l'émergence de la littérature amérindienne au Québec dans les années 1970, il paraît difficile de les dissocier de cette évolution, et, de fait, de cette littérature. Si le premier fait la part belle à la figure du Métis (dans *Le Dernier été des Indiens*, mais aussi dans *Une belle journée d'avance*, 1986, ou encore, entre autres, dans *Le diable en personne*, 1989), Michel Noël évoque notamment la période trouble des pensionnats amérindiens, dans *Dompter l'enfant sauvage* (1998).

D'abord utilisée dans le cadre d'une réappropriation mémorielle servant au renforcement du sentiment national des Canadiens-Français au début du XX^e siècle, lesquels pouvaient alors, via la figure de l'Amérindien, s'appropriier certaines de leurs caractéristiques pour se différencier à la fois de la société dominante anglophone et de la France, la thématique amérindienne évolue de manière significative à partir de la Révolution tranquille. Désormais, le personnage autochtone n'est plus représenté de manière systématiquement négative. Certains traits guerriers résistent, notamment à la faveur d'évènements sociaux majeurs mettant aux prises populations amérindiennes et populations blanches pour des questions territoriales (par exemple lors de la Crise d'Oka en 1990), mais c'est surtout la figure du Bon Sauvage qui fait son grand retour, en particulier au sein d'œuvres à valeur didactique traitant de la période de la Nouvelle-France. Pour autant, les romans évoquant une période plus contemporaine semblent davantage s'attacher à présenter les Amérindiens sous un jour plus réaliste mais aussi plus sombre, entre déracinement, tendance à l'assimilation et misère de la vie dans les réserves. Par ailleurs, favorisée par un

¹⁸⁴ *Ibid.* p. 78

investissement accru de la scène médiatico-sociale par les Premières Nations à partir des années 1970, la prise de parole du personnage amérindien se fait de plus en plus nette. Plus encore, il ne s'agit plus seulement de personnages et de figures : depuis la fin des années 1970, la littérature universelle se voit enrichie d'une voix singulière, celle des auteurs amérindiens du Québec. Il est donc temps de lui laisser la parole.

Partie II – Revenir à soi par la littérature viatique¹⁸⁵

Écrits par les autres, les explorateurs, les colons, les missionnaires, les voyageurs, les philosophes, les romanciers ou encore les poètes, les Amérindiens du Québec n'ont, jusqu'aux années 1970, eu d'image écrite d'eux-mêmes que celles fixées par des Occidentaux. À l'heure de la prise de parole, les Amérindiens ne sont encore en littérature que personnages, stéréotypes façonnés par les Blancs, véhiculant diverses valeurs, permettant l'évocation de plusieurs thématiques bien définies (principalement la nature, la vie traditionnelle, la conquête, la sagesse primitive, la disparition de la race, l'alcoolisme, la misère de la dépossession, le nomadisme ou encore la vie dans la réserve), et autour desquels satellitent toute une constellation de concepts et de notions qui leur sont indéfectiblement rattachés : l'Amérindien est un guerrier redoutable, l'Amérindien vit en harmonie avec la nature, l'Amérindien est faible face à l'alcool, l'Amérindien est facilement manipulable, l'Amérindien n'est plus guère qu'un vague fantôme d'une civilisation disparue, et ainsi de suite.

Face à ces clichés, que peuvent bien avoir à dire les auteurs autochtones ? Veulent-ils contredire point par point les images répandues par les Blancs ou bien au contraire se les approprier ? De fait, comment tiennent-ils à se définir, tant pour eux-mêmes que vis-à-vis de la société dominante ? Ainsi, par le biais de la littérature, comment parviennent-ils à dire qui ils sont, ou ce qu'ils veulent donner comme image d'eux-mêmes ? Ces questions engagent également une réflexion sur le parcours de cette définition, depuis la désignation de lieux des identités amérindiennes jusqu'à la recomposition d'un système de valeurs propres aux cultures autochtones, c'est-à-dire d'une véritable cosmogonie.

Ce parcours, ou plutôt ce voyage, est présent de manière explicite sous la forme de l'exploration territoriale, de la quête ou du nomadisme dans les cinq romans de notre corpus, et semble être une thématique centrale de la littérature amérindienne francophone au Québec. Ce sont donc les différentes étapes de ce voyage à la recherche d'une identité idéale ou

¹⁸⁵ Désormais, toute référence aux œuvres du corpus se feront dans le texte et entre parenthèses en utilisant les acronymes suivant : BC pour *Le Bras coupé*, SDB pour *La Saga des Béothuks*, OB pour *Ourse bleue*, KAT pour *Kuessipan. À toi* et RM pour *Rivière Mékiskan*. Exemple : (KAT, 38) renvoie à la page 38 de *Kuessipan*.

fantasmée qu'il s'agira d'étudier, afin de rendre compte des enjeux de l'auto-figuration littéraire des Amérindiens.

Chapitre I – Les lieux attendus du ressourcement identitaire : la Nature et le territoire

Réceptacle de l'identité dans la plupart des communautés humaines du monde, le lieu d'appartenance, qu'il s'agisse du quartier, du village, du pays ou encore du territoire, agit à la fois comme un symbole fort et une source d'où chacun est amené à tirer les éléments qui contribuent à se définir : des habitudes, des valeurs, des mythes, des traditions, des souvenirs, des connaissances, entre autres. Ce lien entre la géographie et la définition de soi en tant qu'être appartenant à une communauté particulière a un sens encore plus fort chez les peuples colonisés ou anciennement colonisés en ce qu'ils ont vécu ou vivent encore les affres de la dépossession et du déplacement. Il semble donc évident que les auteurs amérindiens francophones du Québec, d'autant plus qu'ils rédigent dans la langue du colonisateur, donnent une importance particulière à l'évocation de la nature de l'Est canadien, dans le sens où il s'agit d'un environnement pour ainsi dire naturel et de fait consubstantiel au développement des cultures amérindiennes de la région, ainsi qu'à celui de la notion de territoire.

1 – L’environnement naturel comme matrice de l’identité

En termes de lieux dépositaires des identités amérindiennes en tant que racines ataviques, il faut bien distinguer Nature et territoire, deux notions certes complémentaires et intimement imbriquées mais qui ont des implications bien différentes. D’abord, la Nature, où l’emploi de la majuscule fait plutôt référence à une mythologie, ou, plus précisément, à une mystique de la nature qu’à une simple allusion à l’environnement naturel. Celle-ci participe à faire l’Amérindien au sens où il est englobé par elle, il n’est qu’un élément agissant de l’ensemble qu’elle constitue : de fait, si les ethnonymes peuvent changer, que l’on peut être étranger et être adopté par une nation amérindienne ou à l’inverse prendre un patronyme anglais¹⁸⁶, les personnages autochtones se définissent invariablement par leur appartenance à leur environnement naturel, tel le Mendam, cet « enfant de la forêt » (BC, 59). Ainsi, c’est en puisant en elle que les hommes trouvent leur place au sein de la Nature et parviennent à entrer en symbiose avec elle pour en faire la matrice de leur identité.

1.1 – Des ressources vitales, utilitaires et symboliques inépuisables

Dans les cinq romans du corpus, l’environnement naturel tient d’emblée une place toute particulière, pour ne pas dire prépondérante. En effet, *Le Bras coupé* s’ouvre sur le réveil de Minji-mendam dans un décor enneigé, tandis qu’*Ourse bleue* nous emmène rapidement, après un court préambule, sur la route du Nord et que *La Saga des Béothuks* débute *in medias res* par la description de la lutte d’Anin tentant de maîtriser son embarcation dans un cours d’eau agité. C’est d’ailleurs l’élément aqueux qui est au principe de toutes les premières évocations significatives de la nature dans tous les romans du corpus. Ainsi, parvenant à retrouver la terre ferme, Anin contemple les environs :

Le petit lac se trouvait au centre d’un immense rocher dont les bords étaient escarpés, sauf du côté du soleil couchant où la plage, d’un beau sable roux, laissait couler en son centre un ruisseau en cascades qui venaient des hautes terres. En remontant des yeux le ruisseau, on pouvait voir que la végétation, plus pâle qu’ailleurs, y manquait de soleil. Une seule présence sur le lac : Obseet, le cormoran pêcheur, aussi étonné qu’Anin de voir un autre animal. (SDB, 10)

¹⁸⁶ Voir notamment dans *La Saga des Béothuks* : les Addaboutiks deviennent les Béothuks, un certain nombre de « Bouguishameshs » deviennent de véritables autochtones et plusieurs Amérindiens sont enlevés et renommés par les Anglais.

Le lac est également présent dès l'entame du *Bras coupé* (« la traîne de Minji-mendam fit son apparition sur la neige blanche recouvrant la nappe glacée du lac Pok-O-Nok », BC, 11) et s'impose comme le premier point de rencontre entre la narratrice d'*Ourse bleue* et la nature dans sa quête des origines :

Les eaux d'un lac se profilent à travers les pins gris. [...] J'enlève mes vêtements et enfile mon maillot. L'eau froide me stimule et je pousse quelques longueurs tout en chantonnant pour me donner du courage. (OB, 12)

Alors que *Kuessipan* évoque la renaissance d'un homme grâce à son emploi saisonnier de garde forestier « dans la cabane en bois, sur le bord de la rivière Moisie » (KAT, 19), Alice confronte ses préjugés à la réalité en s'immergeant, au propre comme au figuré, dans la Nature englobante comme dans le quotidien de Lucy, une parente crie, dès le premier matin de son séjour chez la vieille femme :

Pieds nus sur des rochers, Alice s'accroupit et plonge dans l'eau noire dont l'odeur vaseuse emplit ses narines. Des libellules aux ailes irisées volent à la surface. [...] Alice réalise qu'elle est bel et bien rendue dans ce lieu mythique, source de toutes les douleurs et de tous les dangers. Elle devrait se sentir effrayée mais, au contraire, elle a le sentiment d'être en sécurité. Comme si les arbres, la rivière, le ciel et le vent léger l'enveloppaient et la protégeaient. (RM, 45)

De fait, lacs et rivières, au même titre que la forêt, font partie de l'environnement naturel de la vie amérindienne. En effet, c'est de là que les hommes tirent l'essentiel de ce qui leur permet de survivre. D'abord, si les cours d'eau semblent si importants, c'est que la localisation d'une ressource en eau douce est vitale à tout campement, même éphémère. L'Amérindien de papier se doit donc de savoir où trouver les sources les mieux dissimulées au regard des allochtones,

- Apoukshish, va chercher un peu d'eau, dit la femme.
- La petite prend l'écuelle, disparaît derrière les épinettes.
- Où elle va ? demande Alice.
- Y a une source par là, répond Lucy. (RM, 48)

et la rivière comme le lac sont décrits comme des lieux de vie idylliques liés à des temps ancestraux (KAT, 75) ou à des souvenirs :

Les enfants piaillent comme une nuée d'oiseaux au printemps, en s'éclaboussant mutuellement d'eau fraîche. Les grands iront nager une fois le campement installé. (OB, 44)

Puis, par la pêche, la chasse et la trappe, la Nature offre l'abondance de ses fruits pour nourrir les premiers habitants. Ainsi Anin et sa première compagne, Woasut, ont l'embarras du choix :

Anin chassait Mamchet le castor, Kosweet le caribou et Odusweet le lièvre, en plus de tendre des pièges et des filets pour prendre Zoozoot le lagopède et les bouboushats¹⁸⁷ du lac. (SDB, 58)

De tels exemples abondent dans cette gigantesque fresque (SDB, 61, 63, 66, 97, etc.) et permettent par ailleurs d'illustrer le déclin des Béothuks à mesure que le gibier et les fruits de la mer se raréfient sur l'île avec l'avancée de la colonisation par les Anglais, ce que nous approfondirons plus loin. L'abondance naturelle de nourriture est également explicite dans les autres romans, puisque Lucy a l'habitude d'examiner les traces d'animaux autour de sa maison tous les matins (RM, 41) et que Jimmy, le « beau gars » remarqué par Alice dès sa descente du train pour Mékiskan (RM, 23), tire sa subsistance de son travail à la pourvoirie (« Je guide les pêcheurs sur le lac. [...] Après, ça va être la chasse. », RM, 89), tandis que *Kuessipan* fait l'évocation de la pêche au saumon (KAT, 46, 88) et de la chasse, notamment au caribou (KAT, 65, 68, 95-96). Encore, cette abondance est telle que Victoria, après que son mari et elle ont fait bombance de champignons sauvages, décrit avec humour le territoire cri comme le « pays du *fast-food* » (OB, 13). D'autre part, si le chevreuil abattu par le Mendam dès les premières pages du *Bras coupé* (BC, 10) s'inscrit dans la même idée de profusion nourricière, la nature permet également à l'Amik-Inini, sa femme et ses enfants de pourvoir à leurs besoins matériels : les « couvertures en peaux de lièvres », une « lanière de peau fumée », « le sol [de l'abri] recouvert de branches de cèdre et d'épinette » ou encore la « couche de peau d'orignal » (BC, 11-12) constituent l'essentiel de l'habitat de la petite famille. Encore, lorsqu'Anin tue des animaux à la chasse, il utilise à plein les possibilités offertes par les divers membres et organes de ces derniers pour se fabriquer des objets utiles et des vêtements (SDB, 25). Ainsi la nature fournit la matière première à la base de toute constitution culturelle, et donc identitaire, des peuples amérindiens. En ce sens, la nature est véritablement au cœur de la racine amérindienne atavique telle que semblent, au premier abord, la dépeindre les auteurs des romans du corpus. Beaucoup d'objets sont bien sûr fabriqués à partir d'éléments provenant de l'environnement : par exemple, les tapatooks¹⁸⁸ béothuks sont faits à l'aide de l'écorce du bouleau (SDB, 103-104) et le sac de tabac du vieux Mashkiki-winini a été confectionné à partir d'une vessie de chevreuil (BC, 121). Mais de

¹⁸⁷ « Bouboushats » est un mot béothuk signifiant « poissons », voir ASSINIWI Bernard. *La Saga des Béothuks*. *Op. cit.*, p. 418 (glossaire).

¹⁸⁸ Embarcations légères et de petite taille.

manière plus significative encore, il faut souligner l'importance du lien entre la nature et l'art dans les allusions aux cultures amérindiennes présentes dans ces romans. Ainsi, Brad, l'artiste cri d'*Ourse bleue*, dévoile à Victoria sa dernière œuvre, représentant « des bernaches en migration », son propre père étant occupé à donner « la forme d'outardes aux ailes ouvertes » à des tresses de « branches de mélèze très fines » (OB, 94-95), tandis que la narratrice de *Kuessipan* détaille les étapes de la confection du tambour, objet particulièrement symbolique de la culture amérindienne :

Tu as tanné la peau de caribou, tu as choisi l'arbre à abattre pour qu'il devienne un cercle de bois ferme de la profondeur d'une grosse main d'homme. Une fois les petits os qui mesurent l'écho installés, une fois la peinture sèche et le cercle parfait, du bout des doigts, tu as donné trois coups sur le travail de tes mains. C'était un cœur. Le son d'un cœur triste et lent qui a résonné sur la peau presque blanche, aussi douce que le ventre d'une perdrix. (KAT, 79)

1.2 – La Nature protectrice : refuge, guérisseur et alliée militaire

En symbiose avec la Nature perçue comme un tout dans lequel toutes les parties sont liées, tel un organisme composé d'organes et de cellules, les Amérindiens dépendent autant d'elle pour leur survie qu'elle-même dépend d'eux pour la sienne. D'abord, lorsqu'ils sont blessés ou en danger, c'est dans ses forêts qu'ils vont se cacher et se ressourcer. Dans *Kuessipan*, les Innus sont enthousiastes à l'idée de prendre le train pour « l'intérieur des terres » (ou « *Nutshimit* ») car « pour l'homme confus, c'est la paix » (KAT, 65) et « on sait que ceux qui partent vont chercher du repos dans la forêt » (KAT, 68). De même, lorsque le petit Samuel décide de faire une fugue, c'est pour partir vers le Nord, dans la forêt (RM, 95, 137), lorsque Victoria ressent le besoin de s'isoler pour faire le point sur son malaise, c'est vers la rivière qu'elle se tourne (OB, 99), tandis qu'Anin, blessé et fuyant les « hommes aux cheveux couleur des herbes séchées » (SDB, 20), « déguerpit comme le lièvre en sautant de roche en roche et s'enfon[ce] vers l'intérieur du bois » (SDB, 21). C'est également la nature qui fournit aux hommes les moyens de soigner les douleurs de l'accouchement (BC, 37 ; RM, 39 ; SDB, 96, 227), les maladies ou encore les blessures :

À l'aide d'un caillou rond, [Anin] broya ces plants dans sa manuné, sorte de tasse creusée dans un nœud d'arbre, pour en faire une décoction. Puis il appliqua ce cataplasme directement sur sa blessure. (SDB, 22-23)

[Le vieux Mashkiki-winini] fit une décoction dans un récipient d'écorce de bouleau ; la pâte ainsi obtenue fut étendue sur un bandage et le cataplasme fut placé sur la blessure sanglante. (BC, 58).

Cependant, la Nature et ses « vrais hommes »¹⁸⁹ n'entendent pas se laisser conquérir sans combattre. Face aux envahisseurs, le corps et ses cellules sont des alliés indéfectibles. Alerté par la présence de Vikings sur son île, Anin a d'ailleurs très bien conscience de cette relation et des responsabilités qu'elle implique pour les Béothuks s'ils veulent que cet état de fait perdure :

Le plan de défense était ainsi préparé : des jeunes restaient en vigile le long de la côte, scrutant l'horizon et les abords des falaises. À la moindre alerte, le village entier devait être évacué et tous devaient rentrer dans les terres pendant que des jeunes partiraient avertir les chasseurs de la forêt. (SDB, 153)

En retour, la Nature offre la totalité de ses ressources à ses habitants pour qu'ils puissent se défendre. Ainsi les Béothuks fabriquent leurs armes à l'aide de restes d'animaux, des éléments végétaux ou du silex (SDB, 24, 235, etc.) et piègent la forêt en disposant « des petits pieux [...] dans le sol ou entre les écorces et les troncs d'arbres » (SDB, 195), tandis que le Mendam se sert à la fois des matériaux naturel et des repères stratégiques fournis par son environnement pour se prémunir contre une nouvelle agression des « boss » (BC, 101). Utilisée par les hommes pour se défendre, la Nature sait aussi se rendre plus active. D'abord en alertant les autochtones sur l'éventualité d'un danger ou d'une situation inhabituelle grâce aux odeurs (SDB, 55, 389-390) et aux bruits (BC, 100 ; OB, 98 ; RM, 138). Ensuite, de la connaissance permettant de déchiffrer les signes de la Nature découle une communication magique et spirituelle entre les humains et celle-ci (une connaissance de l'environnement naturel et de ses signes et une communication sur lesquelles nous reviendrons plus loin). Dans *Rivière Mékiskan*, cette communication permet à Lucy de venger le viol de sa cousine Agnès par l'entremise d'un papillon de nuit :

– [...] J'avais attrapé un gros papillon de nuit. Je le tenais là, au-dessus de la flamme. J'ai approché ma bouche très près de sa tête velue, pis je lui ai dit tout bas : « Agnès a mal. Va vers ces Blancs, rends-les malades » [...].

Lucy se souvient que, quelques temps après l'après-midi du viol et la nuit du papillon, elle a entendu dire que des hommes de la compagnie de

¹⁸⁹ Qu'ils s'agissent des Béothuks qui se pensent comme les seuls hommes véritables, ou les Amik-Ininis dont l'autoethnonyme signifie « vrais hommes », un grand nombre de peuples amérindiens se désignaient ou se désignent encore dans leur langue de cette manière. Voir PARKS Douglas R. (trad. Gilles HAVARD). « Cœur d'Alène, Gros Ventres, Nez Percés, Sans-Arcs... Les ethnonymes indiens d'origine française à l'ouest du Mississippi » dans HAVARD Gilles, AUGERON Mickaël (dir.). *Un continent en partage. Cinq siècles de rencontres entre Amérindiens et Français*. Paris : Les Indes savantes. 2013. p. 211

bois s'étaient empoisonnés en mangeant de la viande avariée. C'est alors qu'elle a su que le papillon avait travaillé pour elle. (RM, 84-85)

1.3 – À la vie, à la mort : assimilation de l'Amérindien et de la Nature face à la douleur et à la disparition

Pour autant, la Nature reste impuissante face aux maladies venues d'Europe (SDB, 257), comme elle ne peut rien face aux « coupeurs de bois » qui abattent les arbres (RM, 107, 120-121 ; BC, 120), construisent des barrages (OB, 73) et vident rivières et forêts de leurs ressources (KAT, 95 ; SDB, 328-329, 347-348). En parallèle, le destin des autochtones accompagne celui de leur habitat originel. Ainsi en est-il de l'extinction progressive des Béothuks : initialement en pleine expansion et vivant dans l'abondance de gibier (SDB, 166), les Hommes-Rouges entrent en compétition avec les Anglais, à la fois pour la maîtrise de l'île et pour la recherche de nourriture (SDB, 254), avant de faire face à la dépossession et à la famine (SDB, 327-328). De la même manière, la mutilation de l'environnement naturel des Amik-Ininis dans *Le Bras coupé* est métaphoriquement représentée à l'occasion de deux événements tragiques. Bien sûr par la mutilation du Mendam, dont la main est tranchée par une hache comme s'il s'agissait d'une bûche (BC, 56-57), mais également auparavant par la mort d'Ikwe, écrasée par des billots de bois (« les arbres ébranchés déboulèrent avec fracas sur Ikwe », BC, 31). Par ailleurs, chaque fois qu'ils constatent ces ravages, la souffrance de la nature mutilée est alors intimement éprouvée par ses premiers habitants. Le Mendam, tout comme Alice qui redécouvre ses racines en redécouvrant la nature ou Victoria lorsqu'elle songe aux souffrances engendrées par le détournement de la rivière Eastmain pour les familles cries dont des ancêtres sont enterrés sur les espaces prochainement inondés (OB, 128-129), est en effet particulièrement affecté par le spectacle des stigmates que porte la forêt :

Il avait mal à sa forêt que l'on abattait arbre par arbre et que l'on remplaçait par des maisons, des chemins, des jardins... (BC, 120)

Elle voit aussi la lisière d'arbres laissée par la compagnie forestière, le long du cours d'eau, comme pour cacher aux navigateurs la forêt dévastée par les coupes à blanc. Elle en est choquée. (RM, 120-121)

D'autre part, lorsqu'un autochtone en vient à vouloir se supprimer, il le fait à nouveau par l'entremise de son environnement. Plusieurs exemples de suicides sont ainsi évoqués dans *La Saga des Béothuks*. Le premier concerne un oncle d'Anin qui, après avoir été reconnu

coupable de mensonge, s'est « jet[é] du haut d'une falaise » (SDB, 11). Puis, c'est l'un des chefs des Béothuks, Bawoodisik, qui se donne la mort en consommant « des dizaines de ces magnifiques champignons de couleur vive parsemés de nodules blancs » parce qu'il « avait perdu l'envie de vivre en même temps qu'il avait perdu son amour pour son île » (SDB, 304). Enfin, un vieillard parmi les derniers survivants du peuple des Hommes-Rouges décide de finir sa vie seul près de « la rivière aux mouettes » en prétextant vouloir retrouver d'autres Béothuks (SDB, 362). De même, la narratrice d'*Ourse bleue* évoque le suicide d'Angélique Wabanaki, une adolescente algonquine à la santé mentale fragile, retrouvée morte au fond d'une rivière (OB, 78). Enfin, le lien entre la nature et les hommes est tel que c'est la rupture de ce lien qui peut entraîner le désir de mort, en témoigne cette tirade du Béothuk Dosomite face à son peuple désemparé par l'échec d'une expédition contre les Anglais :

« Tant que je trouverai belles les feuilles de cet arbre, tant que ces feuilles changeront de couleur avant de tomber, je voudrai vivre. Quand cet arbre me paraîtra laid, je sais que je serai prêt à mourir. » (SDB, 272)

2 – Le territoire ou le tissage intime de l'identité

Au sein de la Nature, mère nourricière et protectrice, les peuples amérindiens de nos romans s'identifient en particulier aux lieux qu'ils explorent, apprennent à connaître à la perfection et habitent de génération en génération, jusqu'à se les approprier et les concevoir comme leur propriété légitime puisqu'atavique¹⁹⁰. La thématique du territoire dans *La Saga des Béothuks* et dans *Ourse bleue* ayant été déjà remarquablement traitée par Julie Nadeau Lavigne¹⁹¹, notamment pour ce qui est de son appropriation par le parcours, l'expérience et le mode d'habitation, il serait malvenue de ne faire que reprendre ses hypothèses et ses exemples pour servir mon propos. Je tâcherai donc de limiter mes remarques sur ces deux œuvres pour observer ce qui peut venir étoffer l'étude de la thématique du territoire dans la littérature amérindienne au sein des autres romans du corpus. Ainsi, le territoire en tant que lieu, mais aussi en tant que lieu dépassant le simple cadre de l'environnement naturel ou même de sa matérialisation physique, est l'endroit que l'on parcourt quotidiennement, que l'on habite, que l'on vit viscéralement. Mais alors, qu'est-ce que vivre le territoire et qu'est-ce que le territoire ? J'essaierai ici de montrer, en m'appuyant sur les recherches de Nadeau Lavigne¹⁹², que le territoire est le réceptacle de l'identité amérindienne au sens où celle-ci se tisse non seulement avec les lieux habités, mais surtout grâce à une connaissance empirique et une mémoire de ces lieux.

2.1 – Une connaissance empirique des lieux pour les faire siens

Le territoire fonctionne comme une chasse-gardée. C'est le lieu, l'espace dont chaque recoin est connu, l'espace délimité par les frontières mouvantes de cette connaissance, qu'il n'est possible de repousser que par l'exploration, puis le tissage d'un rapport intime entre l'homme et la terre qu'il découvre et de laquelle il apprend comment survivre. Par ailleurs, ainsi que l'a développé Julie Nadeau Lavigne en appliquant, entre autres, la pensée d'Edward

¹⁹⁰ En effet, pour Edouard Glissant, les peuples dits ataviques sont ceux dont la culture s'appuie sur des mythes de la création du monde leur permettant de revendiquer à la fois une filiation divine et une légitimité territoriale. Voir GLISSANT Edouard. *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*. Paris : Gallimard. 1997. p. 35-36

¹⁹¹ NADEAU LAVIGNE Julie. *Op. cit.*, 116 p.

¹⁹² NADEAU LAVIGNE Julie. *Approches du territoire dans la littérature autochtone du Québec : La Saga des Béothuks de Bernard Assinwi et Ourse bleue de Virginia Pésémapéo Bordeleau*. Mémoire. Montréal : UQÀM. 2012. p. 80 : « Il faut pratiquer un territoire, le parcourir et l'habiter afin d'acquérir des connaissances, non seulement sur cet espace, mais également sur la culture qui s'y rattache. »

Saïd à l'étude du rapport au territoire dans la littérature amérindienne du Québec, le voyage permet la « restauration de l'identité géographique » par « la réinscription d'un peuple, par le récit, sur un territoire dont il a été dépossédé »¹⁹³. Ainsi, la première partie de *La Saga des Béothuks* est dédiée au voyage d'Anin autour de ce qui ne sera « son île » que lorsqu'il sera parvenu à en faire le tour (SDB, 150) et qu'il aura appris à connaître et à en maîtriser toutes les ressources. Ce n'est donc pas un hasard si le roman s'ouvre sur cette exploration, puisque celle-ci met en avant la primauté de la présence béothuke, et impose de fait leur légitimité territoriale¹⁹⁴. Plus tard, lorsque la terre est devenue « l'île d'Anin » (SDB, 227), Jean Le Guellec, un marin malouin ne devient véritablement Wobee le Béothuk qu'après avoir été initié par le chef Camtac, notamment par le biais de l'exploration du territoire (SDB, 228-229). De même, la résurgence de souvenirs, de rêves et des racines crie de Victoria sont favorisées par son cheminement au cœur du territoire de ses ancêtres :

« [...] Stanley, je me suis souvenue que mes rêves les plus percutants sont arrivés en camping entre la Rupert et la Eastmain. Etrange... Ce n'est pas si loin du territoire qui nous concerne. » (OB, 72)

Ce n'est donc pas une connaissance objective, ou même le simple fait d'être présent sur le lieu qui fait de celui-ci le territoire qui nous est propre, mais bien la rencontre, au sens de faire connaissance, avec l'environnement. Ainsi, l'enfant à qui s'adresse la narratrice de *Kuessipan* renoue avec sa culture sur l'une des sept îles au large de la localité du même nom (Sept-Îles, sur la Côte-Nord, dans la Province du Québec), lorsqu' « isolé, face à l'infini [...] [il a] ressenti l'instinct des vieux chasseurs, prêts à combattre le pays en temps de misère » (KAT, 30). L'identité amérindienne semble donc bel et bien s'inscrire dans la géographie et la connaissance intime de celle-ci, à tel point que l'opposition entre le Mendam et les *boss* s'articule de manière explicite autour de la connaissance, voire de la connivence avec l'environnement :

L'homme suspendu à la branche n'était pas un véritable chasseur puisqu'il avait voulu traverser la clairière plutôt que de la contourner. Il devait s'agir d'un « coupeur de bois » ou d'un de ces hommes venus de la ville. (BC, 101)

De la même manière, Alice a beau se rendre à Mékiskan, village situé sur la terre natale de son père, elle ne peut y être acceptée d'emblée comme légitime. Cette réinscription territoriale ne peut se faire qu'au terme d'un long processus d'harmonisation entre la personne et le lieu : Lucy est sur son territoire parce qu'elle y a ses habitudes et que celles-ci sont ancrées dans

¹⁹³ *Ibid.*, p. 32

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 60

une connaissance des lieux qui l'entourent (RM, 41-42). Au contraire, Alice, malgré sa bonne volonté, paraît tout à fait inadaptée à la vie près de Mékiskan. En effet, elle ne semble jamais avoir le bon réflexe. D'abord en ne mentionnant pas d'emblée la présence de souris dans la maison de Lucy (RM, 44), ou encore par son impatience au cœur de la forêt :

– On en a pour combien d'heure encore ? demande Alice en grattant les piqûres de moustiques sur son mollet.

Lucy se contente de hausser les épaules, tandis que Samuel jette un œil dédaigneux vers Alice. (RM, 107).

2.2 – La forêt comme matérialisation physique du territoire

Pour Julie Nadeau Lavigne, la forêt, ainsi que l'eau dont nous aborderons ensuite la portée interprétative, a une symbolique bien particulière en lien avec la thématique du territoire. En effet, la forêt serait la matérialisation physique de celui-ci, quand l'eau en serait l'essence ; la forêt est le lieu de l'identité là où l'eau en est la mémoire¹⁹⁵. C'est pourquoi la vieille tante décide d'emmener la jeune femme dans la forêt afin qu'elle vienne à la rencontre d'elle-même et de ses racines. Encore une fois, cet apprentissage ne se fait pas aisément : d'abord admirative, impressionnée puis effrayée (RM, 108), Alice doit passer, comme Victoria dans *Ourse bleue*, par la rencontre, en plein cœur des bois, d'un couple de chamans (sur le rôle desquels nous reviendront plus loin) représentant de fait la culture ancestrale des Cris : quand Alice les voit pour la première fois, ils sont affairés au dépeçage d'un ours et ne parlent que dans leur langue (RM, 109).

Comme je l'ai déjà évoqué plus haut, la forêt est le symbole par excellence de l'être-amérindien et, à de maintes reprises dans les romans du corpus, les autochtones sont présentés comme ne faisant qu'un avec elle, à tel point que leurs destinées respectives sont inextricablement liées. Ainsi le recul de la forêt sur l'île de Terre-Neuve va de pair avec la lente extinction des Béothuks, désormais contraints à s'y cacher pour ne pas être exterminés (SDB, 270), et lorsque Victoria et son mari Daniel arrivent au village cri de Waskaganish, ils « travers[ent] un territoire ravagé par un incendie » dont « les arbres morts, encore debout, [qui] veillent du haut de leurs branches grises et nues, leurs maigres rejetons grimpés avec peine sur le dos des collines de pierres usées » ne manquent pas de rappeler la dépossession et la précarité auxquels sont désormais réduits les premiers habitants (OB, 23).

¹⁹⁵ Voir *Ibid.*, p. 82-83 sur la symbolique de la forêt comme représentation physique du territoire

Cependant, leur lien avec la forêt reste extrêmement fort, puisque c'est en son sein que les Innus vont chercher le ressourcement, au cœur de *Nutshimit*, « ces forêts [...] habitées par des hommes, des femmes qui prenaient de leur main ce que la Terre leur offrait » et où « ils ont laissé sur les rochers, l'eau des chutes et le vert des épinettes leur empreinte, leur regard » (KAT, 65). Cette assimilation est telle que dans les deux romans de Bernard Assiniwi se déploie la vision blanche, bien qu'expliquée et donc actualisée et démystifiée par le regard autochtone, de l'Indien fantôme hantant la forêt, ce lieu devenant par la même hostile aux « Bouguishameshs » et aux « coupeurs des bois » :

Les Portugais se regroupèrent pour manger un peu, mais à peine avaient-ils allumé leur feu qu'une volée de flèches en abattit une dizaine d'autres. Ils se mirent alors à tirer un peu partout dans les bois, dans l'espoir de toucher ces Sauvages fantômes. (SDB, 202-203)

McManamy était inquiet. À n'importe quel tournant du sentier, l'ombre du Bras Coupé pouvait surgir. (BC, 139)

2.3 – L'eau-mémoire : l'essence du territoire

Si la forêt est le lieu de vie, le point d'ancrage identitaire, la matérialisation physique et géographique de l'identité des peuples amérindiens dont la vision est exprimée par ces romans (principalement les Cris, les Algonquins, les Innus et, de manière plus artificielle, les Béothuks), l'eau, qui peut avoir un rôle destructeur et mortifère dans *Ourse bleue* (le suicide d'Angélique et l'inondation future de la forêt par le barrage), a surtout une fonction mémorielle. On peut trouver une trace de cette fonction dans *Le Bras coupé*, lorsque le Mendam blessé rejoint le campement du vieux Mashkiki-winini, au bord de la rivière Désert, puisque les pages qui sont alors développées permettent au narrateur, non seulement d'approfondir la figure de cet ancien, mais également de montrer que l'homme mutilé doit repartir de zéro, tout réapprendre pour parvenir à survivre avec une seule main, comme s'il s'agissait d'une renaissance, d'une remémoration des gestes de l'enfance :

Souvent, découragé, il abandonnait les outils ou les lançait avec rage et entrait dans l'habitation du vieux Mashkiki-winini, qui respectait par son silence et sa discrétion l'état d'esprit de l'homme qui devait apprendre chaque jour comme s'il n'avait jamais su [...].

Il apprenait comme jadis, quand il était enfant. (BC, 71)

Pour autant, c'est dans les trois romans les plus récents que cet aspect de la portée symbolique de la rivière est le plus explicite et le plus récurrent. Julie Nadeau Lavigne l'a

démontre¹⁹⁶, la rivière a un rôle prépondérant dans la remontée des souvenirs à la conscience de Victoria : c'est entre les rivières Eastmain et Rupert qu'elle fait ses rêves les plus marquants, c'est aussi au bord de cette dernière, dans le village de Waskaganish, que lui reviennent les souvenirs les plus douloureux de son enfance (OB, 95-97). De même, de nombreux passages se déroulant dans la jeunesse de Victoria ont un lien fort avec l'élément aquatique, soit comme voie de déplacement, soit comme un lieu d'ancrage idyllique. Ainsi, « l'anecdote de la grand-mère malade de bleuets » est introduite par la mention d'un trajet en canot (OB, 20) et une excursion « au bout du lac Shabogama » était l'occasion pour le père de la narratrice d'endurcir ses enfants par le jeu ou en leur apprenant à monter sur un canot (OB, 43-45). Enfin, Victoria revient sur les lieux de son enfance passée sur les bords de la rivière, à nouveau à l'aide d'un canot. Ce retour à la Pointe-aux-Vents est alors l'occasion de revivre de manière très vivante et visuelle de nombreux souvenirs :

Mon regard se porte sur les rives en face, là où se dressait le moulin à scie des Lamarche, disparu depuis longtemps. Ces eaux, devant, où flottaient les billes de bois sur lesquelles mon père semblait danser sous les yeux amoureux de ma mère... (OB, 146-147)

De fait, la rivière permet un retour à soi, à ses racines, qu'il s'agisse de la pratiquer pour voyager ou de la contempler pour se ressourcer. Ainsi la rivière permet de renouer avec ce qui est enfoui au fond de soi, à savoir la mémoire d'une culture ancestrale :

Ramer. À genou sur les planches de bois d'un canot qui avait mille fois fait ce trajet. Suivre la rivière, reconnaître en elle la voie, celle des anciens, celle des siens. (KAT, 75)

Encore, la double-page 40-41 de *Kuessipan* semble ainsi présenter un jeu de miroir entre la vie quotidienne de la modernité (KAT, 40) et celle du passé, ou du moins de la vie traditionnelle (KAT, 41). Contrairement à la première, la seconde page fait ainsi référence à la rivière « douce » et dont l'« eau abreuve » : là où la petite fille du « bout de la rue Kamin » vit à proximité de « l'asphalte » (KAT, 40), celle de la page 41 « court à la rivière » et « se penche jusqu'à ce que son menton touche l'eau » pour éteindre sa soif. Le contraste qui s'opère entre les deux passages mettant aux prises la sédentarité et la misère sociale d'une part au nomadisme et à une forme de sérénité (bien qu'elle soit mise en question par l'inquiétude du vieux concernant le climat) d'autre part, place au centre l'élément aquatique, séparant nettement le monde citadin, alors caractérisé par la route, du monde naturel. De manière plus explicite, *Rivière Mékiskan*, qui retranscrit la portée symbolique de l'eau-mémoire jusque

¹⁹⁶ NADEAU LAVIGNE Julie. *Op. cit.*, p. 82-84

dans son titre, relate le parcours d’Alice vers ses propres origines, enfouies au plus profond d’elle-même. Ce retour à soi, s’il se fait de manière très progressive, est jalonné par des contacts déterminants avec la rivière. C’est d’abord une immersion rassurante alors même qu’elle est encore pétrie de préjugés négatifs (RM, 45), puis les voyages, physique (vers l’intérieur de la forêt) et spirituel (le rituel chamanique), ainsi effectués, la Mékiskan lui permet ensuite de réaliser le voyage moral et mémoriel qui vient définitivement neutraliser ses appréhensions du monde amérindien, tout en ravivant en elle un sentiment de déjà-vu. L’expérience d’un rapport intime avec le cours d’eau la ramène donc à ses souvenirs :

La rivière est magnifique, large et tumultueuse. Alice est assise à l’avant de la grosse chaloupe. Elle veut tout voir [...].

Ils entrent dans une baie. Alice remarque que l’eau y est plus noire, plus profonde. Elle se penche un moment au-dessus de la nappe obscure [...].

— Je pense que je suis déjà venue ici, dit Alice. (RM, 118-119)

La Mékiskan achève ensuite sa prise de conscience écologique (RM, 121) et c’est avec Jimmy, sur le lac Manitou, qu’Alice finit de « faire éclater les interdits, tomber les tabous, voler en éclats les peurs et les reproches » (RM, 153). « Rivière » est aussi l’un des tout premiers mots cris que Minnie apprend à Alice au cœur de la forêt (RM, 124), laquelle renoue donc avec un élément identitaire des plus importants : la langue.

Enfin, à l’image du lien entre la forêt et les hommes, celui qui associe les rivières aux Béothuks figure également l’unité de destinée des premiers habitants et de leur territoire (SDB, 328-329, 333). Pour autant, si l’amointrissement de la forêt signale une dépossession territoriale, la confiscation de la maîtrise des cours d’eaux entraîne une dépossession à la fois culturelle et mémorielle. Ainsi, dans *Ourse bleue*, le détournement de la Rupert, en inondant une partie du territoire cri, engloutira un certain nombre de sépultures et d’ossements tout en modifiant le rapport des autochtones à la rivière (repères géographiques, habitudes). Le même constat est effectué par Demasduit à la fin de *La Saga des Béothuks* :

Nous devons nous cacher, dérober des outils, des hameçons et voler le saumon dans nos propres rivières, lieux que les Anglais s’appropriaient aussi. Ils bloquaient les rivières à l’aide de barrières, établissaient des étangs de retenue des poissons, et le saumon ne venait plus jusqu’à l’intérieur, où nous vivions. Nous devons descendre les rivières et harponner notre propre saumon dans les étangs des visages pâles. (SDB, 328-329)

Chapitre II – Les étapes du cheminement identitaire

Ayant évoqué les lieux de la réinscription géographique de l'identité amérindienne dans les romans de notre corpus, il s'agit maintenant d'étudier par quelles étapes passe cette réinscription, et, surtout, de voir en quoi consiste cette identité, que nous continuerons à dessiner à désigner improprement comme spécifiquement et essentiellement amérindienne et présentée comme découlant d'une sorte de racine unique, ou, plutôt, atavique. Il conviendra donc en premier lieu d'observer comment les personnages amérindiens de ces romans parcourent, habitent, le territoire et par quels procédés les auteurs invitent le lecteur à se plonger dans une culture ancestrale faite de savoir-faire et de traditions. Puis nous verrons que le voyage auquel nous convient ces œuvres n'est pas seulement une exploration géographique, mais surtout un parcours de la réminiscence et des retrouvailles, avec soi comme avec les siens. Le voyage, en tant qu'il permet de connaître intimement et d'habiter aussi bien physiquement que culturellement l'environnement, aboutit alors sur la recreation d'une véritable cosmogonie amérindienne, entre lecture des signes de provenances diverses et réaffirmation de l'importance de la parole.

1 – Description de la vie traditionnelle

Les lieux de la réinscription territoriale amérindienne sont clairement identifiables : la Nature comme *cosmos*, puis le territoire, en tant que lieu de vie étendu avec lequel se tisse une histoire et une connivence intime par le biais de l'expérience quotidienne, lui-même composé de la forêt, symbole physique du territoire, et de l'eau-mémoire comme représentation du lien entre les générations passées, présentes et à venir. Pour autant, comment se concrétise cette réinscription ? S'agit-il seulement de dire que des individus étaient là, sur leur territoire, avant d'autres qui les ont dépossédés, ou bien plutôt de donner à voir comment ces individus ont pu faire et font toujours corps avec leur environnement originel ? Je penche évidemment vers cette seconde hypothèse, et je vais essayer de montrer que l'enracinement des populations amérindiennes sur leurs territoires passe, sous la plume des auteurs de notre corpus, par deux éléments complémentaires : d'abord par la description d'un mode de vie particulier, fait de parcours et de points d'ancrage, puis par l'acquisition de connaissances et d'aptitudes menant au déploiement d'une culture propre.

1.1 – Parcourir le territoire : explorer, cheminer, s'arrêter et s'adapter à la modernité

Pour tisser un lien intime avec le territoire, les populations amérindiennes se doivent d'en avoir une connaissance empirique renouvelée par chaque génération et, de fait, sont amenées à le parcourir régulièrement, pour chasser, pêcher, trouver un point d'eau, une plante médicinale, défendre leur position, visiter un membre de la famille, déplacer leur communauté ou en fonder une nouvelle. Ainsi, qu'ils soient nomades ou semi-sédentaires, vivant de manière traditionnelle ou occidentale, leur existence est faite de parcours et de points d'arrêt. En premier lieu, le parcours est surtout une exploration et celle-ci vise à l'acquisition d'une connaissance des lieux traversés. C'est le cas d'Anin cherchant à faire le tour de son monde, mais aussi celui de Victoria redécouvrant le territoire cri de la baie James et d'Alice au cœur de la forêt entourant la rivière Mékiskan. Cette attitude face aux lieux inconnus peut également être mise en pratique dans un environnement occidentalisé. Ainsi, le Mendam, cherchant à localiser ses agresseurs, fait le tour de toutes les maisons du village avec ses chiens. Cette mission de reconnaissance lui permet d'acquérir une grande connaissance des lieux :

De temps en temps un chien grognait en reniflant une piste ou en repérant la trace des agresseurs de son maître. Minji-mendam esquissait alors un très

léger sourire et continuait sa tournée [...]. Il ignorait toujours le nom de ses agresseurs de la nuit de novembre, mais il savait maintenant où chacun d'eux habitait. (BC, 82)

Par ailleurs, l'exploration, et donc le cheminement à l'intérieur du territoire, est indissociable des pratiques amérindiennes, notamment en termes d'activités de subsistance. *Le Bras coupé* s'ouvre en effet sur le retour du Mendam au campement familial après un temps d'absence à la chasse (BC, 11), tandis que Victoria est en quête des ossements de son oncle George, disparu également au cours d'une chasse loin de son territoire de trappe. De même, *Kuessipan* développe à plusieurs reprises l'idée d'un cheminement, souvent en groupes, menant à la chasse ou à la pêche (KAT, 21, 46, 68, etc.). Dans *La Saga des Béothuks*, le raccourcissement des distances parcourues va de pair avec l'amenuisement de la forêt et la raréfaction du gibier : il annonce la fin prochaine de la communauté autochtone. Cependant, s'il est question de déplacements, il ne s'agit pas d'errer indéfiniment. Tous ces voyages sont ponctués d'un ou plusieurs points de chute, déterminés à l'avance ou improvisés au cours de l'expédition, et qui permettent à nouveau d'habiter l'ensemble du territoire. Ces haltes plus ou moins prolongées permettent également de véritablement s'inscrire physiquement et de manière mémorielle dans le territoire, puisqu'elles donnent régulièrement lieu à des descriptions ou des réminiscences de moments heureux :

Les femmes ont déjà tapissé le sol avec des branches de sapin tout juste cueillies. Les pêcheurs dorment rarement dans les abris de fortune. Ce sont les familles qui les remplissent. [...] Il y a aussi ceux qui ont choisi de ne pas toucher aux boissons fortes durant la période la plus chaude. Ici, la terre est sacrée. (KAT, 46)

Nous sommes à la plage depuis deux jours. Le beau temps se maintient. Les garçons tracent des sentiers dans les bois, traquant des animaux imaginaires. (OB, 45).

Enfin, si les déplacements sur le territoire font surtout référence à une époque ancestrale révolue, ils se maintiennent dans l'époque contemporaine sous divers aspects, dont certains sont particulièrement adaptés à la modernité et prolongent la réinscription territoriale de l'identité amérindienne. Ainsi Victoria parcourt les routes du territoire cri en compagnie de son mari en camionnette. Le but tant géographique qu'intimement identitaire de ce voyage est d'ailleurs tout à fait explicite puisqu'il est énoncé dès l'*incipit* de l'ouvrage :

Ce matin, nous prenons la route de la baie James. J'ignorais que ce voyage me mènerait en des territoires occultés, tapis au fond d'insondables mémoires ataviques. (OB, 11)

Le motif de la route s'exprime donc abondamment dans *Ourse bleue*, mais également dans *Kuessipan*, en particulier dans le tableau qui conclut la première partie de l'œuvre, intitulée « Nomade ». En effet, ce passage s'ouvre sur un paragraphe listant plusieurs types de routes (parmi lesquelles « les cahoteuses » et « les asphaltées ») et dont la première phrase semble entrer particulièrement en résonance avec la conclusion du tableau : « Les routes ne se ressemblent pas » / « Nomade : j'aime concevoir cette manière de vivre comme naturelle » (KAT, 21-22). De fait, pour la narratrice le mode de vie nomade n'est donc pas totalement remis en cause par la modernité, et peut même s'adapter à elle en changeant de moyen de transport. Ainsi, la venue d'Alice permet à Lucy de réutiliser son camion (RM, 47-48) et la famille de Victoria utilise un bateau à moteur pour aller camper (OB, 43-44). Le train est également un moyen de transport particulièrement important chez les populations amérindiennes contemporaines, comme en témoigne l'intérêt des Innus ou des Cris pour ce moyen de transport, « le seul qui monte tout droit vers le nord par le chemin de la terre » (KAT, 67) et qui s'arrête même en dehors des gares, sur demande (RM, 19-20). C'est d'ailleurs par le train qu'Alice arrive jusqu'à Mékiskan en compagnie des cendres de son père.

1.2 – Savoir-faire et connaissance de l'environnement comme éléments constitutifs de l'identité amérindienne

Sous la plume de nos auteurs, l'Amérindien tire donc de l'environnement savoir-faire et connaissances non seulement nécessaires à sa survie, mais qui, répétés et transmis de génération en génération, deviennent constitutifs de son identité. Ainsi, pour décrire le monde amérindien dans toute sa singularité, les auteurs de ce corpus, en particulier Bernard Assiniwi, ont parfois recours à une écriture documentaire qui confine à l'ethnographie. En effet, *Le Bras coupé* et *La Saga des Béothuks* contiennent de nombreux exemples de descriptions détaillées sur la fabrication de tel ou tel objet typiquement amérindien, sur la façon de soigner, de chasser, de transmettre ou encore d'aimer à la façon des autochtones. Parmi ces indications documentaires, celles concernant l'artisanat nous intéressent tout particulièrement puisque ce sont de bons exemples dans l'illustration du parcours de la construction identitaire, de la nature vers la culture. Ainsi, l'un des premiers apprentissages des étrangers adoptés par Anin (Gudruide, Gwenid, Della et Robb) consiste en la fabrication d'un mamatik (abri temporaire béothuk) et d'un tapatook, tous deux à l'aide d'écorce de bouleau (SDB, 92-93). L'importance du bouleau dans la culture béothuke est par ailleurs rappelée plus loin, au fil des

pages narrant l'intégration du Malouin Jean Le Guellec (ou Wobee) au peuple des Hommes-Rouges (SDB, 228, 233). Plus largement, son apprentissage de la vie béothuke est surtout un retour à une proximité constante avec l'environnement, duquel il se doit de tirer tout ce qui peut être utile à sa survie, mais également à sa construction propre, en tant que personne faisant partie d'un tout, à la fois d'un territoire et d'un peuple, mais aussi d'une lignée dont il est responsable par le biais de l'enseignement et de la culture. Le chef Camtac enseigne donc à Le Guellec ce qui fait l'essence de la culture béothuke, à savoir « le respect total des animaux et des plantes » (SDB, 229), la soif d'enseigner et d'apprendre (SDB, 230) et la connaissance des « habitudes des Hommes-Rouges », puisque la culture

C'est la tradition de l'instinct. La façon de préparer sa nourriture. Le type de nourriture consommée. La culture, c'est l'être lui-même. (SDB, 231)

Il est également à noter que si les Béothuks ont la peau rouge, c'est parce qu'ils s'enduisent de poudre d'ocre pour faire fuir les moustiques. Cette habitude, issue de la réalité de l'environnement, devient constitutive de l'identité béothuke avec l'arrivée d'étrangers qui les appellent alors « les Hommes-Rouges », ce que signifiait déjà l'ethnonyme « Addaboutik »¹⁹⁷, appellation reprise par la suite par les autochtones eux-mêmes, par opposition aux « visages pâles ».

Les descriptions d'ordre ethnologique (concernant aussi bien l'artisanat que la chasse ou la médecine) sont nombreuses dans les deux romans d'Assiniwi, et il serait fastidieux de toutes les énumérer. Notons simplement que dans *Le Bras coupé*, la confection de certains objets permet à l'inspecteur Bouchard de déterminer leur provenance spécifiquement amérindienne :

Les lanières de cuir de babiche¹⁹⁸ huilées qui servaient d'attache aux doigts que recevaient les victimes étaient habituellement confectionnées par les Indiens. (BC, 131)

De fait, l'artisanat amérindien à cela de particulier qu'il permet même aux étrangers de reconnaître d'où proviennent les objets que les autochtones fabriquent. Il s'agit donc bien d'un élément de reconnaissance identitaire. Ce savoir-faire, issue des connaissances acquises sur l'environnement fait ainsi partie intégrante de la culture des peuples amérindiens, comme en témoigne les figurines de mélèze tressé dans *Ourse bleue* (OB, 95) et le détail de la fabrication d'un tambour par le grand-père Anikashan, « chasseur, nomade, survivant », dans *Kuessipan* (KAT, 79).

¹⁹⁷ Voir SDB, 417.

¹⁹⁸ « Peau crue en fines lanières » (BC, 167).

De même, certaines compétences apprises par les populations autochtones au contact de leur environnement, dans un but pragmatique de survie, se meuvent, avec la proximité de l'Autre, en caractéristiques typiquement amérindiennes. Ainsi, la résurgence de la figure de l'Indien fantôme chez Assiniwi met en évidence l'importance de la discrétion amérindienne liée aux activités de chasse. Les Béothuks, pourtant nombreux, parviennent ainsi à épier la mission du scientifique Sir Joseph Banks sans être vus (même s'ils sont trahis par les empreintes laissées sur le sol ; SDB, 284), tout comme le Mendam surveillant l'enquête de l'inspecteur Bouchard (BC, 146-148) ou encore le père de Victoria qui lui raconte comment ce talent était employé durant la Seconde guerre mondiale :

Je lui demande s'il était éclaireur d'office. Il a les yeux dans le vague, perdu dans sa vie de soldat. « Oui. J'm'étais porté volontaire dès l'début. Les gars disaient que j'marchais com'un Indien qui s'en va faire un mauvais coup. Pas un bruit ! » (OB, 139-140).

Si Samuel, aux pas « si souples qu'Alice ne les entend pas », se distingue de la jeune femme au cœur du bois pour cette même raison (RM, 138), le silence semble être également faire partie des caractéristiques allouées aux Amérindiens. Nous reviendrons plus loin sur le mutisme autochtone, notamment à l'œuvre dans *Bras coupé*. Notons cependant que lorsque les Innus partent se ressourcer au cœur du *Nutshimit*, c'est surtout pour retrouver ce silence originel, naturel :

Nutshimit, pour l'homme confus, c'est la paix. Cette paix intérieure qu'il recherche désespérément. Ce silence après avoir hurlé, des nuits durant, son angoisse sans que personne ne l'entende. Le silence d'un vent qui fait bruissier les aiguilles du sapin. Le silence d'une perdrix qui déambule au côté d'une dizaine d'autres. Le silence du ruisseau qui continue de suivre sa route, enfoui sous un mètre de neige. (KAT, 65-66)

2 – Voyager pour se souvenir

L'identité est donc bien ancrée dans une localité géographique, un environnement vers lequel il s'agit de revenir pour se ressourcer, se retrouver, se re-connaître. Revenir au territoire pour revenir à ce qu'il peut offrir et à ce qui, transformé, fait culture, être singulier. Or cette culture ne peut naître qu'en étant partagée par des individus qui se ressemblent et se rassemblent sous sa bannière unique, c'est-à-dire avec une communauté qui partage une même identité. De fait, se retrouver soi-même est donc aussi une quête des siens et de la mémoire de son peuple, incarnée et transmise par différents types de « vieux sages ».

2.1 – Retrouver les siens, se trouver soi-même : la famille, la communauté, la langue

Cette quête s'articule ainsi autour de trois pôles : la famille, la communauté étendue et la langue. D'abord, la famille, dans les romans du corpus, et de manière très explicite chez Assiniwi, est capitale. Seul, Anin n'est encore qu'un simple individu, tout juste sorti de l'adolescence ; après avoir rencontré sa première épouse, Woasut, il apprend à devenir le chef qu'il devra être auprès des Addaboutiks. La plénitude qu'il ressent en pensant à elle et à l'enfant qu'elle porte (SDB, 72) rejoint celle qu'éprouve le Mendam lorsqu'il songe à Ikwe, « ce *contraire* magnifique » et à leurs deux enfants, Ogimah et Kakons (BC, 10 ; je souligne). Celle-ci décédée et après avoir confié « sa continuation » à sa belle-famille de la Pointe-aux-Algonquins, ce sont les seules personnes qui lui font éprouver du remord durant sa vengeance :

Pourquoi ses enfants devaient-ils subir la honte d'avoir un père meurtrier alors que ses actes avaient été dictés par sa fierté d'homme, respecté par tous, même par les *boss* ? Et pourquoi Ikwe venait-elle hanter son esprit chaque fois qu'il assouvissait un peu plus cette vengeance pour laquelle il vivait désormais ? (BC, 145)

De même, la première motivation d'Alice pour rallier le village de Mékiskan vient de sa volonté de ramener les restes de son père à la terre de ses origines. Là, c'est encore au sein de sa famille éloignée qu'elle séjourne, apprenant à connaître, sur la fin de l'ouvrage, ses divers oncles, tantes et cousines (RM 142, 146-151). Ces liens tissés, non seulement avec le territoire en tant que lieu, mais avec les racines familiales (via les souvenirs de Lucy) et les membres de sa famille étendue de Mékiskan, permettent à Alice de commencer à s'intégrer, tout comme au petit Samuel de retrouver brièvement une forme de plénitude :

Alice a le cœur léger. C'est une sensation nouvelle pour elle. Elle les regarde, elle les aime. Puis, elle se fige : Samuel vient de lui sourire. (RM, 122).

La promesse de Lucy d'emmener Alice « piéger le rat musqué » (RM, 156) marque alors la véritable acceptation de cette dernière, non seulement à la famille, mais au territoire tout entier, celui du lieu comme celui de la mémoire, comme auparavant par le biais de la séance de photographie familiale (RM, 126). En outre, la vie même de Lucy se résume à l'inquiétude qu'elle éprouve pour sa fille Jeannette et les moments passés avec ses trois petits-enfants, Samuel, Minnie et Agathe. La thématique de la filiation, en particulier la relation mère-enfants, est également prépondérante dans *Kuessipan*. D'abord le titre signifie « à toi » et prend tout son sens avec la dernière partie, intitulée « Nikuss » (ce qui veut dire « bébé »). Ceci couplé avec la forme de l'adresse marquée par l'emploi de la deuxième personne du singulier dans l'ultime tableau de l'ouvrage permet d'interpréter, sinon l'œuvre entière, du moins ce dernier texte comme un message adressé par la narratrice à son enfant, ou aux futures générations (KAT, 111). Encore, si « les filles ne se font pas avorter par ici » c'est parce qu'avoir une nombreuse progéniture à élever « sauv[e] leur âme », toujours selon la narratrice (KAT, 38).

Par ailleurs, si le voyage de Victoria vers la baie James la ramène inexorablement vers ses souvenirs d'enfance liés à sa famille et la rapproche de ses frères encore en vie et de son père, il a d'abord été décidé afin de renouer avec les membres de sa famille étendue, en particulier avec Carolyn, « la tante de [sa] mère ». Ce but est cependant vite contrarié par la décision de bifurquer vers Waskaganish (OB, 15), où Victoria retrouve fortuitement la trace de sa parenté éloignée en la personne de Stanley Domind, lié à elle par George, son grand-oncle disparu, et dont il s'agira de retrouver les ossements. Sa quête est ainsi jalonnée par ce type de retrouvailles inattendues qui, chaque fois, la ramène à un nouveau souvenir, comme s'il s'agissait d'une nouvelle pièce du puzzle enfoui en elle. Par exemple, la rencontre dans l'auberge de Waskaganish d'une cousine homonyme lui demandant des nouvelles de sa sœur décédée, Anne/Sibi, participe à faire remonter les souvenirs des abus sexuels perpétrés par son frère Jimmy (OB, 96-97) :

Ils reçoivent le coup en s'exclamant : « *Oh ! No ! It's impossible ! Not Anne ! She was so nice, so cute !* »

— C'est ce qui l'a tuée, leur dis-je, trop belle, trop naïve ! Du bonbon de prédateurs ! »

Ma colère me déstabilise. Je m'excuse à nouveau [...]. (OB, 92-93)

Mais la communauté étendue ne se restreint pas à la famille éloignée. En effet, il s'agit bien plutôt du clan, sinon du peuple tout entier, comme c'est le cas dans *La Saga des Béothuks*, qui

s'autodésigne un temps comme une « nation ». De fait, à partir du retour d'Anin au village de Baétha, les autochtones de l'île s'identifient désormais comme des Béothuks, de tel ou tel clan, et ont pour principal souci de défendre et de faire survivre ce collectif, allant même jusqu'à risquer à plusieurs reprises de sacrifier un certain nombre d'individus pour le maintien de l'existence de la nation : en attaquant le Anglais avec l'aide des Innus (ou Sho-Undamungs ; SDB, 267-270), en décidant d'aller pacifiquement à leur rencontre sur la plage (SDB, 305-307, 310-311) ou lors d'une mission pour incendier les maisons de Saint-John's (SDB, 344-346). La solidarité entre membres d'un même clan est également mise en évidence lorsque l'inspecteur Bouchard se heurte au refus de collaborer des Algonquins dans *Le Bras coupé* (BC, 134-137), par l'évocation de la construction d'une salle communautaire par « des hommes, bénévoles » de Uashat dans *Kuessipan* (KAT, 55) ou encore par la colère ressentie tour à tour par Victoria et Alice face à ce qu'elles interprètent comme des insultes à l'encontre des communautés amérindiennes :

Bientôt, une affiche nous prévient : route isolée, passage à vos risques. On nous recommande la plus grande prudence. Je fais un saut au pays de mes origines crie et l'on m'avertit d'un danger... Je suis partagée entre le rire et le sarcasme. Je touche à mon sac-médecine que je porte au cou. La colère s'efface. (OB, 14)

— C'est pas facile d'avoir un contact avec eux ! On sait jamais ce qu'ils pensent ! dit la femme.

— Vous avez seulement à leur demander, lance Alice, surprise elle-même de sa réponse.

Elle a soudain envie de les défendre, la vieille Lucy, Minnie, le bébé, Agnès, sa grand-mère, et même son père. Sans dire bonjour ni merci, elle prend les sacs et sort. (RM, 57)

Enfin, l'affirmation de soi ou le retour à soi passent, sous la plume des auteurs du corpus, par une reterritorialisation par le langage. Ainsi, Bernard Assiniwi semble accorder beaucoup d'importance à l'emploi de nombreux mots béothuks, dans *La Saga des Béothuks*, et algonquins, dans *Le Bras coupé*, mais toujours dans le corps du texte, sans les mettre en italique et sans notes, probablement afin de maintenir la sensation, pour un lecteur occidental, d'immersion dans le monde de l'Autre. Cette volonté peut se traduire par l'emploi de termes liés à l'artisanat amérindien, comme *amina*, *dingiam tapatook*, *mamatik*, *moosin* (et sa variante algonquine *makissin*), *babiche*, *tobogan*, ou encore *wig-whom*, par l'usage des noms amérindiens pour désigner les animaux (entre autres *appawet*, *gashu-uwith*, *bouboushat*, *dattomeish*, en béothuk, *animosh*, *kagwa*, en algonquin), par des ethnonymes utilisés par les autochtones pour mentionner les autres peuples (*bouguishamesh* pour « étranger », *ashwan* pour « Inuit », *jaganash* pour « il fait faire son travail à d'autres » ou « Anglais » ou encore

wimetigoji pour « pic-bois » ou « Français ») ou bien dans la toponymie et l'onomastique, sur lesquels nous reviendrons plus loin¹⁹⁹. Les autres œuvres font également usage des langues amérindiennes, avec, parfois, d'une œuvre à une autre, des hésitations orthographiques, pour désigner des éléments spécifiques de la réalité autochtone (*muk'shan* ou *moukoushan*, *tiknagan* ou *tikinagan*²⁰⁰, *tshiuetin*, *menutan*²⁰¹), utiliser des termes affectueux (*tchitchish* pour « bébé » et *kokoum*, dans *Rivière Mékiskan*, ou *koukoume*, pour « grand-mère » et *noumoushoum* pour « grand-père » dans *Ourse bleue*, *neka* pour « mère », *nuta* pour « père », *nukum* pour « grand-mère », *nimushum* pour « grand-père », *tshishteshinu* pour « notre grand frère », *nikuss* pour « bébé » et *ishkuess* pour « fille » dans *Kuessipan*) mais aussi, à nouveau, des animaux (*apoukshish* dans *Rivière Mékiskan*, *mist pishu* dans *Ourse bleue*, *mashkuss*, *auetiss*, *kakuss*, *pishu*, *utshashumek*^u et *pipunamu* dans *Kuessipan*²⁰²) ou encore les Blancs (*ihimistikshiou*, RM, 54, *mistikouji*, OB, 66). Mais ce qui, à mon sens, est le plus significatif, ce sont les circonstances d'usage des langues autochtones dans les dialogues. Présents seulement dans *Ourse bleue* et dans *Rivière Mékiskan*, ils n'ont lieu que lors de l'évocation de souvenirs (OB, 16-17), avec des membres de la famille proche ou éloignée (OB, 51, 152, 180 ; RM, 144), avec un personnage apparenté au chaman (même si dans le cas du couple Kanatawet, ces derniers s'expriment surtout en anglais), à l'une de ses transformations totémiques, au cours d'un rêve ou pour s'adresser aux esprits (OB, 80, 82, 102, 105, 164-165, 188 ; RM, 110-114, 122), par Samuel pour ne pas être compris des Blancs (RM, 45, 87), ou encore au cœur de la forêt (RM, 110-114, 119, 123-125). L'emploi de la langue est donc véritablement ancré dans un territoire à la fois physique et symbolique, profondément constitutif de l'identité en ce qu'il n'est pas, par définition, le territoire du Blanc, lorsqu'il ne lui est pas franchement hostile. Apprendre la langue, comme Alice, ou la réinvestir, comme Victoria, est donc bien un passage obligé du retour à soi dans ces deux romans, comme l'illustration des langues algonquine, béothuke et innue chez Bernard Assiniwi et Naomi Fontaine participe moins à certifier l'authenticité de l'amérindianité de leurs auteurs qu'à mettre en avant l'intérêt et, dans le cas de l'algonquin et de l'innu, la vitalité de ces parlers. En outre, dans tous ces cas, il s'agit donc bien de souligner une spécificité de l'identité amérindienne, qu'il s'agisse de la présence sur le territoire d'appartenance (la forêt, la rivière

¹⁹⁹ La traduction de chacun de ces termes est présente soit dans le lexique du *Bras coupé* (BC, 167-168) soit dans le vocabulaire béothuk de *La Saga des Béothuk* (SDB, 417-422). La présence de ces sections linguistiques au sein des œuvres de Bernard Assiniwi explicite par ailleurs assez bien le désir de l'auteur de réactiver l'intérêt pour les langues amérindiennes.

²⁰⁰ « Festin communautaire traditionnel », « porte-bébé en bois » en cri (RM, 55, 65 et OB, 50, 41)

²⁰¹ « Vent du nord » et « averse » en innu (KAT, 26)

²⁰² *Rivière Mékiskan* : « souris » ; *Ourse bleue* : « lion » ; *Kuessipan* : « petit ours », « petit castor », « petit porc-épic », « lynx », « saumon qui a déjà été en mer » et « saumon qui a seulement connu l'eau douce ».

Mékiskan, la baie James, la Pointe-aux-Vents), de marquer un lien familial ou communautaire ou au contraire de s'isoler des Blancs, ou encore de signaler un nécessaire passage par la langue autochtone pour désigner la réalité et la spiritualité des premiers habitants (les objets artisanaux, les animaux, les localités, parler aux chamans ou aux esprits). Enfin, c'est aussi une manière de réaffirmer une légitimité atavique, à l'instar d'Anin s'adressant aux Vikings et aux Ecossais qu'il accueille :

Au pays des Addaboutiks, il faut vivre comme les Addaboutiks. Il faut aussi parler comme les Addaboutiks. Il faut apprendre à parler pour que je vous comprenne. (SDB, 89)

2.2 – Ecrire la « mémoire vivante » : la transmission de l'identité amérindienne par la bouche du vieux sage

Au cours des voyages proposés par les œuvres du corpus, les protagonistes principaux sont amenés à côtoyer certains personnages secondaires qui ont un rôle particulièrement important concernant la compréhension de l'identité amérindienne et sa transmission. Ces personnages, que je regrouperai sous l'appellation un peu générique et rapide de figure du vieux sage, ont la particularité d'être, explicitement ou non, désignés comme des gardiens de la mémoire autochtone : ils sont les dépositaires des traditions, des légendes et de la spiritualité de leur peuple. Dans le cas des deux romans qui mettent en scène un voyage de retour sur la terre des origines²⁰³, à savoir *Ourse bleue* et *Rivière Mékiskan*, on peut distinguer deux types de figures du vieux sages : d'abord une personne âgée qui joue le rôle d'intermédiaire entre le personnage qui se cherche et sa quête spirituelle pour l'heure encore inconsciente (il s'agit de Misténapéo dans le cas de Victoria, notamment par l'intermédiaire des rêves, et de Lucy pour Alice, au travers de ses souvenirs), puis un couple de chamans qui lui permet de reconnaître en lui, via un rituel très similaire d'une œuvre à l'autre²⁰⁴, la part amérindienne qui lui manquait, c'est-à-dire une plénitude spirituelle (ici ce sont les Kanatawet qui réconcilie Victoria avec son don d'une part, et Katrin et Walter qui suscite la rencontre d'Alice avec l'esprit de son père, d'autre part). D'autres personnages peuvent incarner

²⁰³ Ce que Thomas King, auteur et essayiste autochtone, appelle « the return of the Native », soit le retour de l'autochtone, dans KING Thomas. *The Truth About Stories : A Native Narrative*. Toronto : House of Anansi Press. 2003. p. 116. (J'emprunte ici cette source et son application au roman *Ourse bleue* à NADEAU LAVIGNE Julie. *Op. cit.*, p. 73)

²⁰⁴ Dans *Ourse bleue* il s'agit du rituel de la grotte Blanche (OB, 167-171), alors que dans *Rivière Mékiskan* il est question du rituel de la tente à suer (RM, 115-118). Dans les deux cas, le schéma narratif est très similaire et procède selon les mêmes étapes : appréhension de l'initiée, rire nerveux, tambour, vertiges, visions, retour à la réalité.

ponctuellement la figure du vieux sage dans *Ourse bleue*, tels que la mère de la narratrice racontant l'anecdote à valeur d'exemple de la grand-mère qui a mangé trop de bleuets (OB, 19-22), Koukoume Ka Wapka Oot et son « incroyable talent de conteuse » qu'elle mettait au service de la transmission d'histoires et de légendes devant ses petits-enfants (OB, 31-36) ou encore le père de Victoria qui la soulage de son sentiment de culpabilité après la mort de son mari en lui racontant, sous la forme d'une véritable parabole, le jour où il a perdu son ami Savoie à la guerre (OB, 138-140). Plus discrète, dans *Le Bras coupé*, par l'entremise du vieux Mashkiki-winini, le sage homme-médecine « que les anciens appelaient toujours Ni-ganadjimowinini à cause de ce don de voir dans l'avenir » (BC, 59) qui recueille le Mendam pour le soigner après son agression, ou plus évanescence dans *Kuessipan*, via le grand-père Anikashan, la figure du vieux sage est néanmoins bien présente dans ces œuvres, et ont des traits communs avec les personnages précédemment évoqués :

Le sorcier des plantes sourit légèrement. Rares étaient les Amik-Ininis qui remerciaient. Cela n'appartenait pas aux habitudes de la race. Cette façon de faire était venue avec les Français et cela faisait sourire le vieil homme chaque fois qu'un des siens employaient cette formule de politesse qui, généralement, ne voulait rien dire. (BC, 66)

J'étais jeune, mais je savais qu'il était admirable. Je voyais les vieux le saluer de leur balcon. Les jeunes artistes arrêter devant sa maison pour lui rendre visite. Les gens le regardaient travailler, pas pour entendre ses marmonnements, mais pour écouter ce que ses mains usées avaient à leur apprendre. J'ai compris en grandissant qu'il n'était pas de ces vieux qui tentent désespérément d'inculquer leur savoir. Il donnait, c'est tout. (KAT, 36-37)

Ainsi, comme Misténapéo, Lucy, ou même le chef Camtac des Béothuks, le Mashkiki-winini et Anikashan parlent peu mais transmettent aux générations suivantes des pans entiers de ce qui fait l'identité amérindienne. Pour le premier, il s'agit de ses connaissances sur le monde spirituel, pour la deuxième c'est avant tout des souvenirs familiaux, tandis que le troisième est capable d'initier un étranger à toutes les coutumes, valeurs et connaissances qu'un Béothuk se doit d'avoir intégrées, que le quatrième possède la connaissance des plantes, de l'histoire de son peuple et sait lire les Hommes, et que le dernier, « qui [a] acquis la connaissance de tout un peuple » (KAT, 81), transmet le savoir-faire artisanal et l'attachement au *Nutshimit*.

D'autre part, il faut souligner le cas à la fois particulier et exemplaire des « mémoires vivantes » béothukes²⁰⁵. En effet, ces « Wonaoktaé », dont on découvre au fil du texte qu'elles

²⁰⁵ Le terme « mémoire vivante » est également employé par Victoria pour parler de Koukoume Ka Wapka Oot (OB, 98).

se succèdent pour narrer l'épopée de leur peuple, ont un rôle d'une importance cruciale puisque comme le chef Camtac l'enseignait à Wobee

Dans une vie on se suffit à soi-même. Dans la réincarnation, on apprend aux autres. Dans la sagesse de la connaissance, on transmet à ceux qui viendront la mémoire de ceux qui ne sont plus. Et c'est ainsi que survie un peuple, une nation. Tout le savoir d'un homme ne sert à rien s'il n'est pas transmis. (SDB, 230)

De fait, sans les mémoires vivantes, les Béothuks n'auraient pu profiter des enseignements des générations précédentes pour survivre, mais, surtout, ils n'auraient jamais pu se constituer durablement en tant que nation, puisque c'est par la transmission que se consolide et se perpétue l'identité d'un peuple. Ainsi, la figure du vieux sage a un rôle essentiel : il est passeur de connaissances, de légendes, d'histoires, de coutumes, de traditions, de savoir-faire et de culture. C'est donc par lui que transite l'identité qui fait l'essence d'une communauté d'individus constituée en tant que peuple. Encore faut-il que ce peuple, cet auditoire, existe et sache écouter : « toute transmission ne sert à rien si elle n'est pas comprise » (SDB, 230). C'est pourquoi la solitude puis la mort de la dernière Béothuke est si tragique : ne pouvant transmettre le savoir de tout son peuple, ce dernier est condamné à s'éteindre, non pas faute d'héritiers de sang, mais faute d'oreilles qui puissent prêter attention à ce pan de la connaissance humaine. Pourtant, celle-ci nous est bel et bien parvenue... En effet, quel est le rôle de l'écrivain, si ce n'est au moins celui de raconter des histoires, décrire la vie de personnages, peindre la fresque de peuples tout entiers ? Ce que Bernard Assiniwi parvient à faire avec *La Saga des Béothuks* n'est donc rien de moins que de se faire la nouvelle mémoire vivante de ce peuple disparu en réanimant, même de manière artificielle et potentiellement inexacte, ses coutumes oubliées, ses valeurs, sa tradition, sa culture, mais, surtout, son souvenir et sa langue. De même, Naomi Fontaine, Virginia Pésémapéo Bordeleau et Lucie Lachapelle participent à rendre bien vivants à leurs lecteurs les peuples amérindiens de l'espace québécois qu'elles mettent en scène, à savoir les Cris et les Innus. Ainsi, l'ultime message de Shanawditith, la dernière mémoire vivante des Béothuks, possède une valeur pour le moins prophétique que l'on pourrait étendre à l'ensemble des peuples autochtones qui ont fait leur entrée sur la scène de la littérature écrite :

Je savais que les Béothuks vivaient toujours, car il y aura toujours des vrais hommes, même s'ils n'ont pas la peau rouge. (SDB, 407)

3 – Une cosmogonie amérindienne : aller à la rencontre de l’Autre en soi

3.1 – Lire les signes : nature, rêves, esprits

Ainsi, parcourir le territoire de ses ancêtres, c’est en retrouver la mémoire, faite de souvenirs, de légendes, de traditions, qui, entremêlés les uns aux autres, forment la culture d’un peuple. Cette culture ramène alors à une spiritualité particulière qui, partant d’un récit de la création du monde énoncé ou non, impose un mode d’être au monde, une relation particulière aux êtres et aux choses qui entourent les Hommes. Dans les romans qui nous occupent ici, un seul récit de la création du monde est mentionné. Il s’agit d’une croyance béothuke :

Si l’aïeul avait raison, la terre faite par le castor et à l’image de sa maison ne pouvait être que ronde. Le mâle ayant fait sa cabane au-dessus et la femelle au-dessous et à l’envers, la terre avait grossi entre les deux cabanes. Depuis lors le monde est rond, soutenu par les souffles du vent dans l’immensité des esprits. (SDB, 12)

Ici, je noterai simplement l’importance du monde animal et la lisibilité logique de la Nature telle qu’elle se serait constituée, ainsi que la mention implicite d’une possible interaction avec les esprits, même si dans ce cas « immensité des esprits » signifie surtout « le ciel ». À mon sens, il faut donc retenir de ce récit que le monde est lisible et fait de signes provenant en premier lieu de la Nature. En tant que constituant à part entière de l’ensemble composant la Nature, les « vrais hommes » doivent donc être capables de lire ces signes. Ainsi, le Mendam est capable de reconnaître instinctivement un bruit inhabituel et de le déchiffrer (BC, 10, 55, 84, 100, 121), tout comme le petit Samuel (RM, 138). De même, les Béothuks peuvent avoir recours à leur odorat (SDB, 55, 389-390) et, outre les traces (SDB, 65, 236) que les Innus (KAT, 95) et Lucy peuvent aussi pister (RM, 41, 109), ils savent reconnaître certains signes provenant du comportement des animaux :

Soudain, son attention fut attirée par un important vol de mouettes à l’horizon, droit devant lui mais au-dessus de la terre. Il se dit qu’il y avait probablement une baie profonde derrière le rocher qui s’avançait dans la mer. (SDB, 29)

A contrario, Alice en est incapable (RM, 109) et cette méconnaissance des signes de la Nature l’empêche de s’orienter correctement dans la forêt (RM, 135-139). En outre, l’environnement peut se lire comme un livre d’histoires et de souvenirs. De fait, la baie dans laquelle se sont

trouvés Anin et Woasut devient dans la tradition béothuke la « baie des Exploits », l'un des lieux les plus importants de la mémoire du peuple, dont la légende est transmise par les mémoires vivantes. La déchetterie, dans *Rivière Mékiskan*, donne de la même façon lieu à la réminiscence de souvenirs terribles chez Lucy, qui en fait alors le récit à Alice (RM, 81-82). Les lieux agissent de manière similaire chez Victoria, notamment à proximité de la rivière dans Waskaganish (OB, 95), ou lors de son « pèlerinage » à la Pointe-aux-Vents (OB, 146-147) Par ailleurs, si les autochtones sont doués d'un instinct qui peut se suffire à lui-même (SDB, 18), ils font surtout attention aux messages que leur délivrent les animaux, matérialisation physiques d'ancêtres ou de chamans puissants. L'ours est ainsi une figure spirituelle récurrente, puisqu'elle est présente dans trois des cinq œuvres : Gashu-Uwith guide Anin tout au long de son périple, au point qu'il en vient à le considérer comme « [s]on frère » (SDB, 58) et qu'il en fait le gardien de son tout nouveau clan et l'ourse bleue est la figure totémique de Victoria dont le parcours en territoire cri avait déjà été influencé par le passage d'un ours devant sa camionnette (OB, 15) comme plus tard par la découverte d'un cadavre de lynx (OB, 114-115), tandis que l'ours dépecé par Katrin et Walter dans la forêt s'était annoncé en rêve à ce dernier (RM, 112). Par ailleurs, les chamans et les esprits peuvent revêtir une forme animale, comme les époux Kanatawet, « un caribou aux bois rouges » et « une grosse loutre soyeuse » (OB, 167), Misténapéo, qui s'incarne dans une corneille (OB, 98) et le père d'Alice, Isaac, qui prend la forme d' « un oiseau aux larges ailes déployées » (RM, 117). Grâce à ce dernier exemple, nous voyons que les esprits des ancêtres disparus peuvent également communiquer avec les vivants si ces derniers leur prêtent l'oreille. Isaac apparaît donc à Alice au cours du rituel de la tente à suer (RM, 117-118), la narratrice de *Kuessipan* s'adresse directement à son défunt grand-père, Anikashan (KAT, 79-81) et le Mendam est en communication constante avec sa femme disparue, Ikwe (BC, 122-124). Les esprits peuvent également communiquer avec les vivants par le rêve. Ainsi Ikwe désapprouve le Mendam dans son sommeil (BC, 83-85) et le grand-oncle George prend le contrôle des rêves de Victoria (OB, 64). Pour trouver sa voie, se retrouver donc, dans le cas d'Alice et de Victoria, il faut donc prêter attention à l'ensemble de ces signes, et en particulier aux rêves. Pourtant, Alice s'avère dans l'impossibilité de donner véritablement du sens à ses rêves, au grand dam de Lucy :

- Qu'est-ce qui s'est passé, cette nuit, dans ton rêve ?
- Rien d'intéressant. C'est vague.
- Faudrait que tu prennes ça un peu plus au sérieux ! Les esprits des anciens et ceux des animaux viennent dans tes rêves pour te guider ! Tu sais pas ça, Alice ? (RM, 69)

Au contraire, *Ourse bleue* fait le récit d'un apprentissage visant à la maîtrise des rêves et de leur signification. En effet, Victoria faisait déjà des rêves prémonitoires dans son enfance, mais s'avère toujours incapable de les déchiffrer au début du roman, alors que c'est finalement par le songe qu'elle finira par retrouver les ossements du grand-oncle George. Le lecteur d'*Ourse bleue* opère ainsi le même cheminement : d'abord dans l'incapacité de deviner ce que les rêves de Victoria annoncent, il acquiert au fil du texte une maîtrise des symboles oniriques qui lui permettent, *a posteriori*, de leur donner du sens. De fait, le rêve qui ouvre le roman (OB, 11-12) devient limpide, puisque le récit s'avère être une quête familiale qui verra s'effondrer une partie de la vie de Victoria, avec notamment la disparition de son mari.

3.2 – La parole amérindienne : mutisme, valeur de la parole prononcée et cratylysme

Jusqu'ici, il a notamment été question de l'importance de la transmission, de récits et de légendes, de messages contenus dans la Nature ou venus des animaux, des rêves et des esprits, ou encore de la langue amérindienne. Il semble ainsi important d'envisager ce que peut avoir de spécifique la parole amérindienne, en tant que mode d'énonciation et en ce qui concerne les enjeux du langage à la fois dans l'économie des romans du corpus, mais aussi dans le cadre des valeurs amérindiennes. Dans la tradition littéraire occidentale, l'Amérindien est souvent représenté comme un être avare de paroles, voire muet. Ce mutisme de l'homme autochtone est à nouveau illustré dans les romans du corpus, par le biais du regard des occidentaux (RM, 57 ; BC, 45). Mais de la même façon que la figure de l'Indien fantôme chez Assiniwi est reprise pour être démystifiée, le silence autochtone est justifié :

— You... tu vas mieux, Mendam ?
Comme la voix était désagréable, il ne répondit pas. (BC, 42)

— Quand ils m'énervent, qu'ils disent des conneries, je leur parle pas. Parfois, je parle pas de la journée, ajoute Jimmy, pince-sans-rire.
Alice s'esclaffe [...].

Puis, elle cesse de rire. Le silence est une arme puissante qui vous fait sentir coupable, incompetent, impuissant. (RM, 89)

Si ce silence est effectivement partie prenante d'un certain rapport de force entre les autochtones et les Blancs (celui de Samuel à l'encontre d'Alice entre bien dans ce cadre), il a également une tout autre explication, qui tient ses origines dans la conception particulière qu'ont les Amérindiens de la communication et de la valeur de la parole. Ainsi, non seulement il n'est pas nécessaire de tout dire puisque la communication peut se jouer ailleurs, par exemple dans les gestes ou dans le regard,

Puis les deux hommes se regardèrent longuement, l'un et l'autre, et leurs sourires s'effacèrent. Mais au-delà des paroles qu'ils n'échangèrent pas, leurs deux esprits communiquèrent comme deux morceaux d'un même arbre que les coupeurs de bois auraient remis en place après les avoir sciés. (BC, 37)

mais elle s'inscrit dans un système de valeurs qu'il s'agit de respecter scrupuleusement, comme en témoignent ces deux extraits des romans d'Assiniwi :

Le Malouin avait écouté le père de sa première épouse sans jamais l'interrompre, selon une coutume béothuke que Le Guellec avait vite apprise.

« Si tu veux apprendre, regarde et écoute. Ne pose pas de questions inutiles. Tu pourrais forcer les gens à mentir ». (SDB, 230-231)

Mais chaque fois que le jeune Kakons posait une question à ce sujet, son frère aîné lui répondait que les Amik-Ininis ne posaient jamais de questions pour ne pas forcer les gens à mentir. Il valait mieux se taire pour ne pas attirer l'attention sur l'Algonquin. (BC, 73)

Cette règle semble initialement être respectée, bien qu'à contrecœur, par la narratrice de *Kuessipan* :

J'aurais aimé que les choses soient plus faciles à dire, à conter, à mettre en page, sans rien espérer, juste être comprise. Mais qui veut lire des mots comme drogue, inceste alcool, solitude, suicide, chèque en bois, viol ? J'ai mal et je n'ai encore rien dit. Je n'ai parlé de personne. Je n'ose pas. (KAT, 9)

Pour autant, très vite, elle affirme vouloir « écrire le silence » (KAT, 16), cette chape de plomb qui pèse sur les non-dits et les traumatismes de la réserve comme le blanc occupant tout l'espace de la page de la majorité des tableaux du roman. De fait ce silence est rapidement brisé car bien que les mots ne soient pas ou peu prononcés, il est bien question de solitude (KAT, 11, 18-19, 107), de deuil (KAT, 13, 14, 50-51), d'alcool (KAT, 15, 31, 33, 38, etc.), de drogue (KAT, 31, 60, 97) ou encore de viol (KAT, 28). À la lecture des romans du corpus, il est ainsi possible de se rendre compte que bien loin de vouloir à tout prix respecter un quelconque silence, les auteurs ont semblent-ils tenu au contraire à le rompre magistralement. De fait, Alice ne doit sa libération mentale qu'aux révélations de Lucy concernant le passé de son père et de sa famille, notamment au travers des épisodes du viol d'Agnès sous les yeux d'Isaac (RM, 81-82) et du départ déchirant de celui-ci pour le pensionnat où il vécut divers sévices qui ne sont qu'implicitement mentionnés (RM, 98-102), événements qui sont particulièrement tabous dans les sociétés amérindiennes québécoises contemporaines. Il est à nouveau question d'abus sexuels et de pensionnats indiens, lesquels sont une nouvelle fois mis en relation, dans *Ourse bleue*, au cours d'une réminiscence de Victoria :

Je pleure sur la perte de mon frère qui, après sa première année de pensionnat, revint en prédateur [...]. Depuis quelques années, ses confrères témoignent de l'horreur vécue entre ces murs gérés par les Oblats de Marie-Immaculée. Mon cul ! Les enfants bafoués, utilisés, détruits. (OB, 97)

De même, si l'entreprise générale de *La Saga des Béothuks* peut être perçue comme une volonté de faire sortir ce peuple génocidé du silence de l'oubli, comment ne pas voir la vengeance du Mendam comme un cri face à l'injustice vécue par l'ensemble des Amérindiens, sa mutilation n'étant en somme qu'une métaphore de l'humiliation de la dépossession ?

Se venger, oui, mais autrement. À la façon du chasseur. Sans l'aide de personne. Oui, il agirait seul. N'était-il pas le maître de la forêt ? Qui mieux que lui pouvait faire corps aussi parfaitement avec la nature ? Il fallait qu'il le prouve. (BC, 72)

Par ailleurs, cette promesse énoncée s'inscrit là encore dans un système de valeurs particulier à l'œuvre de Bernard Assiniwi. En effet, dans *La Saga des Béothuks* comme dans *Le Bras coupé*, il n'est pas question de revenir sur « le respect de la parole donnée » (BC, 123). De fait, le Mendam, ayant promis une vengeance, ne peut être délivré de sa vengeance qu'une fois celle-ci accomplie, « à moins que celui à qui il l'avait donnée, ce MacIntosh, lui demande de la reprendre » (BC, 85), et Anin, étant parti pour faire le tour du monde, ne peut rentrer avant d'avoir réussi son entreprise, au risque de finir comme son oncle qui, coupable de mensonge, « se suicida en se jetant du haut d'une falaise » (SDB, 11). L'importance de la parole donnée provient alors de l'engagement absolu envers la vérité. Cet engagement provient d'ailleurs d'un enseignement de la nature, et c'est pourquoi le mensonge serait si dangereux :

La vérité n'a rien de merveilleux ni de magique : elle est seulement la vérité, la seule chose que l'on peut dire, faire, raconter, penser, enseigner. Il ne serait pas bien de montrer à un enfant à faire un sifflet et lui dire qu'il sifflera de lui-même. Mais c'est la vérité de dire à l'enfant que, en soufflant, il en fera sortir des sons stridents que seuls les oiseaux peuvent habituellement lancer. Seule la vérité existe : le mensonge meurt de lui-même. (SDB, 13)

On comprend alors que de cet engagement découle une valeur forte attribuée à la parole : si ne peut être dite que la vérité, il vaut mieux ne rien dire plutôt que de prendre un engagement intenable ou imposer à l'autre une question à laquelle il ne veut pas répondre et pour laquelle il pourrait se rendre coupable de mensonge. Le silence ne peut donc être brisé que pour dire la vérité. Cette règle est ainsi rappelée par Camtac à Le Guellec au cours de son initiation (SDB,

231) et marque un ancrage particulièrement fort de la parole et du langage dans l'environnement naturel.

Ceci nous amène à envisager un deuxième aspect de la parole amérindienne : le cratylisme. En effet, si l'environnement se lit comme un livre dont il s'agit de déchiffrer les signes (Victoria interprète la présence d'un animal comme un présage, Anin peut percevoir un danger grâce à son odorat, le Mendam surveille le comportement de ses chiens pour pister ou se préparer à être attaqué), la parole autochtone elle-même s'appuie sur la nature pour exprimer certaines idées. Ainsi, les Béothuks ne mesurent pas le temps en heures, jours ou mois, mais en soleils ou en lunes, et leurs saisons sont désignées, non pas de manière abstraite, mais par leur caractéristiques climatiques (l'hiver devient ainsi « la saison de la neige et du froid », SDB, 422). De même, la toponymie répond moins à une volonté de nommer, de s'approprier par le nom un endroit qu'à une nécessité de se repérer en fonction de ses besoins : le lac près duquel les Béothuks peuvent trouver de l'ocre se nomme « le Lac de l'Ocre rouge ». Encore, la même remarque est valable pour l'onomastique, puisque le nom doit donner une indication sur un trait physique ou moral de la personne, ou des circonstances particulières liées à sa naissance ou à son enfance :

Bawoodisik avait été nommé ainsi parce que, le matin de sa naissance, sa mère avait aperçu un grand aigle à tête blanche voler très haut dans le ciel. Quelques instants plus tard, un terrible orage éclatait et le tonnerre grondait pendant un demi-soleil. C'est pendant cet orage que Bawoodisik était né. Il ne pouvait donc avoir d'autre nom que l'Oiseau-Tonnerre. (SDB, 281)

De nombreux exemples viennent étoffer cette remarque, puisque, entre autres, le Mendam, « Celui qui se souvient » (BC, 99), devient le Bras coupé après sa mutilation, le vieux sage que rencontre Victoria à Waskaganish s'appelle Misténapéo, soit « le grand homme », et Lucy s'adresse à Minnie en la surnommant « Apoukshish » (« souris »). Enfin, étant donné que c'est de l'environnement que les Amérindiens tirent leurs savoirs, certaines expressions, certaines transmissions de connaissances, certaines descriptions, font appel à un discours illustré par des références à la nature,

Derrière la blancheur de sa peau, elle est rouge de la tête aux pieds. Rouge, la couleur des tisons qui fuient, celle de la brunante aux chaleurs d'été et celle du sang qui coule de la fourrure des animaux chassés. (KAT, 57)

tandis que la communication entre deux personnes peut se faire sans prononcer la moindre parole, seulement par la lecture des gestes, des traits du visage, du regard :

L'esprit du chasseur saisit ce que le vieil homme aurait voulu lui dire, et Mashkiki-winini comprit que les mots de réconfort sont inutiles quand la blessure du cœur saigne encore. (BC, 37)

Chapitre III – Frontières et points de rencontres

Si les romans du corpus que j'ai constitué donnent une image assez cohérente de ce que pourrait être l'identité amérindienne par le biais d'un parcours à la fois physique, intérieur et spirituel sur la trace d'une racine en construction, revendiquée ou perdue, les personnages de ces œuvres ne sont pourtant pas seuls, leurs peuples ne vivent pas, bien malgré eux, coupés du monde. Ainsi, définis positivement pour eux-mêmes, les autochtones sont également confrontés à l'altérité et son lot d'étonnement, d'incompréhension, de méfiance, de curiosité, et, parfois, d'affrontements. Cette rencontre donne bien sûr lieu à des descriptions physiques et morales de l'Autre, mais elle peut aussi paradoxalement s'incarner dans la mise en évidence de frontières nettes entre les communautés. De fait, là où l'Autre est, Je n'y est pas, ou bien en creux, par opposition à lui. L'image de l'Autre donné par les différents narrateurs des cinq romans permet donc de renvoyer, en miroir, une nouvelle définition, par la négative cette fois, de l'autochtonéité.

Ainsi ce chapitre sera plutôt consacré à l'étude du regard amérindien porté sur les figures de l'altérité, qu'elles soient également autochtones (les autres peuples amérindiens, les Inuits, les métis), ou, plus souvent, allochtones (les Français, les Anglais, et, dans une moindre mesure, les Américains). Il s'agira alors de porter un nouveau regard sur les lieux en tant que points de rencontres ou d'oppositions permettant d'enrichir la définition de soi amérindienne.

1 – Les frontières entre les communautés

Comme dans le chapitre précédent qui se focalisait sur l'esquisse d'une autodéfinition identitaire, je commencerai ici par m'intéresser aux lieux en tant qu'exhibition de la délimitation entre soi et l'Autre par l'entremise de l'étude des frontières entre les communautés (les frontières physiques, territoriales, d'une part, et les frontières raciales, moins nettes, de l'ordre du tacite, d'autre part). Puis nous verrons qu'il existe bien évidemment de nombreux points de rencontre permettant les interactions, à la fois source de conflits et d'unions entre les peuples.

1.1 – Des frontières territoriales

Bien que la notion de frontière n'ait pas vraiment de sens dans le monde autochtone avant l'arrivée des colons européens, les lignes mouvantes du territoire peuvent laisser entrevoir une séparation plus ou moins nette entre les différents peuples amérindiens ou entre la terre des natifs et le monde occidental importé. De manière explicite, les cartes de *La Saga des Béothuks* montrent assez bien l'évolution de ces frontières : si l'île est initialement appelée « Le monde d'Anin » (SDB, 8), puis « La terre des Béothuks » (SDB, 174), celle-ci se transforme finalement en « Terre-Neuve » (SDB, 274), ce qui traduit assez bien le changement de perspective, le privilège de nommer appartenant désormais aux allochtones. Le même constat peut être opéré quant aux toponymes (la proportion de localités désignées en anglais étant très largement supérieure sur la dernière carte par rapport aux deux précédentes) et à la mention d'une présence étrangère : il ne s'agit d'abord que d'une baie occupée par les Vikings, puis apparaissent les pays des « Sho-Undamungs » et des « Shanungs » ainsi que la ville anglaise de Saint-John's, avant que les populations autochtones non-béothukes ne soient réduites à la mention « Sang-Mêlé » et que la quasi-totalité des lieux ne soient nommés en anglais. Par ailleurs, si les Ashwans (les Inuits) sont connus comme étant des « gens venus du froid » (SDB, 31), la frontière territoriale béothuke initiale suit les contours de l'île. Ainsi les « Bouguishameshs », qu'ils soient Vikings, Anglais, Français ou Portugais, viennent par la mer à bord de gros bateaux que les autochtones ont appris à repérer de loin afin de défendre leur terre (SDB, 201), tandis que les Sho-Undamungs et les Shanungs se tiennent sur les rives du continent. Après la prise de possession de Terre-Neuve par les Anglais, les Béothuks sont progressivement repoussés vers l'intérieur des terres, faisant ainsi reculer la frontière

symbolique délimitant le territoire autochtone. Les autres œuvres du corpus sont moins explicites quant à l'existence de ce type de séparation. Néanmoins, dans *Kuessipan*, la réserve, mais plus encore le *Nutshimit*, appartiennent aux Innus, de la même façon que la baie James est un territoire cri : celui que, divisé en territoires de trappe répertoriés sur des cartes (OB, 39), Victoria parcourt de long en large sur la trace de ses origines. En revanche, bien que *Mékiskan* ou la *Pointe-aux-Algonquins* symbolisent des lieux propres aux Amérindiens dans *Rivière Mékiskan* et *Le Bras coupé*, il n'existe de frontière effective qu'entre la ville et la forêt, la première étant dominée par les occidentaux et leur mode de vie, la seconde, quant à elle, puisqu'elle a tendance à effrayer les allochtones, demeure le lieu où l'amérindianité des personnages s'exprime le mieux.

1.2 – Des frontières tacites entre communautés distinctes

Les frontières territoriales, même si elles ne sont pas nécessairement tracées ni nommées, ancrent les peuples autochtones de ces romans en des lieux, des localisations, des types d'habitat (la forêt et la réserve) bien précis. Pourtant, ces frontières sont bien évidemment sujettes à interprétation, notamment parce qu'elles peuvent être transgressées, repoussées ou simplement franchies. De ce point de vue, s'il était important de les évoquer, il semble qu'elles n'aient qu'une influence superficielle sur la représentation des relations avec l'Autre occidental : celui-ci habite la ville, les côtes et se fait de plus en plus rare à mesure que l'on chemine vers le Nord, mais en quoi est-il vraiment distinct, c'est-à-dire à la fois différent et séparé de celui qui parle ? Surtout, comment se matérialise cette séparation et que nous apprend-elle sur les relations entre les communautés ? D'abord qu'elles se croisent sans se mélanger vraiment, sans communiquer :

– Ah. Viens nous rejoindre dans le rang de la Rivière. Lucy a préparé un *muk'shan*, un repas avec des mets amérindiens.

Priscille regarde le gros camion, avec le reste de la famille, qui démarre. Elle resterait bien avec cette fille plutôt sympathique et la vieille Lucy. Mais pour ce qui est des autres, ce serait trop. Trop d'habitudes à défaire, trop de silences à rompre. (RM, 145-146)

Dans cette salle, les tables alignées le long du mur étaient réservées aux Indiens, avec ici et là un Canadien français assis parmi eux. Les tables immédiatement adjacentes appartenaient aux francophones, qui voyaient de temps à autre un Amik-Inini s'y asseoir avec quelques amis de beuverie. Le centre du plancher était entièrement occupé par les tables des anglophones, rois commerçants de la région et pourvoyeurs des argents nécessaires à l'exploitation de la forêt. (BC, 48-49)

Ce dernier passage est particulièrement représentatif de la séparation de fait des communautés dans les différentes œuvres du corpus. Si dans *La Saga des Béothuks* la fracture est assez nette entre les Anglais et les Béothuks, les autres romans laissent entrevoir un mélange latent et silencieux, le plus souvent seulement évoqué, les Amérindiens d'un côté, les Occidentaux de l'autre, bien que les Français semblent avoir une position particulière, comme le démontre la scène du bar du *Bras coupé* (BC, 48-49). En effet, outre le Mendam, l'autre personnage sur lequel est centrée la narration est Bert Côté, un Canadien français, ivrogne notoire mais qui a des affinités avec le monde amérindien, notamment avec le Grand Chef Pakinawatik (BC, 22-23), et qui, tout passif qu'il puisse être, prend fait et cause pour le Bras coupé contre les *boss*. De même, les Français se distinguent des autres colons dans *La Saga des Béothuks*, puisqu'aucun affrontement entre les deux peuples n'est signalé (à part une escarmouche menée par l'intermédiaire des Shanungs, SDB, 257), à l'inverse des Portugais, des Vikings et des Anglais. Au contraire, Jean Le Guellec rejoint les Béothuks de son plein gré et les Innus sont présentés comme les « amis des Malouins-Français » (SDB, 201). Pour autant, s'il est possible de matérialiser cette frontière entre les communautés, c'est sans doute grâce à l'arme terrible du silence évoquée par Jimmy et qui permet à Alice de se rappeler que son père l'utilisait aussi (RM, 89). Ce silence, que la narratrice de *Kuessipan* a du mal à briser (KAT, 16), qui « pèse lourd à Alice » (RM, 132) avant que celle-ci n'arrive à le faire sien et à l'appivoiser (RM, 159), à nouveau employé comme moyen de protection par les Amik-Ininis de la Pointe-aux-Algonquins (BC, 136) ou les Béothuks (SDB, 284), loin de perpétuer le stéréotype de l'Amérindien muet, est au contraire expliqué, exhibé, démystifié par ces œuvres, lesquelles soulignent ainsi une opposition totale entre les conceptions amérindiennes et occidentales, ici de la parole, qui participent de fait à l'établissement d'une séparation entre les communautés. Cependant, si elles ont tendance à vivre chacune de leur côté, les communautés se rencontrent bel et bien, pour le meilleur et pour le pire.

2 – Les points de rencontres

2.1 – Conflits et tensions

D'abord pour le pire. En effet, les premières rencontres avec les étrangers dans *La Saga des Béothuks* sont essentiellement conflictuelles et violentes. Les premiers Vikings observés par Anin le prennent rapidement en chasse (SDB, 20), puis il est témoin d'une attaque d'Ashwans sur un village Béothuk (SDB, 31). Par la suite, bien que des rencontres amicales se produisent ponctuellement avec des individus venus d'ailleurs, comme nous le verrons par la suite, les contacts avec les explorateurs des nations européennes sont particulièrement néfastes à la population autochtone de Terre-Neuve. Ainsi, le « Kaptène Jon Kabor » se livre-t-il à l'enlèvement du chef béothuk A-Enamin, après s'être pourtant montré tout à fait amical et pacifique (SDB, 179-181). La rencontre suivante, avec les Portugais du capitaine Gaspar de Cortereal donne alors lieu à des scènes bien plus sanglantes (SDB, 189 ; 195-196), tout comme les multiples altercations avec les envahisseurs Anglais qui, progressivement, procèdent au génocide des Béothuks (SDB, 256-257 ; 267-269 ; puis régulièrement dans la troisième partie, « Le Génocide », 275-407). Pour autant, et ce même s'il y a bien conflit sanglant entre les six *boss* et le Mendam dans *Le Bras coupé*, les relations entre autochtones et allochtones décrites dans les autres œuvres du corpus semblent plus apaisées. Néanmoins, avant de m'intéresser à ce qui relève plutôt de tensions, c'est-à-dire à un état d'opposition latente et qui dure dans le temps, notons simplement l'attitude de Samuel à l'encontre de ceux qu'il appelle « *ihimistikshiou* » (RM, 129), les Blancs, qui rend symboliquement compte de la révolte autochtone face à l'altération de leur monde par les Occidentaux (les coupes dans la forêt bordant la Mékiskan en est un bon exemple) puisque, dans son cas, c'est sa propre mère qui s'avilit au contact d'un homme blanc.

Moins spectaculaires, les tensions entre les communautés n'en sont pas moins particulièrement effectives et visibles. Ainsi la scène de l'auberge de l'hôtel du *Bras coupé* explicite très bien la séparation des différents groupes en présence (une bagarre éclate même entre un Algonquin et le boxeur anglophone Paul Ireland), tout comme celle de la messe où sont séparés les Blancs des « Sauvages de la mission » (BC, 60-61). Par ailleurs, c'est bien ce racisme, et les mots et les préjugés qui l'accompagnent, qui demeure l'expression la plus évidente des tensions :

« Beau gars, pense Alice, mais sûrement un autre dans la même ligne dégénérée ! » (RM, 23)

Alors Samuel regarde Alice droit dans les yeux.

— Blanche ! T'es rien qu'une Blanche ! (RM, 87)

— Tu fais crédit aux sauvages à c't'heure ! (BC, 92)

Racisme, préjugés et condescendance (BC, 28-30), en particulier des Blancs envers les Amérindiens, engendrent de la part de ces derniers méfiance et animosité. Si la méfiance est matérialisée principalement par le silence, des Algonquins face au lieutenant Bouchard (BC, 134-137) ou de Lucy lors de sa rencontre avec Alice (RM, 29-30), celle-ci, si elle n'est pas désarmée par la reconnaissance en l'autre de l'un des siens (OB, 23-24), se meut rapidement en une rancœur qui peut mener jusqu'à la violence la plus extrême, en tout cas dans les deux romans de Bernard Assiniwi pour ce qui est des Béothuks et du Mendam. Pour autant, cette animosité trouve ses justifications dans le souvenir de maltraitance passée ou dans la perpétuation présente de la discrimination et de la dépossession. Ainsi, le récit fait par Lucy du viol de sa sœur Agnès, victime de bûcherons blancs, donne lieu au souvenir d'une vengeance magique par l'intermédiaire d'un papillon (RM, 83-85). Plus encore, la thématique des pensionnats est présente dans les trois romans les plus récents du corpus. Seulement évoquée dans *Kuessipan*, plus longuement développée dans *Rivière Mékiskan* (RM, 100-102) et *Ourse bleue* (OB, 97), celle-ci porte en elle une charge émotive particulière qui permet aux auteures d'exprimer à la fois le ressentiment autochtone et les conséquences, notamment psychologiques (alcoolisme et répétition des abus subis, entre autres), de cette période dramatique :

L'évènement : l'enlèvement des Indiens qui n'ont jamais demandé à être Blancs. Leurs enfants dispersés, emmenés ailleurs durant les durs mois de l'année scolaire afin de donner, disent-ils, un sens à leur intelligence. Une querelle de famille qui ne se réglera jamais, comment le fils demandera-t-il pardon au père ? Une poussière sur le cœur. Une ride sur le front. (KAT, 49)

D'autre part, si le fait qu'une simple injonction à la prudence sur une pancarte annonçant l'entrée en territoire cri provoque la colère de Victoria (OB, 14) peut au premier abord sembler étonnant, voire disproportionné, pour un lecteur étranger aux problématiques vécues par les premiers habitants, il faut également souligner la prégnance vive du sentiment de dépossession éprouvé par les autochtones, particulièrement quand ils sont confrontés à la réalité de celle-ci. La pancarte est ainsi un rappel de la domination allochtone, puisqu'elle renvoie les Amérindiens à leur statut d'altérité. C'est également ce qu'exprime la divergence de position entre les écologistes qui « craignent l'extinction du caribou » et les Innus qui « craignent pour les leurs » mentionnée par la narratrice de *Kuessipan* lorsqu'elle ironise sur « la ligne qu'on leur a interdit de franchir, comme si la nature avec ses lois parfaites avait

délimité les frontières de la survie » (KAT, 95). La tension est alors décuplée devant le spectacle de la nature mutilée, à tel point que la tristesse éprouvée par les coupes dans la forêt (RM, 121 ; OB, 176-177) se meut ensuite en une souffrance dévorante (BC, 120), laquelle peut, face à de nouveaux projets susceptibles de détruire le patrimoine naturel amérindien, mener jusqu'au conflit (la crise d'Oka qui eut lieu en 1990 en est un parfait exemple), ou du moins à des tentatives de résistances, à l'instar de l'homme marchant aux côtés d'un camion roulant au pas pour protester contre le projet de détournement de la rivière Rupert (OB, 38) et des interrogations de Victoria concernant la Paix des Braves (OB, 129-130), signée en 2002 entre le gouvernement québécois et les Cris du Québec, et qui prévoit l'exploitation d'une partie du territoire autochtone en l'échange d'une forte compensation financière échelonnée sur plusieurs dizaines d'années.

2.2 – Affinités et unions

Pour autant, les relations entre les communautés en présence dans les cinq romans du corpus, y compris entre allochtones et autochtones, ne sont pas, loin delà, uniquement synonymes d'opposition. De fait, même dans *La Saga des Béothuks*, théâtre de nombreuses violences guerrières, il existe des affinités, ponctuelles ou durables, entre certains peuples. Ainsi, les Malouins et les Innus, les Sang-Mêlé et les Béothuks ou encore les Anglais et les Sang-Mêlé parviennent à entretenir des relations au moins pacifiques, voire, à l'instar du rôle joué par le Sang-Mêlé Paul Paul auprès des derniers survivants béothuks, de grande amitié, ce dernier allant jusqu'à risquer et perdre sa vie en tentant de les prévenir d'une expédition punitive menée par des Anglais (SDB, 355-356). Des connivences de ce type ponctuent chacun des romans dont il est ici question, qu'il s'agisse de l'admiration de Bert Côté pour le Grand Chef Pakinawatik (BC, 22-23), de l'intérêt évident du « maître d'œuvre » américain du musée de Waskaganish pour la culture crie (OB, 28) ou de la sympathie inattendue des deux Québécois rencontrés dans un restaurant par Victoria et son mari envers la nonchalance amérindienne (OB, 64), du respect mutuel entre certains Anglais et les Béothuks, dont George Roswell, un colon qui ne tira jamais sur un autochtone malgré les vols répétés d'outils et de poissons (SDB, 335), de l'attitude ambivalente mais sans animosité de personnages Blancs qui tentent avec plus ou moins de maladresse de se montrer enclins à un rapprochement avec la communauté crie de Mékiskan (par exemple Priscille, la conductrice du taxi secrètement amoureuse d'Isaac, l'épicière ou encore le prêtre du village), de celle plus paradoxale encore de Samuel, si agressif envers les Euro-canadiens, mais qui ne peut se séparer de « sa précieuse

mallette » contenant une collection de cartes de groupes de rock (RM, 137), ou bien l'attrait, même modéré, de la narratrice de *Kuessipan*, pour la ville, où « il est plus facile de n'être personne » et où « ton appartement t'appartient » (KAT, 29). Ces inclinations, qui restent passives, inabouties ou contrariées par des réticences plus ou moins marquées à sauter le pas vers une véritable porosité des frontières tacites entre les communautés, côtoient également de vrais mouvements d'amitié et de compréhension. Des Blancs vers les premiers habitants, bien sûr, comme en témoignent les efforts des étrangers recueillis par Anin pour s'intégrer dans la culture béothuke, l'implication de Jean Le Guellec auprès de sa nouvelle nation, des archéologues canadiens œuvrant pour la sauvegarde du patrimoine cri en amont du détournement de la rivière par le barrage d'Hydro Québec dans *Ourse bleue* ou encore d'Alice qui parvient à vaincre ses préjugés, accepter ses propres origines et se faire accepter de ses parents amérindiens. Mais également des ressortissants des Premières Nations vers les allochtones d'origines diverses, tels que ces Algonquins attablés avec des Canadiens-Français dans l'auberge du *Bras coupé*, Anin secourant la Viking Gudruide puis sa sœur et deux esclaves écossais, la dernière béothuke, Shanawditith, ressentant des sentiments amoureux pour son protecteur William Cormack, ou bien la narratrice de *Kuessipan* guidant un possible visiteur étranger au travers de la réserve de Uashat jusqu'à « l'océan, d'où [il] es[t] venu » (KAT, 35-39).

Plus encore, outre la solidarité des peuples amérindiens face à l'envahisseur Anglais dans *La Saga des Béothuks* (l'épisode de la débâcle de l'alliance entre les Innus et les Béothuks ou encore les exemples d'entraide avec les Sang-Mêlé), de véritables unions entre autochtones et allochtones peuvent voir le jour. Ainsi, Victoria, elle-même métisse, est mariée avec un Blanc, Daniel, Alice est issue d'un couple mixte, et les divers étrangers recueillis par les Béothuks s'intègrent parfaitement à leur nouveau peuple tout en générant une descendance métissée. Ce brassage ethnique n'est d'ailleurs jamais présenté négativement, bien au contraire :

[La mémoire vivante] raconterait le mélange de sang qui fait la force physique des Béothuks et la découverte des métaux grâce à ses ennemis. (SDB, 176)

Ainsi, même s'il peut être source de conflits intérieurs, lesquels s'incarnent autant dans les divergences culturelles ou les déchirements qui mettent aux prises les parents de Victoria ou d'Alice que dans les hésitations identitaires de ces deux protagonistes, le métissage se révèle surtout être un atout pour ceux qui le vivent, puisqu'ils sont capables de faire le lien entre des communautés réticentes à échanger (RM, 145 ; OB, 130-131). De fait,

Victoria est surnommée la Fille du Pont (« Ashigon Ikwèsis », OB, 151) par la communauté algonquine qui vivait près de chez elle lorsqu'elle était enfant, ce qui, pour Julie Nadeau Lavigne²⁰⁶, est révélateur de ses capacités à connecter à la fois ses origines diverses, et les cultures qui en découlent, et les différentes époques de sa vie et de celle de sa famille, à savoir faire le lien entre le passé et le présent, afin de pouvoir se tourner pleinement vers l'avenir. Il en va de même pour Alice qui, en se rendant à Mékiskan chez sa grand-tante crie Lucy, parvient à réconcilier ses racines blanches et amérindiennes par l'exploration du passé familial de son père : comme Victoria, c'est donc en faisant le lien entre le passé et le présent qu'elle parvient à recomposer son identité et à reprendre sa place sereinement, c'est-à-dire avec plus de tolérance (RM, 158-159), dans la société canadienne. Contrairement à Victoria, ce n'est pas le pont qui traduit ce mouvement entre les éparpillements de son identité, mais bien plutôt le train, puisque c'est par ce moyen de transport qu'elle parvient jusqu'à sa famille crie et qu'elle rentre ensuite à Montréal, complètement changée. Enfin, si le mariage mixte célébré selon la tradition innue dans *Kuessipan* est accueilli par les invités par « un hochement de tête en guise de réponse, *comme une gratitude* » (KAT, 43 ; je souligne), c'est probablement dans l'acte même d'écriture, ainsi que par le choix de la langue française assortie, dans *Rivière Mékiskan*, de notes permettant la traduction des dialogues formulés en langues autochtones ou encore la présence, chez Bernard Assiniwi, de pages de pure description ethnographique et de lexiques de mots amérindiens, qu'il faut voir la matérialisation d'un souhait vers une communication accrue entre Québécois et Amérindiens. C'est par ailleurs dans ce sens qu'il faut peut-être interpréter le titre de l'œuvre de Naomi Fontaine, *Kuessipan* (traduit par *A toi*), c'est-à-dire comme une adresse tournée autant vers la communauté innue et les peuples amérindiens du Québec que vers les Québécois, ainsi que comme un message adressé aux générations futures, représentées notamment par le bébé (*nikuss*) : pour se connaître soi-même et pour se projeter vers l'avenir, il faut connaître ses racines, par l'intermédiaire du souvenir de ses ancêtres, ce que proclame également la devise de la Belle Province, à savoir « je me souviens ».

²⁰⁶ NADEAU LAVIGNE Julie. *Op. cit.*, p. 84

Partie III – La littérature amérindienne comme littérature identitaire : une illusion ?

Si la littérature amérindienne, au moins dans les cinq romans du corpus, semble bien conserver une part importante de revendications identitaires basées sur « d’insondables mémoires ataviques » (OB, 11) qui prennent leur source dans une conception monolithique des racines et de l’autochtonéité d’Amérique du Nord, il convient néanmoins de s’interroger sur la viabilité de cette auto-figuration de l’être amérindien alors même que la mondialisation et les innombrables brassages (culturels, économiques, migratoires, etc.) qu’elle induit sont si généralisés qu’ils n’épargnent guère que les quelques peuples isolés (c’est-à-dire n’entrant que rarement ou n’étant jamais entrés en contact avec le reste du monde) disséminés sur la planète. Une telle interrogation, nous le verrons, est d’ailleurs partagée par les auteurs des romans qui nous occupent ici.

De fait, la simple rencontre entre l’usage de l’écriture et les héritages des traditions orales amérindiennes constitue un premier indice de créolisation. Ainsi, comme ce peut être le cas dans d’autres aires de la francophonie, notamment dans les Antilles, on est en droit de s’attendre, dans les œuvres de la littérature amérindienne de l’espace québécois, à des caractéristiques littéraires typiques de ce phénomène d’appropriation, voire de détournement, par des sociétés orales ayant vécu ou vivant encore une situation de domination coloniale, de l’acte d’écriture dans la langue dominante. Pour autant, peut-on parler d’une « oraliture » amérindienne, à l’instar de la littérature des Caraïbes, laquelle transgresse les « codes et conventions de la fiction » pour « s’écrire dans ses “ marges ” »²⁰⁷ et tenter de « concilier “ce qu’il y a de régi dans la littérature et ce qu’il y a de foisonnant et d’irrépressible dans l’oraliture” »²⁰⁸ ? En clair, les choix, de langues, stylistiques ou narratifs, opérés par les écrivains autochtones tiennent-ils d’une idéologie ? En ce cas, dans quel but et pour quel(s) destinataire(s) ?

Il sera alors intéressant d’examiner la posture des différents auteurs du corpus quant à l’identité revendiquée : la racine unique est-elle maintenue comme seule garante d’authenticité, de pureté, ou n’est-ce qu’un leurre masquant la nécessité d’accepter et de faire accepter la nature essentiellement rhizome, multiple, des identités, amérindiennes comme

²⁰⁷ BENIAMINO Michel. « Oraliture » dans BENIAMINO Michel, GAUVIN Lise (dir.). *Vocabulaire des études francophones. Les concepts de base*. Limoges : PULIM. 2005. p. 142

²⁰⁸ *Ibid.*, citant GLISSANT Edouard. *Le Discours antillais*. Paris : Seuil. 1997 [1981]. p. 78

québécoises ? Appartenant aux premiers mouvements de l'histoire littéraire de la littérature amérindienne du Québec, les œuvres d'Assiniwi peuvent au premier abord se ranger plutôt du côté de la revendication identitaire perçue comme s'appuyant nécessairement sur une authenticité atavique. Il est vrai qu'à de nombreux égards (descriptions ethnographiques, dénonciation de la colonisation, valorisation de la culture et des valeurs amérindiennes), Assiniwi s'implique particulièrement dans ce sens, mais ne peut-on pas faire une autre lecture, plus nuancée, de *La Saga des Béothuks* comme du *Bras coupé* ? Les trois romans les plus récents, enfin, permettront d'aborder la question du métissage mais également de la communication avec l'Autre (ce que Glissant nomme « la Relation ») comme interlocuteur nécessaire à une intégration au Tout-Monde.

Chapitre I – Ecriture et oralité : vers une oraliture amérindienne ?

Les sociétés autochtones précolombiennes, bien qu'habituees à inscrire des signes dans leur environnement naturel (gravures sur l'écorce des arbres, monitcules de pierres, etc.), étaient de tradition orale, et ne pratiquaient donc pas l'écriture au sens occidental, qu'elles ont découvert avec l'arrivée des colons et missionnaires européens. Aujourd'hui, si la tradition orale reste très ancrée dans l'héritage culturel des Premières Nations, la lecture et l'écriture se sont largement démocratisées et implantées dans le quotidien des communautés autochtones. Dans des proportions variables suivant les nations, il en va de même pour la maîtrise de la langue française (*a contrario*, Mohawks et Naskapis ne la pratiquent pas, ou très peu). Ainsi, la littérature amérindienne écrite de langue française jongle-t-elle avec ces différentes influences. Il convient donc de s'intéresser de plus près à l'importance de la tradition orale dans l'écriture des romanciers amérindiens en tentant de vérifier si cette littérature est bien marquée par les procédés relevant de l'oralité, telle que décrite par Jean Derive dans le *Vocabulaire des études francophones*²⁰⁹, au point de manifester une véritable portée idéologique s'inscrivant dans ce que Michel Beniamino définit, dans le même ouvrage, comme tenant de l'oraliture²¹⁰.

²⁰⁹ DERIVE Jean. « Oralité » dans BENIAMINO Michel, GAUVIN Lise (dir.). *Op. cit.*, p. 138-142

²¹⁰ BENIAMINO Michel. « Oraliture » dans *Ibid.*, p. 142-145

1 – Les marques de l’oralité dans l’écriture romanesque amérindienne

D’après Jean Derive, les écrivains provenant de sociétés de tradition orale ont une relation particulière au langage, puisque celui-ci est censé, pour eux, tenir d’une communication immédiate. Or, puisqu’ils ont choisi d’écrire, ils doivent en passer, pour donner une illusion d’oralité, par une retranscription d’autant plus nécessaire que l’oralité constitue un facteur identitaire important. Pour cet auteur, il existe deux principaux procédés de réinvention de l’oralité. Il s’agit en premier lieu d’une oralisation de la langue pratiquée tant par les personnages de l’œuvre que par le narrateur lui-même. Puis, dans une seconde perspective, il parle d’une mise en scène posant « un cadre fictif de l’énonciation avec un narrateur et un narrataire imaginaires conventionnellement mis en place par le pacte de lecture »²¹¹. Je vais donc tenter de montrer que les romans de mon corpus s’inscrivent bien dans le cadre d’une littérature qui s’attache particulièrement à donner une illusion d’oralité.

1.1 – Oralisation de la langue

Observons plus en détail ce que Jean Derive entend par un procédé d’oralisation de la langue : pour lui, outre ses applications dans la transcription du langage des personnages, l’oralisation de la langue consiste pour l’auteur à feindre

d’écrire comme si le narrateur parlait, choisissant, au moins par endroits, un lexique davantage connoté comme celui de l’oral que de l’écrit et surtout des formes syntaxiques et rhétoriques qu’on rencontre plus volontiers dans le français parlé : constructions par juxtaposition et coordination plutôt que par subordination ; séquences volontiers asyntaxiques (avec une prédilection pour l’extraction topique) ; importance accordée au présent de narration ; fréquence des ellipses [...] ; goût prononcé pour l’élision ; réalisations orthographiques des mots français au plus près de la prononciation locale. A cela s’ajoutent des figures rhétoriques comme les apostrophes, les anaphores, les interjections, les onomatopées, les questions rhétoriques.²¹²

De fait, un phénomène d’oralisation de la langue est d’abord visible dans la retranscription du parler des personnages. Ainsi, comme le souligne Hélène Destrempe dans un article intitulé « Plurilinguisme et stratégies identitaires dans la littérature autochtone d’expression française au Québec »²¹³, Anin s’exprime souvent grâce à des phrases courtes aux structures simples et

²¹¹ *Ibid.*, p. 140

²¹² *Ibid.*, p. 139

²¹³ DESTREMPES Hélène. « Plurilinguisme et stratégies identitaires dans la littérature autochtone d’expression française au Québec » dans DION Robert, LÜSEBRINK Hans-Jürgen, RIESZ Janos (dir.). *Ecrire en langue*

préfère la répétition de substantifs à l'usage de pronoms, notamment lorsqu'il s'adresse aux Vikings (SDB, 89-90). La répétition du nom du locuteur, qui parle alors de lui-même à la troisième personne, est systématique, chez certains protagonistes, dans *Le Bras coupé*. Si Ikwe est trop gênée pour s'exprimer en français autrement qu'en nommant les produits qu'elle veut acheter (BC, 29-30), deux personnages autochtones, à savoir Jos, le barman (BC, 49), et le Mendam (BC, 43), usent de ce procédé. Ceci permet évidemment de souligner l'aspect non-naturel de la pratique du français pour les Amérindiens évoluant dans des intrigues antérieures au XX^{ème} siècle. Dans *Rivière Mékiskan*, tous les personnages sans distinction s'expriment à l'aide de phrases simples, souvent averbales et en supprimant les marques de la négation. Par ailleurs, dans la plupart des cas, la tirade d'un personnage n'excède pas deux ou trois phrases, rarement complexes, sauf dans le cas de l'évocation de souvenirs. Le récit révèle alors l'usage de la juxtaposition et de la coordination, voire, dans le cadre de la parole rapportée, de quelques subordonnées :

— Ils se sont assis à la table. Moi, j'étais avec les enfants dans l'embrasure de la porte de la cuisine. Les petits s'agrippaient à moi. Ils avaient peur comme si des démons étaient entrés dans la cabane. Le policier parlait seulement anglais. Comme le prêtre connaissait toutes les langues, c'est lui qui traduisait. Il a dit : « Il vient chercher ton fils Isaac pour l'amener au pensionnat pour les Indiens. C'est la loi. Si tu refuses, il va te mettre en prison ! Prépare son bagage pour l'année. Dépêche-toi, le train va partir bientôt. » Agnès était terrorisée. Elle ne disait rien. Les deux hommes se sont parlé encore un peu en anglais, puis le policier est sorti. Le prêtre a demandé à voir Isaac. Ton père a couru se cacher en arrière. Le prêtre a averti Agnès qu'il fallait pas qu'Isaac se sauve parce que le policier allait se fâcher. (RM, 99-100)

Dans *Ourse bleue*, en revanche, les marques d'une oralisation exacerbée des protagonistes se cantonnent essentiellement à l'usage d'onomatopées (OB, 36) et à la mise en forme, dans la bouche du père de Victoria, d'une idiolectisation (sur laquelle nous reviendrons plus loin) qui ne se prive pas de jouer sur une retranscription quasiment phonétique du parler québécois propre à cet individu (OB, 106-108, 138-139).

Pour autant, s'il paraît désormais assez convenu que, dans un roman, l'auteur use de procédés pour « faire parler » ses personnages, ceci ne peut suffire à conclure sur le roman en question qu'il tient d'une volonté de s'inscrire dans une démarche, consciente ou non, menant à une écriture de l'oralité. De fait, c'est bien plutôt sur l'usage de la langue que fait le narrateur qui semble ici prévaloir pour Jean Derive. Dans les romans de notre corpus, deux

étrangère. Interférences de langues et de cultures dans le monde francophone. Québec : Nota Bene. 2002. p. 395-415

types de narration sont à distinguer : une narration hétérodiégétique pour ce qui concerne les deux premières parties de *La Saga des Béothuks*, *Le Bras coupé*, et *Rivière Mékiskan* (elle est même extradiégétique dans ces deux derniers cas, contrairement aux trois autres romans), homodiégétique pour la dernière partie de *La Saga*, *Ourse bleue* et *Kuessipan*²¹⁴. D'abord, sur le plan syntaxique, les deux premières parties de *La Saga des Béothuks* ne font pas la démonstration éclatante d'une volonté particulière d'oralisation de la langue en ce qui concerne l'expression de la narration, puisque de nombreuses phrases complexes sont à relever, ainsi que, sur le plan lexical, une quantité non négligeable de mots qui, lorsqu'ils ne sont pas eux-mêmes menacés de désuétude, sont employés dans un sens ou une tournure vieillie (« l'aïeul », « le *pourvoyeur* de nourriture », « le *faîte* d'une bande de terre rocheuse », « assujettir » une chose à une autre, etc.). De même, la narration, qui se fait aux temps du passé, et l'intrigue, qui se déroule sur un temps extrêmement long (environ neuf siècles), inscrivent l'œuvre de manière très explicite (le titre en lui-même est très clair) dans le registre épique, peu propice à l'oralisation si l'on s'en tient à une réception contemporaine de son aspect formel, c'est-à-dire un texte long, composé d'archaïsmes et de tournures volontairement opaques, et dont l'intrigue autant que le ton rappellent évidemment les épopées homériques. Pourtant, ce serait bien vite oublier que ces mêmes épopées grecques tiennent originellement d'une littérature de tradition orale, de la même façon que les sagas nordiques dont s'inspire le roman d'Assiniwi. En effet, s'il n'est pas question ici de versification, certains passages démontrent, notamment par l'art de la répétition, d'une réelle volonté de rapprochement avec l'oralité épique. Il peut ainsi s'agir d'épithètes accolés de manière récurrente au nom d'un héros (Anin devient de fait « le jeune initié » ou « l'initié »), mais également d'une forme d'idiolectisation démontrant (ce n'est bien sûr qu'une hypothèse qu'il s'agirait de faire vérifier par un ou une spécialiste en la matière) un effort de transcrire en français un rythme narratif oral, basé sur la répétition de certains mots ou groupe de mots, ou bien encore sur l'expression de sentences proverbiales, d'une langue autochtone :

Seule la vérité existe : le *mensonge* meurt de lui-même. Il se tue car il ronge son auteur. Celui qui fait ou propage le *mensonge* finit par se croire lui-même et il s'attrape dans ses propres *mensonges*. L'aïeul dit que le *mensonge* vient de celui qui n'a pas fait la différence entre son rêve et son

²¹⁴ Cette caractérisation unique du type de narration dans *Kuessipan* est bien sûr problématique puisque tous les tableaux du roman ne présentent pas explicitement une implication du ou des narrateurs, lequel ou lesquels sont par ailleurs difficile(s) à identifier en dehors des marques de la première personne et du féminin, mais, par souci de simplification, je considérerai, étant donné la proximité manifeste de la narratrice (lorsqu'elle est identifiable) avec l'auteure, que l'ensemble de l'œuvre est narrée par une narratrice-personnage de fait homodiégétique. Nous verrons plus loin que ce parti pris fait également sens compte tenu d'une possible mise en scène de l'énonciation dans ce récit.

désir. Entre son rêve et ses envies. Entre son rêve et sa capacité de le réaliser. (SDB, 13 ; je souligne la répétition)

Ainsi, les tournures archaïques, notamment parce qu'elles s'inscrivent dans un récit dont l'intrigue se situe dans un passé lointain, et les expressions que j'ai qualifiées de « volontairement opaques »²¹⁵, peuvent au contraire s'incarner dans la retranscription symbolique d'une forme antique du parler béothuk. Plus évidente, l'oralisation de la narration dans *Le Bras coupé* l'est notamment parce qu'elle est très différente selon le protagoniste sur lequel elle se focalise. En effet, il suffit de comparer les entrées en scène respective du Mendam et de Bert Côté²¹⁶. Si l'on s'en tient aux aspects stylistiques, sans se préoccuper de la valorisation du mode de vie de l'un par rapport à celui de l'autre, nous remarquerons que là où la narration est plutôt fidèle à ce qui peut être attendu d'un roman occidental typique, si tant est que le roman occidental typique existe et puisse être défini, du côté de l'ivrogne canadien-français, au contraire, la narration focalisée sur le Mendam est volontiers plus poétique, tant par son lexique de la spiritualité et du rêve (« douce torpeur », « rêve volontaire », « immensité des Esprits », « songer » ou encore « la nuit de son rêve ») que par la répétition anaphorique de « sans ouvrir les yeux » suivi d'un verbe de perception en début de chaque paragraphe et qui court sur près de deux pages (BC, 9-10). Cette différenciation, qui se vérifie aisément tout au long de l'œuvre, tend ainsi à inscrire ces deux réalités sur des plans diamétralement opposés, deux chronotopies bien distinctes, celle, comme irréaliste, intemporelle, orale, du conte (au sens d'histoire contée) ou de la légende (le Mendam n'est-il pas véritablement héroïque ?) d'une part, avec ses nombreuses répétitions dont la présence semble se justifier tant d'un point de vue esthétique qu'à des fins de mémorisation, et, d'autre part, celle, ancrée dans une temporalisation urgente de l'instant, ancrée dans la matérialité du réel à laquelle se heurte physiquement Bert, ancrée, enfin, dans la littérature écrite du roman. Pour autant, le Mendam lui-même, en tant que personnage de papier paradoxalement plus à l'aise dans une culture orale, doit également affronter cette dure réalité occidentale, et l'un des intérêts de cette œuvre réside justement dans la capacité de son auteur à confronter ces différents styles pour n'en faire plus qu'un, entre pénible inscription de l'action dans l'instant (ici, à nouveau au passé) et profond lien à l'immémorialité de la langue et des références imagées de l'autochtone :

²¹⁵ Je parle ici des unités de mesure du temps, qui permettent également de mesurer les distances (en soleils, lunes et saisons) ainsi que de l'expression « l'immensité des esprits » qui désigne, au début de l'œuvre, ce qui devient, par la suite, le ciel.

²¹⁶ Voir annexe n°2.

D'un coup de reins, il se mit sur ses pieds mais retomba aussitôt à la renverse. Il souleva alors une jambe, puis l'autre, pour s'assurer qu'elles étaient bien là, et tenta à nouveau de se lever. Ainsi affaibli, il se sentait comme le petit de l'original qui cherche à se tenir sur ses frêles pattes dès qu'il est né. Après quelques efforts, il y parvint et se dirigea vers l'ouverture du wig-whom. Il ouvrit le battant et fut aveuglé par la blancheur de la neige et la clarté éblouissante du soleil. Il eut un frisson, se retourna, cherchant des yeux un vêtement dont il aurait pu se couvrir. Comme il ne vit rien, il rabattit la toile de marine qui servait de battant à l'habitation et se laissa tomber sur sa couche, à nouveau épuisé. (BC, 65)

Par ailleurs, il faut également souligner la présence notable d'un certain nombre de questions rhétoriques dans ces deux œuvres de Bernard Assiniwi, qu'il s'agisse du futur chef béothuk Camtac s'interrogeant sur l'évolution des mœurs au sein d'une tradition (SDB, 199) ou du Mendam, en proie aux remords et à des questionnements existentiels (BC, 144-145). Peu évident dans *Rivière Mékiskan* et dans *Ourse bleue*, le recours à des procédés d'oralisation se cantonne, sur le plan stylistique, principalement à une narration au présent ainsi qu'à une préférence pour les phrases courtes voire averbales, délaissant la subordination au profit des autres types de phrases complexes, à l'emploi de quelques questions rhétoriques et exclamations, ou encore au je omniprésent de la narratrice de l'œuvre de Virginia Pésémapéo Bordeleau. Le roman de Naomi Fontaine, en revanche, présente quelques caractéristiques témoignant d'une volonté, consciente ou non, d'oralisation de l'écriture, malgré une intense littérarité faite, par endroits, d'accumulations de phrases complexes (KAT, 21). De fait, un certain nombre de tableaux prennent la forme d'une liste constituée uniquement de phrases averbales (KAT, 12, 20, par exemples), lesquelles sont largement employées dans l'entiereté de l'œuvre (KAT, 29), on dénombre plusieurs apostrophes (KAT, 32, 81) et questions rhétoriques (KAT, 59, 81) et le recours à la répétition, le plus souvent anaphorique (KAT, 65), est récurrent, avec, parfois des jeux de sonorités particulièrement audibles :

Celles qui sont isolées, celles qui rêvent d'être empruntées, celles qui se laissent aller, trop peu fréquentées. (KAT, 21)

1.2 – Mise en scène de l'énonciation

Pour autant, si ces éléments d'oralisation sont bel et bien observables, aucun des cinq romans du corpus ne présente toutes les caractéristiques de l'oralité, notamment concernant l'orthographe des mots, laquelle reste fidèle aux règles du français, les élisions (absentes) ou encore la systématisme de l'emploi du présent de narration. Cependant, outre l'oralisation de la langue comme procédé privilégié pour donner une illusion d'oralité, Jean Derive insiste également sur le procédé de mise en scène posant « un cadre fictif de l'énonciation avec un narrateur et un narrataire imaginaire conventionnellement mis en place dans le pacte de lecture » puisque, pour lui, « même lorsqu'il est implicite, le cadre énonciatif [des œuvres de l'oralité] renvoie très souvent à une communication orale »²¹⁷. De fait, les cinq romans du corpus s'inscrivent soit dans une mise en scène globale de l'énonciation, c'est-à-dire que l'œuvre au complet est pensée comme un message délivré par un ou plusieurs narrateurs à un ou plusieurs hypothétiques narrataires, soit dans une narration faisant ponctuellement un détour par les genres traditionnels de la littérature orale (contes, anecdotes, légendes, récits ancestraux, chansons, etc.) mettant alors en scène un orateur et un auditoire, lequel peut se résumer à une seule personne.

La première option est ainsi savamment exploitée par Bernard Assiniwi dans *La Saga des Béothuks*. En effet, l'auteur a su ménager un effet de mise en abyme qui n'est pas décelable d'emblée, et qui n'est révélée qu'en deux temps : alors que la première partie repose sur une narration extradiégétique (dont on pense ainsi que le narrateur est totalement détaché du récit²¹⁸), la deuxième s'ouvre sur un « vieil homme assis sur une roche » (SDB, 175) qui n'est autre que la mémoire vivante des Béothuks, ce qui signifie qu'il est le dépositaire de l'histoire et des traditions de son peuple, et que son rôle est de

raconter aux enfants Addaboutiks comment [Anin] avait surmonté des dangers jusqu'alors inconnus pour apprendre aux siens à préserver cette terre qui les nourrissait depuis plus longtemps que la mémoire. (SDB, 175)

Si la narration ne subit aucun changement d'un point de vue stylistique, on devine cependant que l'histoire d'Anin, développée précédemment, a pu être contée par cet homme ou l'un de ses prédécesseurs à un public de jeunes enfants autochtones, et que les péripéties qui suivent au cours de la deuxième partie s'intègrent dans cette « saga », cette histoire contée. Plus

²¹⁷ DERIVE Jean. *Op. cit.*, p. 139-140

²¹⁸ Les premiers indices d'une implication d'un personnage dans la narration sont cependant visibles dès SDB, 170-171 : « Au cours d'une période qui dura deux fois les doigts de *mes* deux mains, ses femmes lui donnèrent une nombreuse progéniture [...]. *Mon* père, Kabik le minutieux, prit deux femmes après la mort de *ma* mère, la jeune Boubishat, ainsi que sa mère. » (je souligne)

manifeste encore, l'irruption inattendue d'une narration homodiégétique à l'amorce de la troisième et dernière partie vient signaler la présence physique de la nouvelle « Wonaoktaé, la mémoire vivante du peuple des Béothuks », à savoir Demasduit, laquelle laissera après son enlèvement par des Anglais, cette responsabilité à Shanawditith, dernière survivante de son peuple. Cette focalisation de plus en plus centrée de la narration permet ainsi à l'auteur, non seulement de symboliser le rétrécissement de l'effectif béothuk, mais également d'inscrire progressivement le récit dans l'instantanéité, comme si, pages après pages, la distance entre celui qui écrit et celui qui lit s'amenuisait, jusqu'à matérialiser presque physiquement le message délivré de l'un à l'autre, notamment par l'accentuation de l'italique, la communication de l'un à l'autre étant alors rendue directe par l'entremise de ce dernier billet, faisant suite au décès de Shanawditith :

Le 6 juin 1829, Shanawditith mourut de tuberculose à l'hôpital de Saint John's, Terre-Neuve. Elle fut inhumée au South Side Cemetery, après une brève cérémonie religieuse à la cathédrale Saint John's, à laquelle personne n'assista. Certains disent encore qu'elle est morte d'amour, morte pour son peuple et pour William Epp Cormack. (SDB, 407)

Kuessipan, en revanche, énonce d'emblée la mise en place d'un cadre énonciatif par le pacte de lecture évoqué par Jean Derive :

J'ai inventé des vies. L'homme au tambour ne m'a jamais parlé de lui. J'ai tissé d'après ses mains usées, d'après son dos courbé. Il marmonnait une langue vieille, éloignée. J'ai prétendu tout connaître de lui. L'homme que j'ai inventé, je l'aimais. Et ces autres vies, je les ai embellies. [...] J'ai mal et je n'ai encore rien dit. Je n'ai parlé de personne. Je n'ose pas. (KAT, 9)

Par l'emploi de verbes de paroles (parler, dire, prétendre) plutôt que d'écriture, la narratrice ne se pose pas en écrivain, au contraire, puisqu'elle promet implicitement de raconter, de dire, comme s'il s'agissait d'une entrevue réalisée pour un documentaire, comme s'il s'agissait de présenter à un étranger les lieux où elle a grandi et vécu, à savoir la réserve innue de Uashat. Si on l'interprète de cette manière, toute l'œuvre prend la forme d'une visite guidée (« J'aimerais que vous la connaissiez, la fille au ventre rond », KAT, 11, ou bien le tableau p. 35-39 qui procède à une visite méticuleuse et qui s'achève par « L'océan, d'où tu es venu », KAT, 39). En outre, l'œuvre peut également s'interpréter comme une adresse (déjà évoquée par le titre *Kuessipan. A toi*), qu'il s'agisse d'un hommage aux ancêtres (« Toi, Anikashan », KAT, 81), d'un héritage laissé aux générations futures (le dernier tableau, adressé à « *Nikuss* », le bébé, prend ici tout son sens, KAT, 111), ou bien plutôt d'une passation de la mémoire transmise, à la manière des mémoires vivantes béothukes, des ancêtres vers les

générations futures (de quelque communauté que ce soit), par l'intermédiaire de la narratrice qui se souvient par bribes (par tableaux) de son quotidien dans la réserve.

Si dans *Le Bras coupé*, il semble difficile de mettre en évidence la mise en place d'un cadre énonciatif, même ponctuelle, en dehors du passage dans lequel Bert Côté évoque son passé et son amitié pour les Algonquins à Ti-Trou (BC, 22-26), des références à des formes littéraires orales sont tout de même identifiables : de manière évidente avec le rappel régulier de l'« Air des Retrouvailles », la chanson fredonnée par Ikwe, ou plus implicite avec les effets de conte de veillée imprimés par les répétitions anaphoriques, proches de la ritournelle, du style de la narration propre aux passages focalisés sur le Mendam. *Rivière Mékiskan*, mais surtout *Ourse bleue*, font en revanche la part belle à plusieurs types de récits propres à la littérature orale. D'abord, il s'agit de l'évocation de souvenirs, douloureux pour Lucy, qu'elle raconte à Alice. L'épisode du départ d'Isaac pour le pensionnat (RM, 98-102) fait ainsi l'objet d'une véritable mise en scène, tant sur le plan narratif que par les déplacements de la conteuse, qui peut ainsi associer les lieux aux événements qui rythment ses réminiscences :

Lucy quitte subitement la pièce, passe par la cuisine, dépose son panier de couture et sort dehors. Alice l'accompagne.

A l'extérieur, dans la quiétude apparente de l'après-midi, Lucy s'arrête sur la butte qui surplombe le chemin de terre [...].

— Damien était accoté sur son taxi. Il fumait. Il nous connaissait bien mais, ce jour-là, il faisait comme s'il nous avait jamais vus. (RM, 100)

Beaucoup de souvenirs sont également évoqués par Victoria, mais, dans *Ourse bleue*, une plus grande variété dans les types de récits oraux peut être relevée. En effet, l'œuvre s'ouvre sur la narration d'un rêve (OB, 11-12) puis le lecteur assiste à la mise en place d'un cadre énonciatif ponctuel dans lequel la mère de la narratrice raconte une anecdote, « la fois où Koukoume Louisa a trop mangé de bleuets », à ses enfants (OB, 19-22), de la même façon que, plus loin, c'est le père de Victoria qui procède à l'évocation de la mort de son ami Savoie lors de la Seconde guerre mondiale (OB, 138-139). En outre, si Koukoume Ka Wapka Oot a bien du mal à apprendre l'art des « palabres » à ses petits-enfants, dont l'un d'entre eux, Makwâ, participe, une fois adulte à « un club de menteurs » dans lequel il s'agit donc d'inventer les plus beaux mensonges (OB, 148), celle-ci sait cependant parfaitement raconter des histoires :

Douée d'un incroyable talent de conteuse, avec le ton idéal les pauses dramatiques, les bruits appropriés, sa voix nous entraînait dans son sillage jusqu'au crépuscule [...]. Parfois, elle racontait fait réel devenu fable, comme l'histoire de cet homme qui, en temps de famine, tua et mangea toute sa famille. (OB, 31-32)

C'est d'ailleurs par cette grand-mère que Victoria entend pour la première fois parler de la disparition du grand-oncle George (OB, 33-36). Il y a donc bien, dans cette œuvre en particulier, mais également de manière générale dans les quatre autres romans, un certain nombre de références « faites à la culture et à la littérature orales localement traditionnelles »²¹⁹, pour reprendre les mots de Jean Derive. Enfin, les nombreux souvenirs relatés par Victoria s'intègrent également à cette littérature orale réinvestie dans la littérature écrite, à nouveau mise en abyme par la fonction sociale de la narratrice : celle-ci, écrivaine, ne se contente pas de conter à la première personne ses souvenirs et sa quête, elle les met également en mot au sein de ses œuvres, dont le futur recueil de poème qu'elle évoque à la Pointe-aux-Vents (OB, 147). Au regard de ces œuvres romanesques, le point de départ de la littérature amérindienne, ici essentiellement tournée vers la transmission d'un héritage mémoriel, semble ainsi s'appuyer sur une forte tradition orale. Pour autant, ce n'est non plus seulement par l'oral mais également par l'écrit que se développe désormais l'imaginaire autochtone. De fait, on assiste donc bien à une forme d'hybridation culturelle naissant de la rencontre entre une tradition orale et une pratique acquise de l'écriture par le biais d'une langue dominante, le français, qui n'est pas nécessairement la langue maternelle ou ancestrale de celui ou celle qui écrit.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 140

2 – Vers une oraliture amérindienne ?

Dans cette courte section, qui prend volontairement la forme d'une piste de réflexion, il ne s'agira pas de répondre de manière tranchée à la question qu'en pose le titre. En effet, un travail de recherche pourrait être entièrement consacré à l'interrogation que je soulève ici à la suite de Michel Beniamino²²⁰ : le concept d'oraliture peut-il être étendu à d'autres aires géographiques francophones que les Antilles, et en particulier à la littérature amérindienne du Québec ? De fait, si l'oraliture visait initialement à englober les différents genres des littératures orales, elle engage désormais à

repenser la relation entre littérature et oralité dans les conditions socio-symboliques des sociétés nées de l'esclavage [notamment dans les Caraïbes] du fait de la manière dont s'est spécifiquement posée la question de la relation entre domination et consentement dans le cadre d'une littérature dominée. Il s'agit donc avec ce concept, de pouvoir analyser comment une production littéraire dominée peut « désobéir » aux codes de la fiction et s'écrire dans ses « marges », comment le texte peut tenter de concilier « ce qu'il y a de régi dans la littérature et ce qu'il y a de foisonnant et d'irrépressible dans l' 'oraliture' ». ²²¹

En clair, si le concept d'oraliture est marqué par le rapport à la mémoire de l'esclavage pour ce qui concerne la littérature d'une société donnée (à savoir celle des Antilles), il est cependant légitime d'en envisager la possible application partout où une littérature émerge dans un contexte où un rapport de domination est engagé entre des communautés historiquement distinctes l'une de l'autre, mais où le dominé consent à s'exprimer (au moins dans la littérature) dans la langue du dominant. J'ai montré plus haut que les romans amérindiens de mon corpus ont une tendance marquée pour l'exploitation des procédés caractéristiques d'une écriture de l'oralité, tout en insérant au sein de leur récit, quand celui-ci n'en a pas intégralement la forme, des références à divers genres de l'oraliture. Pour autant, le choix d'écrire dans la langue dominante, s'il est en partie motivé par les difficultés de standardisation régissant la transcription des langues autochtones (les différences orthographiques de la transcription du cri entre *Rivière Mékiskan* et *Ourse bleue* en donnent plusieurs exemples), le manque d'institutions littéraires ou encore de locuteurs²²², tient aussi

²²⁰ BENIAMINO Michel. *Op. cit.*, p. 145

²²¹ *Ibid.*, p. 142, citant GLISSANT Edouard. *Op. cit.*, p. 78

²²² La question du choix de la langue d'écriture chez les écrivains amérindiens du Québec est notamment traitée dans GATTI Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Op. cit.*, p. 111-118 : « Publier dans sa langue maternelle, c'est se condamner à rejoindre un lectorat très restreint parce que les usagers ne sont pas nombreux et que les Amérindiens lisent peu, en français comme dans leur langue maternelle. Certes, les programmes actuels d'immersion linguistique dans les écoles amérindiennes favorisent l'utilisation de l'écrit ; cependant, demeure un

d'une volonté de s'adresser au monde que revendique l'oraliture dans le cadre des littératures des Caraïbes :

L'oraliture se situe donc spécifiquement au cœur de la problématique d'une écriture (d'une littérature) qui pose la question des langues [...] mais aussi du public : le choix de l'écriture en langue locale fait apparaître l'absence d'interlocuteurs indigènes compétents partageant avec l'auteur un code (littéraire) en gestation qu'ils seraient à même de déchiffrer.

Le discours en français est donc le seul qui puisse atteindre tous les publics possibles : d'abord les groupes francophones de l'espace créole, puis les groupes éparpillés à travers le monde, c'est-à-dire la « Civilisation de l'Universel » de Césaire et Senghor [...], la « Relation » de Glissant.²²³

Pour ce faire, nos auteurs, outre le fait qu'ils écrivent donc en français, ne font alors pas l'économie de descriptions purement ethnographiques (construction d'un mamatik et d'un tapatook, SDB 92-93 ; mets traditionnel, OB, 32 ; rituel spirituel, RM, 114-118 ; vie du trappeur et confection d'objets artisanaux, BC, 71 ; chasse au caribou, KAT, 95-96) ou d'une « spectacularisation de l'hétéroglossie »²²⁴ :

Il y a deux sortes de saumons : l'*utshashumek*^u qui a rejoint la mer et qui remonte vigoureusement la rivière, il est gros et son goût ne peut trahir le salé des hautes vagues, et le *pipunamu* qui n'a jamais quitté l'eau douce. (KAT, 88)

Chaque jour, le *Niganadjimowinini* sortait relever les pièges tendus la veille et revenait avec le gibier nécessaire à la subsistance des *Amik-Ininis* et des *animosh*. Le soir, près du feu central du *wig-whom*, le Bras Coupé aidait le vieil homme à écorcher les bêtes capturées. (BC, 71 ; je souligne)

Néanmoins, si le multilinguisme (le français et les langues autochtones côtoient également, bien que ponctuellement, des québécoisismes et l'anglais), les « identités multiples » ou encore « l'enracinement oral » (lesquels permettent par ailleurs d'ancrer la littérature antillaise dans l'oraliture²²⁵) sont bel et bien des éléments au cœur de l'écriture romanesque amérindienne telle qu'elle s'illustre au sein des romans de notre corpus, il est cependant difficile d'observer de manière évidente une résistance à « la langue même d'expression, résistance qui donne[rait] une voix à la “contre culture” des dominés »²²⁶. Ainsi, bien qu'il semble possible d'envisager une pertinence à l'application du concept d'oraliture dans le cadre des études de la littérature amérindienne d'expression francophone, la question d'une oraliture spécifiquement amérindienne, qu'il s'agirait alors de définir, reste en suspens.

problème de standardisation qui n'arrive pas à faire consensus au sein des différentes nations du Québec. » (p. 111)

²²³ BENIAMINO Michel. *Op. cit.*, p. 143-144

²²⁴ *Ibid.*, p. 144

²²⁵ *Ibid.*, p. 143

²²⁶ *Ibid.*

Chapitre II – Les apories du discours identitaire

Là où le roman amérindien – l’expression même ne tient-elle d’ailleurs pas de l’oxymore ? – s’affirme, de par sa seule existence, comme une rencontre entre des cultures diamétralement opposées, son propos est-il également tourné vers un tel échange, une telle volonté d’interpénétration, ou bien est-il seulement le lieu d’une affirmation, d’une revendication identitaire passant par la description de soi ? D’abord, il serait tentant de ne voir dans les œuvres de Bernard Assiniwi qu’une mise en scène manichéenne de la supériorité tant physique que morale ou culturelle des autochtones sur les Blancs. Mais ne s’agit-il que de cela ? N’est-il pas possible de tirer d’autres enseignements des devenir respectifs du peuple béothuk et du Bras Coupé ?

D’autre part, si les trois autres romans, écrits au XXI^{ème} siècle, tentent de valoriser et de rendre compte de la vitalité des cultures amérindiennes contemporaines, par la peinture réaliste du quotidien d’une réserve innue dans le cas de *Kuessipan*, ou bien par le retour sur la trace des origines pour ce qui est de *Rivière Mékiskan* et d’*Ourse bleue*, ils ne manquent pourtant pas de rappeler l’existence de ponts entre les allochtones et les premiers habitants. Ces communautés, partageant un même territoire, ne sont-elles pas profondément liées et interdépendantes ? Bien qu’il soit évidemment question de rendre visibles les peuples minoritaires de l’espace québécois aux yeux de la société dominante, nous verrons donc que tous ces romans visent également autre chose que de la simple reconnaissance, et tentent, par l’éloge du métissage et le rappel d’une nécessaire communication, de dessiner la promesse d’un avenir commun, sans que l’un ou l’autre n’ait à renier ce qui fait sa singularité dans la mosaïque des peuples du monde.

1 – La mort inéluctable de l'Amérindien originel chez Bernard Assiniwi

Alors que les Béothuks s'éteignent avec leur dernière représentante, le Mendam meurt sans que sa vengeance l'ait véritablement soulagé, ni qu'elle ait réhabilité la cause algonquine aux yeux des autres habitants du village. Sous la plume de l'auteur de la pièce de théâtre intitulée *Il n'y a plus d'Indiens* (1983), ces deux échecs à faire survivre des identités ataviques d'Amérindiens authentiques, bien qu'ils mettent en avant la fierté de la lutte érigée en devoir de résistance, soulignent à la fois l'impossibilité pour tout peuple ou individu à rester imperméable aux influences imposées par le monde extérieur, et le dilemme cornélien qui s'impose alors : est-il préférable de mourir en restant fidèle à soi-même ou faut-il faire survivre ce que l'on est au risque d'altérer la pureté de son identité ?

1.1 – L'impossible pureté autochtone face à l'irruption du monde occidental

La Saga des Béothuks, comme *Le Bras coupé*, s'ouvre sur l'évocation d'un monde autochtone où l'homme vit dans la sérénité de son adéquation avec la nature qui l'entourne. Bien sûr, Anin doit lutter contre le courant pour survivre et diriger son tapatook (SDB, 9), et le Mendam ne peut se contenter de se complaire dans la quiétude de ses rêves matinaux s'il veut pouvoir nourrir sa famille (BC, 9-10). Pour autant, dans un cas comme dans l'autre, ces deux Amérindiens exemplaires n'ont pas la moindre incertitude sur ce qu'ils sont, ni sur la manière dont ils ont à se comporter pour évoluer dans leur environnement, en dépit des difficultés et des dangers qui peuvent se présenter à eux. Le doute n'est tout simplement pas une option, ils savent ce qu'ils doivent faire et à quel moment :

Il corrigea sa trajectoire en tournant légèrement et continua le long de la falaise lorsqu'une seconde bourrasque, plus forte que la première, l'emporta à nouveau vers la crique. Une lame de fond souleva le tapatook et le projeta par le travers à l'intérieur de la crique. D'instinct, Anin s'était étendu de tout son long au fond de l'embarcation, limitant les risques de chavirer. (SDB, 9)

Le bruit d'une branche brisée lui fit ouvrir les yeux pour la première fois ce matin-là [...].

A une centaine de pas, un magnifique chevreuil s'était arrêté. Il semblait indécis sur le sentier à prendre pour fuir ces chiens qu'il craignait beaucoup plus que lui, cet Anish-Nah-Be encore étendu sur la couche de branches de sapin, sous l'abri construit la veille et à demi enfoui sous la neige.

L'indécision de la bête permit au chasseur de compléter la charge de la traîne tirée par ses six chiens. (BC, 10-11)

De fait, ces héros ataviques ont bel et bien toutes les qualités de l'Amérindien originel, pur de toute influence extérieure : ils connaissent à la perfection leur environnement et ses multiples ressources, sont fidèles aux valeurs que leur ont enseigné leurs pères (prépondérance du lien à la famille et à la communauté, importance des rêves et des esprits, respect des animaux, valeur de la parole donnée, etc.) et refusent, dans un premier temps, d'intégrer des éléments d'autres cultures qui ne se plieraient pas à une forme de pureté du mode de vie autochtone (par exemple, Anin refuse d'entendre les étrangers qu'il recueille parler une autre langue que la langue des Addaboutiks, SDB, 89). Pourtant, très vite, l'inexorable altération née de la rencontre entre deux cultures modifie les identités des uns et des autres : la nouveauté d'un outil telle que la hache de Della s'avère très profitable au petit groupe constitué d'Anin, Woasut et de leurs compagnons européens (SDB, 93), tandis que ces derniers savourent la simplicité de la vie de ce côté de l'Atlantique (SDB, 125). De même, malgré sa gêne face au marchand écossais, Ikwe prend un certain plaisir à faire ses emplettes comme une occidentale (BC, 30). Encore, la mémoire vivante béothuke du début du roman tient à transmettre aux générations futures l'attrait des échanges avec des ressortissants d'autres cultures (SDB, 176), bien qu'il tienne tout autant à les mettre en garde :

Les jeunes prétendent que nous devrions tolérer les étrangers. Que nous apprendrions plus vite et mieux ce qu'est le monde que nous ne connaissons pas... Pourtant, chaque fois que des étrangers sont venus, ils ont tué, torturé et saccagé, sans respect pour les Béothuks ! (SDB 176)

En effet, peu après, le chef béothuk A-Enamin est enlevé par le navigateur John Cabot (SDB, 181-182). A partir de ce jour, les Béothuks décident alors de « ne faire confiance à personne, surtout pas aux gens qui ont le sourire trop facile » (SDB, 183) afin de préserver le sort de leur peuple. De son côté, le Mendam a pleinement conscience de ne déjà plus vivre comme ses ancêtres. De fait, il dépend en partie des Blancs et de leur système économique pour vivre décemment :

L'Amik-Inini songeait qu'il faudrait d'autres pièges de métal apportés par les coupeurs de bois s'il voulait rapporter beaucoup de fourrures. Déjà, il ne pensait plus en fonction de ses propres besoins, mais à la façon dont on lui avait dit et redit qu'il devait penser. « Il lui fallait beaucoup de fourrures afin d'obtenir nourriture et vêtements pour ses deux enfants ». (BC, 39)

S'il ne refuse pas absolument de traiter avec les allochtones de Maniwaki, puisqu'au contraire il ne peut que se résigner au fait que « les temps changent et ne sont jamais plus les mêmes » (BC, 40) en achetant divers articles au magasin général de Jos Parent, le Mendam ne cède ni à la tentation de l'alcool ni à celle de se fixer définitivement dans la réserve de la Pointe-aux-

Algonquins en cherchant du travail au village. En composant ainsi avec les contraintes de la domination euro-canadienne et ses aspirations de trappeur algonquin, le Bras coupé parvient donc à trouver un équilibre, jusqu'à ce qu'il soit finalement rattrapé par ce système monétaire injuste qu'il ne comprend pas : en faisant ses emplettes chez MacIntosh, Ikwe a contracté une dette envers le marchand malhonnête, lequel entend bien être remboursé (BC, 43).

Le rapport de force déséquilibré qui s'engage alors, et qui s'incarne pleinement dans la mutilation du Mendam, pousse ce dernier à adopter une attitude similaire à celle des Béothuks décidant de systématiquement repousser les étrangers. De fait, en donnant sa parole sur la mise en place de sa future vengeance, il fait acte de résistance de l'autochtone face à la domination (ou l'invasion dans le cas des Béothuks) des « étrangers ». Ainsi, alors que son mode de vie portait la trace de la rencontre entre ces deux civilisations, le Mendam décide de refluer vers son atavisme originel en se retirant dans le bois pour mener à bien son plan meurtrier. De même, alors que la lignée des Hommes-Rouges portait la trace d'un métissage, ceux-ci décident également de se couper de l'extérieur (à de rares exceptions) afin de se préserver, sans arriver toutefois à maintenir leur pureté originelle, puisqu'ils sont sans cesse contraints à faire évoluer la tradition, qu'ils utilisent de plus en plus d'objets (voiles, hameçons, fusils) dérobés ou échangés et qu'ils finissent par devoir quitter les côtes pour vivre à l'intérieur de l'île. Bras Coupé paraît alors certes « plus indien » que les Amik-Ininis de la réserve, les Béothuks plus authentiques que ces Micmacs et ces Innus constituant la communauté des Sang-Mêlé en si bons termes avec les Anglais (SDB, 283), mais leurs destinées respectives rendent cependant compte de l'échec de leur prise de position, notamment en ce que celle-ci les oblige à vivre en réaction aux mouvements de l'Autre. Des échecs d'autant plus tragiques qu'ils sont parsemés de doutes et de tentatives de conciliation avortées.

1.2 – Le destin amérindien : s'adapter ou mourir ?

Une lecture du *Bras coupé* et de *La Saga des Béothuks* peut consister à voir dans le Mendam et les Béothuks l'exemple des choix qui s'imposent aux communautés autochtones. La première possibilité est la lutte pour sauvegarder coûte que coûte la pureté d'une identité atavique, qu'elle soit réelle ou fantasmée. Il s'agit bien là de l'attitude pour laquelle optent un certains nombres de chefs béothuks désireux de pouvoir « conserver [leur] pays pour [eux]-mêmes » (SDB, 166), d'Anin à Shéashit (qui mène l'expédition ratée contre les Anglais conjointement avec les Innus) en passant par Iwish, et jusqu'à Nonosabasut lorsque celui-ci décide d'incendier les maisons de Saint John's. C'est également celle du Mendam, tout aussi révolté par sa propre mutilation que par les bouleversements engendrés par la vie occidentale. Le choix du conflit, s'il repose sur des justifications pour le moins légitimes (les multiples exactions et la dépossession pour les Béothuks, la mutilation pour le Mendam), ne se fait pas, dans un cas comme dans l'autre, sans un certain nombre de doutes, de remises en question, et de tentatives de conciliation ratées. C'est notamment manifeste dans *La Saga des Béothuks*, puisqu'à plusieurs reprises, les Hommes-Rouges ont ou tentent d'avoir des contacts pacifiques avec des étrangers (SDB, 214, 254, 255-256, 310-311, 321-325). Cependant, s'il arrive que ces rencontres avortent à cause de la cruauté des uns ou du ressentiment des autres, il s'agit surtout de quiproquos et d'ignorance partagée, aux dires mêmes d'un vieux béothuk :

« Les deux parties sont à blâmer, disait le vieil homme. Les mémoires vivantes attisent la haine des Anglais en racontant combien ils ont été traîtres et fourbes. Et de leur côté, les Anglais n'ont jamais essayé véritablement de nous connaître. (SDB, 278)

De fait, si le rôle de mémoire vivante peut être associé à celui de l'écrivain, il pourrait être reproché à Bernard Assinwi d'avoir à nouveau attisé la haine des Anglais, et plus largement des Blancs, avec son récit retraçant l'histoire du génocide des Béothuks. Pourtant, bien que l'œuvre prenne le parti de se placer du point de vue amérindien, pour Maurizio Gatti il ne s'agit pas d'opposer un manichéisme pro-autochtone au manichéisme européenocentré :

La Saga des Béothuks (1996) de Bernard Assiniwi n'est pas une apologie nostalgique de la pureté et de la perfection des traditions ancestrales. Assiniwi savait que cette attitude n'aurait pas aidé le lecteur à enrichir sa connaissance de ce peuple aujourd'hui disparu [...]. Les Béothuks qu'il met en scène ne sont pas des anges sans fautes ni des modèles de pureté originelle. Ce sont simplement des humains semblables aux autres habitants de cette planète, avec leurs défaillances et leurs réussites, leurs amours et leurs haines, leurs entêtements et leurs folies.²²⁷

²²⁷ GATTI Maurizio. *Op. cit.*, p. 91

En guise de témoignage démontrant le type de folies dont peuvent être capables les Béothuks d'Assiniwi, outre l'expédition incendiaire de Nonosabasut et ses compagnons, citons seulement celle du meurtre de Sir Scott par le vieux Hadalaet, aussitôt réprouvé par la communauté des Hommes-Rouges (SDB, 279-280).

De la même façon, les doutes éprouvés par le Mendam quant à la morale de ses actes de vengeance (BC, 144-145) semblent jouer le même rôle de remise en question que les propos tenus par le Shanung Jos Silvester à l'un des tous derniers Béothuks survivants, Mamjaesdoo :

« Nous sommes bien différents de vous. Nous n'avons jamais manifesté d'animosité envers eux. Nous ne les aimons pas nécessairement, mais nous n'avons pas le choix, ils sont beaucoup plus nombreux que nous. Alors, nous leur faisons des sourires et leur faisons croire que nous pensons comme eux. Ils nous engagent de temps à autres comme guides et achètent nos fourrures. Nous étions amis des Français autrefois. Les Anglais ont battu les Français, alors nous devons jouer le jeu ou faire comme vous, mourir. » (SDB, 391)

Ainsi, une autre voie serait possible pour faire survivre, si ce n'est un mode de vie, au moins une tradition, une culture en situation de minorité : s'adapter à cette nouvelle situation et se servir au mieux du système qui est dès lors imposé. Le même constat est partagé par le Mendam lui-même :

Il comprit que ses propres enfants seraient montrés du doigt par ceux qui auront jugé sa race par ses actions personnelles. Il serait longtemps difficile à ses descendants d'obtenir justice de la part de la désormais majorité non sauvage de la population.

[...] Depuis la blessure de son bras, il avait négligé son devoir le plus fondamental de père pour se consacrer entièrement à cette vengeance dont l'envie lui faisait déjà défaut. A cause des événements, il ne pourrait jamais plus vivre avec ses deux fils en leur enseignant ce qu'il avait lui-même appris de son père et de son grand-père. Sa vie était devenue inutile à sa famille et à sa communauté car elle perdait tout sens en dehors de la vengeance. (BC, 122-123)

Pour les Béothuks, outre la survivance de leur mémoire par l'entremise du roman, la seule voie de salut réside peut-être ironiquement dans l'attitude et le chemin pris par Ge-oun, « la mâchoire ». En effet, son exemple est porteur d'un espoir que ne semble pas pouvoir entrevoir la dernière béothuke Shanawditith : ayant rejoint la communauté des Sang-Mêlé, il peut perpétuer une partie de son héritage grâce à sa descendance potentielle, et faire vivre sa culture, au moins sous la forme d'une trace au sens glissantien du terme, c'est-à-dire en se faisant le véhicule de son identité propre et résultant à la fois d'un héritage ancestral, d'une

éducation et de l'expérience donnant naissance chaque fois à des mosaïques nouvelles²²⁸, puisqu'il peut, par exemple, se permettre de chanter en béothuk alors qu'il est attablé avec des Anglais qui le prennent pour un Micmac (SDB, 403).

²²⁸ GLISSANT Edouard. *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*. Paris : Gallimard. 1997. p. 19

2 – Amérindiens et Québécois, un destin commun : rhizome et Relation comme seule identité viable chez Virginia Pésémapéo-Bordeleau, Naomi Fontaine et Lucie Lachapelle

Si le stéréotype de l'Amérindien originel semble avoir fait son temps, dans les littératures occidentales comme dans la littérature amérindienne, que reste-t-il à revendiquer pour les auteurs autochtones, quelle identité singulière mettre en avant, quel avenir imaginent-ils pour leur culture, leur voix propre, et comment envisagent-ils cet avenir à partager, tout comme les espaces territoriaux, avec les Québécois, quelles qu'en soient les origines ?

D'abord, là où Bernard Assiniwi semblait mettre en avant des identités amérindiennes monolithiques, puisant dans des racines uniques (le Béothuk, l'Algonquin) dont l'avenir en tant qu'atavismes inaltérables paraissait pour le moins compromis, Virginia Pésémapéo-Bordeleau, Lucie Lachapelle et, dans une moindre mesure, Naomi Fontaine, abordent largement la question du métissage, comme en témoigne les ascendances des deux héroïnes d'*Ourse bleue* et de *Rivière Mékiskan*. Il s'agira donc de voir quel traitement ces auteures réservent à la figure métisse, et dans quelle mesure celle-ci peut mieux correspondre à la complexification des identités telle qu'elle peut être vécue, non seulement par les Amérindiens, mais, plus largement, par l'ensemble de la société du Québec.

Par ailleurs, puisqu'il n'est plus question depuis longtemps de vouloir faire partir les allochtones, à l'instar de ce que désirent un certain nombre de personnages de *La Saga des Béothuks*, il apparaît indispensable de s'interroger sur le point de vue des auteurs amérindiens quant à l'idée d'un avenir commun avec les Québécois : l'enjeu est d'importance car il pose la question de la construction de cet avenir, et donc de la collaboration entre des communautés qui souvent s'ignorent et se méconnaissent, comme en témoigne la vivacité de certains préjugés contemporains à l'égard des autochtones²²⁹. En d'autres termes, comment les auteurs de notre corpus entendent-ils, à la suite d'Edouard Glissant²³⁰, faire du Chaos-Monde, né à la fois de l'affrontement des sociétés ataviques et de la mondialisation induite par ces querelles, un Tout-Monde dont chacun peut accepter la diversité et y trouver sa place, à travers la Relation, en se constituant une identité individuelle et rhizome ?

²²⁹ Voir LAFLECHE Guy. *Op. cit.*, p. 174-175 (déjà cité p. 52-53 de ce présent mémoire).

²³⁰ GLISSANT Edouard. *Op. cit.*

2.1 – Une société rhizome

Pour Edouard Glissant, dans son *Traité du Tout-Monde*, nous vivrions dans ce qu'il appelle un Chaos-Monde, c'est-à-dire dans un monde qui serait tout le temps, partout et simultanément en contact avec toutes les parties de lui-même (c'est la mondialisation) et qui de fait mettrait aux prises les différentes communautés et cultures dans un maelström angoissant constitué d'un flot d'informations continu (« le cri du monde ») dont on tenterait constamment de se détourner pour ne pas se laisser avaler. Or, dans ce chaos, il devient difficile, voire intenable, de camper sur une définition de soi qui se baserait seulement sur une racine unique : pour s'extraire de la concurrence imposée par la mondialisation aux différentes communautés et cultures (qui risquent l'effacement au profit d'une forme de standardisation globalisée), Edouard Glissant propose donc l'idée d'une « identité-rhizome » qui suppose donc une identité composite, multiforme et émancipée de l'uniformisation et du parcellement²³¹. Ainsi, afin de mettre fin à des conflits identitaires, aussi bien au sein d'une société donnée qu'à l'intérieur d'un même individu, il s'agirait d'accepter la diversité des identités en présence. C'est donc tout le propos des quêtes respectives d'Alice et de Victoria, métisses, et qui ont des rapports contrastés avec leurs différentes identités.

D'abord, Alice, qui n'a ni le type physique amérindien ni la moindre connaissance des coutumes et des traditions des ancêtres de son père, est déchirée entre le rejet total de sa part amérindienne et une certaine empathie qui persiste à l'endroit des autochtones :

Pour Alice, avoir des racines amérindiennes signifie avoir honte et avoir peur. Et elle porte un fardeau : son propre père a incarné tout ce que les autres pensent des Amérindiens.

[...] Pourtant, étrangement, Alice a parfois le goût de cracher à la face de ceux qui se permettent de faire des commentaires désobligeants sur les Amérindiens. C'est comme si elle seule avait le droit de les détester et de les mépriser. (RM, 22)

Au contraire, bien qu'elle ne soit pas suffisamment typée pour que l'on reconnaisse au premier coup d'œil ses racines autochtones, Victoria revendique clairement sa part amérindienne (« mes origines cries », OB, 14) et ne rate aucune occasion pour parler sa langue natale (OB, 24). Pour autant, tout comme Alice, Victoria est tiraillée entre les deux cultures de ses deux parents et son voyage, tant sur le plan géographique que sur le plan spirituel, ne pourra porter ses fruits que lorsqu'elle aura réussi à suivre les conseils de Mistenapéo :

²³¹ *Ibid.*, p. 21-22

« Ma fille, le chemin vers ta réalité, celle que tu as entrevue ce matin, ce chemin sera difficile. Tu as déjà beaucoup souffert, apprends à accueillir cette souffrance. Libère-toi d'elle ; ce faisant, elle te rendra plus forte. Tu portes en toi ta famille, mais aussi deux peuples : le rouge et le blanc. Quoi que tu en penses, ton côté blanc est aussi dévasté que ton côté rouge. Tu dois guérir ces deux parties de toi-même et les réunir. En opposition, elles t'affaiblissent. Unies, tu seras comme le roc face à toutes les tempêtes. » (OB, 102)

Si ces quêtes intimes ne se font pas sans difficultés, différents personnages de ces œuvres semblant avoir bien du mal à trouver leur place dans un contexte qui oppose sans cesse le devoir d'être fidèle aux traditions de ses ancêtres et l'impossibilité de se rendre imperméable à l'influence et aux exigences de la société dominante²³², une étude attentive des trois romans démontre pourtant que la question de l'identité rhizome est bien plus prégnante qu'ils ne le laissent supposer au départ. En effet, de nombreux protagonistes se révèlent être issus d'unions ou de cultures mixtes, bien qu'ils se présentent parfois uniquement comme Amérindiens, ou uniquement comme Blancs. Alice et Victoria donc, mais aussi les pères respectifs de celles-ci (le grand-père paternel d'Alice, Antoine, était un Blanc, RM, 64), plusieurs individus rencontrés par Victoria (dont Shirley, une Crie à l'ascendance écossaise, ou Patricia Kanatawet, « véritable femme de pouvoir » métisse, OB, 70-71, 160) ou bien encore cette chanteuse qui « derrière la blancheur de sa peau, [...] est rouge de la tête aux pieds » et qui « chante la langue d'un peuple oublié, comme un appel à l'aide » devant « les spectateurs [qui] comprennent qu'elle parle d'eux, des autres, de ce tout qu'ils forment par petites têtes brunes et blanches » (KAT, 57). Encore, alors qu'Alice ne parvient à s'affranchir de ses préjugés et de sa colère que grâce à ses retrouvailles avec sa part amérindienne, par l'entremise des souvenirs de Lucy ou au contact de la langue crie (son attitude envers l'itinérante rencontrée à la fin de l'œuvre offre ainsi un contrepoint saisissant à celle adoptée au début du roman face à cette même personne, RM, 14, 158-159), et que Victoria n'atteint la pleine maîtrise de ses dons qu'en associant les spiritualités chrétienne et autochtone en la figuration symbolique de son totem, l'ourse bleue (OB, 172), les trois romans défont habilement l'image de l'Amérindien reclus dans ses traditions et hermétique aux influences extérieures et à la modernité :

« J'adorais regarder à la télévision les enquêtes de Holmes et de son ami le docteur Watson, quand j'avais encore des yeux pour voir. » Cette fois, [Mistenapéo] me parle en anglais. (OB, 81)

²³² Notons simplement les exemples, entre autres, de l'Innu désœuvré qui porte des « bagues en toc » et « parle en français » pour « faire mentir sa fausse assurance », KAT, 18-19 ; de Samuel, si haineux des Blancs, qui ne se sépare pourtant jamais de sa collection de cartes de groupes de rock ; ou encore du père de Victoria ne lui avoue qu'à la fin de sa vie ses propres origines amérindiennes.

Pour toutes commodités, il possède une boîte pleine de DVD, une étagère où s'entassent des bouteilles de parfum, un miroir en long, un peignoir à carreaux, des bottes de cow-boy remisées, un lit parfaitement centré sur le mur et toujours fait. (KAT, 18)

— Ta grand-mère et moi, on était folles d'Elvis. Nos maris aimaient pas ça... Ils étaient jaloux ! dit Lucy en hochant la tête et en riant doucement.
Love me tender, love me... (RM, 71)

Ainsi, c'est bien par la réconciliation intime de sources variées de l'identité personnelle que les personnages de ces romans, en particulier Alice et Victoria, trouvent enfin une plénitude qui leur permet de prendre toute leur place dans la société. Plus encore, cette reconnaissance en soi d'une identité rhizome fait tomber à la fois les interdits, les préjugés et le poids de la transmission d'un héritage parfois mal connu, ce qui, de fait, en facilite la transmission, non plus sous la forme d'un bloc identitaire monolithique, mais bien plutôt comme une trace singulière dont chacun peut se faire le véhicule : c'est le cas de la narratrice de *Kuessipan*, qui, par la description par touches impressionnistes des multiples aspects de son peuple, parvient à en rendre compte de la diversité autant qu'elle s'inscrit elle-même à nouveau dans la continuité de celle-ci à travers le message qu'elle délivre à son enfant (KAT, 111).

2.2 – Nécessité de la Relation

Autrefois, les choses étaient claires : les Béothuks, maîtres sur leur île, n'étaient ni des Ashwans, ni des Shanungs, ni des Sho-undamungs, et encore moins des Vikings ou des Anglais. De la même manière, l'Amik-Inini ne se mélange que rarement avec le Français, lequel se dissocie lui-même de l'Anglais. L'Innu n'est que lui-même au sein du Nutshimit, de la même manière que le Cri est cri sur son territoire. Pourtant, avec l'irruption du monde occidental et de la colonisation sur les côtes américaines de l'Atlantique, les atavismes, s'ils restent prégnants, sont soumis à ce Chaos-Monde qui met tout en coprésence constante, qu'il s'agisse des langues, des identités ou des cultures : les Béothuks peuvent désormais être confondus avec les Ashwans ou les Micmacs (SDB, 277, 403), un Amik-Inini peut travailler comme barman dans une auberge (Jos dans *Le Bras coupé*), un Innu peut n'avoir jamais mis les pieds au Nutshimit, une Crie peut avoir une ascendance européenne (Victoria, Shirley), une Blanche peut avoir une famille crie inscrite dans son sang (Alice). De fait, une société peut donc être radicalement multiculturelle et donner lieu à une diversification des identités, à tel point qu'il ne serait plus possible de définir quelqu'un objectivement, en raison de son apparence, de sa langue d'expression ou de son lieu d'habitation, mais bien plutôt d'une

manière subjective, intime, en proclamant seulement ce que l'on ressent et que l'on vit pour soi comme étant son identité propre et toujours en mouvement, c'est-à-dire vécue comme un processus : « Je suis ce que je dis que je suis »²³³. Cette diversité, qu'il faut accepter en soi comme dans l'ensemble de la communauté, répond donc à une nécessité de se définir clairement aux yeux d'une société basée sur le principe du Même. Ce principe est défini par Glissant comme un système de pensée fondé sur l'idée d'une identité monolithique, qui impose à chacun une essence, et la croyance dans une vérité unique qu'il serait nécessaire d'imposer au monde²³⁴. Or, ainsi que le formule Demasduit à propos des Anglais, ce système de pensée doit être remis en question :

Le seul grand défaut des Anglais, selon moi, c'est de croire qu'ils sont les seuls à posséder la vérité. (SDB, 278-279)

De fait, pour Glissant, à l'envers du Même, une poétique du Divers doit émerger : contre une identité monolithique et figé, celle-ci propose donc une identité rhizome et changeante qui implique que l'on puisse se définir soi-même individuellement à travers notre relation à la diversité qui nous entoure en permanence. Cette diversité est particulièrement présente dans le rapport au langage. En effet, chacun des cinq romans du corpus met en coprésence au moins deux langues différentes, le plus souvent sans marquer typographiquement de différence entre celles-ci. *La Saga des Béothuks* intègre de nombreux mots béothuks à la langue française, tout comme *Le Bras coupé* fait intervenir des termes algonquins dans le corps du texte en français (lui-même agrémenté de québécois) tout en faisant la part belle à des tirades de personnages mêlant l'anglais au français parlé des Canadiens-Français. Si *Kuessipan* et *Rivière Mékiskan* évoquent des termes innus et cris en italique (dans le cas de l'œuvre de Lucie Lachapelle, les dialogues en cri sont traduits en note), *Ourse bleue* alterne allègrement entre des dialogues en cri, en français ou en anglais, sans en traduire la teneur dans la langue d'expression dominante.

En outre, le langage, marqueur de la diversité, est également le lieu de l'opacité (puisque dans certains cas, les passages en langues amérindiennes ou en anglais ne sont pas traduits). Il impose donc au lecteur uniquement francophone d'accepter de ne pas tout saisir, ou du moins de manière imprécise. Pour Glissant, cette opacité et l'acceptation de celle-ci sont nécessaires pour que le Chaos-Monde, en tant que divers et insaisissable, cesse d'être

²³³ Ceci est également le titre d'un article de Bernard Assiniwi évoqué par Maurizio Gatti dans GATTI Maurizio. *Op. cit.*, p. 126 : ASSINIWI Bernard. « Je suis ce que je dis que je suis » dans CALLE-GRUBER Mireille, CLERC Jeanne-Marie (dir.). *Le Renouveau de la parole identitaire*. Montpellier / Kingston : Université Paul Valéry / Queen's University. 1993. p. 101-106

²³⁴ GLISSANT Edouard. *Op. cit.*

angoissant et s'érige alors en un tout rassurant où toute chose peut prendre sa place avec sa part de mystère. Ainsi, la relation entre Alice et Lucy se fortifie à mesure que les deux femmes apprennent à se connaître et à respecter leurs différences, tout comme Victoria accède à une spiritualité transcendée par la réunion de ses deux cultures et le lâcher-prise qu'elle s'impose vis-à-vis de ses souvenirs, des non-dits familiaux. Encore, la forme même du roman de Naomi Fontaine invite à l'acceptation d'une certaine opacité littéraire : il est en effet difficile de savoir qui est vraiment la narratrice (n'y a-t-il qu'un seul narrateur ?) et la linéarité temporelle de l'écriture, plus encore que dans *Ourse bleue*, est remise en cause. De plus, la quasi absence de noms pour les personnages et l'enchaînement des courts récits (qui ne se résument parfois qu'à des listes) sous la forme de tableaux, d'esquisses, font écho au Chaos-Monde, et peuvent permettre de le concevoir différemment, avec plus de recul, une certaine résignation, c'est-à-dire comme un tout qu'il n'est pas nécessaire de comprendre objectivement pour y prendre sa place et se faire accepter de l'Autre.

Néanmoins le Chaos-Monde ne peut se changer en Tout-Monde sans la Relation conceptualisée par Glissant : la diversité, autant que l'opacité, impose une communication entre les étances, lesquelles ne peuvent se constituer et continuer à se constituer que dans leur relation les unes avec les autres. En effet, sans relation, sans communication, le Chaos-Monde continue d'être angoissant et de se constituer en un chaos sans cesse grandissant :

« Quand nous ne serons plus, les non-autochtones tueront les loups. C'est ce qui se passe quand on a peur. Plutôt que de raisonner et de vaincre sa peur, on en détruit la cause. » (SDB, 348)

Ainsi, à l'instar de leurs personnages, les auteurs de ces romans, par le fait même d'avoir écrit, semblent réclamer cette relation :

— C'est pas facile d'avoir un contact avec eux ! On sait jamais ce qu'ils pensent ! dit la femme.
— Vous avez seulement à leur demander, lance Alice, surprise elle-même de sa réponse. (RM, 57)

En ce sens, les œuvres amérindiennes, écrites en français, c'est-à-dire dans la langue de la société dominante québécoise, s'adressent explicitement à celle-ci et, loin de s'incarner dans une revendication identitaire discriminante, elles font au contraire l'éloge du métissage, sans que celui-ci soit un renoncement à être obstinément soi en tant qu'héritier de valeurs ancestrales, et paraissent s'engager dans la voie de la construction d'un avenir commun, comme l'évoquent à la fois le titre du roman de Naomi Fontaine, *Kuessipan. A toi,*

l'approbation subtile de l'assemblée présente au mariage mixte entre un Innu et une Blanche (KAT, 43) ou encore l'ultime promesse de cet ouvrage :

Pas de brume, pas de pluie, pas de passé trop lourd qui fait suffoquer ce qui vit. Le silence entourant nos rêves d'avenir. Près de la rive et des marées, il y aura nous, *Nikuss*. (KAT, 111)

Conclusion

Tout au long de cette étude, j'ai voulu montrer que si de nombreuses figurations de l'être autochtone existent concernant les Amérindiens de l'espace québécois, qu'elles soient issues de littératures allochtones ou de l'auto-figuration, celles-ci ne parviennent cependant pas à rendre compte de la complexité et de la diversité de l'étance, ou plutôt des étances amérindiennes comprises au sens d'identités en constante évolution.

D'abord, une étude des figures types de l'Amérindien nées sous la plume d'auteurs occidentaux depuis la fin du XV^{ème} siècle jusqu'à nos jours a permis de montrer que ces figurations, en tant que nées du seul prisme occidental, étaient orientée, à des fins diverses, dans le but de légitimer des intérêts politiques, religieux ou personnels tout autant que de se définir soi-même. Cette définition par la négative a pu concerner celle de l'homme face à la bête, de la civilisation face à la sauvagerie, du Français agissant pour le bien face aux autres Européens seulement guidés par l'intérêt économique ou, plus près de nous, du Canadien-Français puis du Québécois pour se distancier des Anglais et des Américains, mais aussi, en cherchant leur part d'américanité en eux par le biais d'une connivence avec l'Amérindien, du Français de France.

Dans un second temps, nous avons pu souligner la prégnance forte de la thématique du voyage dans la littérature amérindienne francophone du Québec réduite à un corpus de cinq romans, à savoir *La Saga des Béothuks* et *Le Bras coupé* de Bernard Assiniwi, *Ourse Bleue* de Virginia Pésémapéo Bordeleau, *Kuessipan. A toi* de Naomi Fontaine et *Rivière Mékiskan* de Lucie Lachapelle. Ainsi, le Mendam de *Bras coupé* vit de manière nomade sur le territoire de ses ancêtres, puis, après la mort d'Ikwe, sa femme, à proximité de la bourgade de Manito-Akki, et sa propre mutilation par six « boss », il décide de retourner à la nature environnant le village, sorte d'échantillon canadien passé au microscope où cohabitent Amik-Ininis (ou Algonquins), anglophones et francophones, afin de préparer sa vengeance, mais aussi pour se cacher et se ressourcer, comme coupant avec le monde des vivants, des Blancs, de la modernité, et, *in fine*, dans le but de mieux s'armer contre lui. Plus implicite par certains aspects, le nomadisme de *Kuessipan* est multiple et s'incarne dans un va-et-vient constant entre le temps passé, le présent et l'avenir, entre la réserve, la ville, et le territoire ancestral, entre les songes souvent plein d'espoir et la réalité plus difficile de la vie quotidienne. Au contraire, *La Saga des Béothuks* s'ouvre d'emblée sur le voyage d'Anin autour de ce qu'il pense initialement être le monde, à savoir l'île de Terre-Neuve. Grâce à cette aventure, il fait

de nombreuses rencontres déterminantes : d'autres villages, des ennemis locaux, la sensualité, des « *Bouguishamesh* », ces étrangers blancs et poilus venus d'ailleurs et dont il recueille plusieurs ressortissants maltraités, mais aussi son territoire et lui-même via la tradition et la spiritualité de ses ancêtres, notamment matérialisés dans l'ours qui le guide. Par la suite, la succession des époques maintient la thématique du voyage au cœur de *La Saga des Béothuks* puisqu'il s'agit autant d'un long voyage dans le temps que de l'examen des bouleversements engendrés à la fois par les incursions allochtones et par les différentes migrations effectuées par les Béothuks sur leur île. De manière encore plus évidente, plus intime aussi, *Ourse bleue* et *Rivière Mékiskan* font tous deux le récit du voyage d'une narratrice à la rencontre de ses origines amérindiennes : dans *Ourse bleue*, Victoria redécouvre sa part autochtone par la spiritualité d'une part, en se fondant dans le territoire cri (en le parcourant et en en déchiffrant les signes) d'autre part, tandis que dans *Rivière Mékiskan*, Alice, partie de Montréal pour le village de Mékiskan, s'immerge dans la culture de la famille de son père en faisant l'expérience du quotidien difficile de Lucy et de sa descendance, tout en découvrant l'histoire douloureuse de cette communauté.

Il est intéressant de noter que chacune de ces quêtes font état d'un retour aux sources, à soi, dans l'espoir de découvrir ou de retrouver une identité perdue, idéale, et qu'il s'agit de réinvestir : même Alice, pourtant réticente à l'idée d'entrer en contact avec le passé de son père, ne peut s'empêcher de faire le voyage, et de laisser libre cours à ses fantasmes en amont de la rencontre, bien que ceux-ci s'incarnent moins dans une idéalisation identitaire que dans l'expression de préjugés négatifs, voire teintés de racisme. Ainsi, l'identité perdue s'incarne dans le but, parfois non-avoué ou inconscient, de la quête entreprise : un point de chute pas forcément clairement identifiable (une étendue, un parcours, en tout cas un lieu symbolique, qui peut aussi se trouver au plus profond de soi, et qui agit comme un refuge des valeurs recherchées). Dans ces lieux attendus, souhaités voire fantasmés, qu'ils soient effectivement retrouvés ou non, une projection identitaire se construit autour des différents modes de voyage. D'abord parcouru physiquement, quotidiennement, le territoire est avant tout le lieu du savoir-faire et de la tradition ancestrale. Puis le voyage se fait plus conscient et témoigne d'une volonté de retrouver en soi ce que l'on sait avoir connu et qui s'incarne surtout dans la présence éparse de souvenirs vagues et diffus. Le voyage peut alors devenir plus spirituel lorsque soudain surgit l'inattendu, ce qui était ignoré ou qui avait été oublié : la rencontre de l'Autre en soi vient troubler les certitudes les plus établies et permettent la construction d'une véritable cosmogonie, entre rêves et étance singulière, qui permet de repenser le monde, non

plus comme le dualisme occidental opposant la nature à la culture, mais bien comme ce que Sylvain David appelle « un conituum dynamique liant être et environnement »²³⁵.

De cette thématique, nous avons donc pu prendre l'importance de l'environnement naturel comme point de départ de la construction identitaire. Cet environnement naturel, principalement composé de la forêt et des cours d'eau, mais également des animaux et des végétaux qui le peuplent, s'est vite mué en une sorte d'entité englobante, la Nature, au sens de la Pacha Mama sud-américaine, au sein de laquelle l'homme n'est qu'une partie du tout. Afin de prendre connaissance et possession de cet environnement mué alors en territoire dont il tire tous les éléments constitutifs de son identité (artisanat, mémoire, toponymie, habitudes, médecine, etc.), celui-ci se doit de l'explorer pour n'en pas perdre la maîtrise. Cette exploration lui permet donc d'avoir une connaissance empirique, non seulement de la géographie, mais également de son territoire intérieur : Anin prend possession de son île en en faisant le tour, mais cette odyssee est surtout l'histoire du « jeune initié » qui, par sa connaissance du monde qui l'entoure et de lui-même, devient le chef légendaire de tout un peuple. Connu, le monde est alors exploré symboliquement, par le langage et par la mémoire (il s'agit là à la fois de l'illustration des langues autochtones et de l'acte même d'écrire effectué par les auteurs des romans du corpus, d'autant plus perceptible lors d'évocations à visée plutôt ethnographique) afin que les enseignements du passé ne se perdent pas et que la rencontre de ses pairs, de sa famille et de sa communauté agissent comme une réactivation de l'identité, quand celle-ci a été perdue ou altérée, comme c'est le cas pour Alice et Victoria. Par ailleurs, l'irruption de l'Autre face à soi ou en soi permet également de se définir, par la négative cette fois-ci, en terme de frontières et de points de rencontres mettant aux prises les atavismes autant qu'ils permettent la remise en cause de ces identités monolithiques.

De fait, un intérêt plus précisément focalisé sur l'étude des choix littéraires effectués tant sur le plan stylistique que du point de vue de la mise en scène des situations d'énonciation ont pu permettre de souligner une tendance pour l'écriture de l'oralité, voire de mettre en évidence des éléments d'oraliture (notamment visibles concernant des références à des formes de récits typiquement amérindiennes, tels que l'exercice de la mémoire vivante ou l'art des palabres, ainsi que dans une volonté d'intégrer à la langue d'expression des éléments provenant des langues autochtones) signalant une ébauche de singularisation du roman amérindien, laquelle demande évidemment à être vérifiée au sein d'un corpus élargi à d'autres genres littéraires. Cette tendance à l'oraliture pointe ainsi une propension idéologique à mettre

²³⁵ DAVID Sylvain. « Cosmo/logos. Sorties littéraires de la modernité » dans VADEAN Mirella, DAVID Sylvain (dir.). *Figura n° 36 : La pensée écologique et l'espace littéraire*. Montréal : UQÀM. 2014. p. 83-84

en question les identités monolithiques confirmée non seulement par l'échec des positions des Béothuks et du Mendam en la matière, mais également par la volonté de s'adresser à la société québécoise, notamment par le choix de la langue française. Ainsi, une conscience de la multiplicité des influences qui agissent sur les identités amérindiennes est perceptible dans l'écriture de ces auteurs, lesquels font, de manière plus ou moins explicite (depuis le surnom de Victoria, la « Fille du Pont », jusqu'à la formulation en guise d'adresse du titre de *Kuessipan*), un éloge du métissage et du vivre-ensemble qui s'incarne dans la volonté d'établir une relation privilégiée avec les allochtones du Québec afin de bâtir un avenir dans un contexte apaisé. Ainsi, la littérature amérindienne permet de réintégrer les peuples autochtones au sein du Tout-Monde en les plaçant en interlocuteurs privilégiés et à part entière de la société québécoise dans toute sa diversité, participant à mettre éventuellement fin à l'angoisse d'un Chaos-Monde local, tout en révélant ces peuples méconnus dans toute leur singularité à l'ensemble de la francophonie, qui s'enrichit de fait de pratiques nouvelles de la langue française.

Bibliographie

Œuvres du corpus

- ASSINIWI Bernard. *Le Bras coupé*. Montréal : Bibliothèque Québécoise. 2008 [1976]. 168 p.
- ASSINIWI Bernard. *La Saga des Béothuks*. Montréal/Arles : Léméac/Actes Sud. 1996. 424 p.
- FONTAINE Naomi. *Kuessipan. À toi*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2011. 113 p.
- LACHAPELLE Lucie. *Rivière Mékiskan*. Montréal : XYZ. 2010. 159 p.
- PÉSÉMAPÉO-BORDELEAU Virginia. *Ourse bleue*. Paris : Litté. 2008 [2007]. 198 p.

Ouvrages théoriques

- BENIAMINO Michel, GAUVIN Lise (dir.). *Vocabulaire des études francophones. Les concepts de base*. Limoges : PULIM. 2005. 210 p.
- DAVID Sylvain. « Cosmo/logos. Sorties littéraires de la modernité » dans VADEAN Mirella, DAVID Sylvain (dir.). *Figura n° 36 : La pensée écologique et l'espace littéraire*. Montréal : UQÀM. 2014. p. 83-96
- FANON Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil. 1968 [1952]. 239 p.
- GLISSANT Edouard. *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*. Paris : Gallimard. 1997. 262 p.
- MEMMI. Albert. *L'Homme dominé*. Paris : Gallimard. 1968. 224 p.

Histoire et imaginaires de la Nouvelle-France

- BONNICHON. *Des Cannibales aux castors. Les découvertes françaises de l'Amérique (1503-1788)*. Paris : France-Empire. 1994. 357 p.
- Collectif. *Destins croisés. Cinq siècles de rencontres avec les Amérindiens*. Paris : Albin Michel / UNESCO. 1992. 611 p.
- DICKASON Olive P. *The Myth of the Savage and the beginnings of French colonialism in the Americas*. Edmonton : The University of Alberta Press. 1997 [1984]. 372 p.
- DELÂGE Denys. *Le Pays renversé. Amérindiens et européens en Amérique du Nord (1600-1664)*. Montréal : Boréal Express. 1985. 416 p.
- OUELLET Réal. « Canadois et Caraïbes sous le regard des chroniqueurs du XVIIème siècle » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image*. Automne 2007.

PASCHOUD Adrien. *Le monde amérindien au miroir des Lettres édifiantes et curieuses*. Oxford : Voltaire Foundation. 2008. 229 p.

REGNIER Serge. *L'image de l'Amérindien dans les relations de voyage en Nouvelle-France de Jacques Cartier à Joseph-François Lafitau*. Thèse. Grenoble : Université Pierre-Mendès-France. 1997. 396 p.

SERVAIS Olivier. *Des Jésuites chez les Amérindiens ojibwas. Histoire et ethnologie d'une rencontre XVIIème – XXème siècles*. Paris : Karthala. 2005. 662 p.

THERIEN Gilles (dir.). *Figures de l'Indien*. Montréal : Typo. 1995. 394 p.

Sur l'histoire et la démographie des Autochtones au Québec

« Histoire de la communauté – Uashat Mak Mani-Utenam » dans *Innu TakuaiKAN Uashat Mak Mani-Utenam* [en ligne]. Sept-Îles : Innu TakuaiKAN Uashat Mak Mani-Utenam, 2012. [Consulté le 20/08/2014]. Disponible sur le web : http://www.itum.qc.ca/page.php?rubrique=c_historiquecommunautaire.

Affaires autochtones et Développement du Nord Canada, *Les Nations* [en ligne]. Ottawa : Gouvernement du Canada, 01/05/2014. [Consulté le 20/08/2014]. Disponible sur le web : http://www.aadnc-aandc.gc.ca/Mobile/Nations/profile_uashatmaliotenam-fra.html.

BONSPILLE-BOILEAU Sonia. « Autochtones 101 » dans *8^e Feu : les Autochtones et le Canada, le sentier de l'avenir* [en ligne]. Montréal : CBC/Radio-Canada, 2014. [Consulté le 03/07/2014]. Disponible sur le web : <http://ici.radio-canada.ca/television/8feu/autochtones101.shtml>.

LEPAGE Pierre. *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse-Québec / Institut culturel et éducatif montagnais. 2009 [2002]. 88 p.

Représentation des Amérindiens dans l'imaginaire canadien-français et québécois

VINCENT Sylvie, ARCAND Bernard. *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec, ou comment les Québécois ne sont pas des sauvages*. Montréal : Hurtubise HMH. 1979. 334 p.

BÁRTOVÁ DITTRICHOVÁ Daniela. *Les expressions de l'altérité des Amérindiens dans la littérature québécoise*. Mémoire. Brno : Masarykova univerzita. 2009. 63 p.

DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image*. Automne 2007.

LEDUC Michèle. *Le personnage autochtone dans la littérature québécoise pour la jeunesse (1996-2008)*. Mémoire. Québec : Université Laval. 2011. 89 p.

LHOEST Jean-Marie. « L'image de l'Amérindien et du Métis dans quelques romans québécois contemporains » dans JAUMAIN Serge, MAUFORT Marc (dir.). *Les Masques de la diversité canadienne*. Amsterdam : Rodopi. 1995. p. 93-106

MASSE Vincent. *Figures de l'Amérindien dans la littérature québécoise, 1855-1875*. Mémoire. Montréal : Université McGill. 2002. 146 p.

MELANÇON Johanne. « La figure de l'Amérindien : quatre portraits » dans *Canadian Literature* n°187. Hiver 2005. p. 73-85.

MERON Evelyne. « Les Amérindiens dans la littérature canadienne-française et québécoise » dans *30th Anniversary Conference : First Nations – First Thoughts* [en ligne]. Edimbourg : Centre of Canadian studies. 2005. [Consulté le 22/03/2015]. Disponible sur le web : http://cst.ed.ac.uk/2005conference/papers/Meron_papers.pdf

SCOTT Corrie. « Cowboys et Indiens. Masculinités, métissage et *queeritude* chez Tomson Highway et Louis Hamelin » dans *temps zéro* n°7 [en ligne]. Québec : Université Laval. 2013. [Consulté le 13/02/2015]. Disponible sur le web : <http://tempszero.contemporain.info/document1108>.

THERIEN Gilles. « Des écrits de la Nouvelle-France à la littérature québécoise » dans MAINDRON André (dir.). *la licorne* n° 27. *Littérature de langue française en Amérique du Nord*. Poitiers : UFR Langues Littératures Poitiers. 1993. p. 33-46

Sur l'identité amérindienne au Québec

GATTI Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH. 2006. 215 p.

HAMELIN Louis. « Qu'est-ce qu'un auteur amérindien ? » dans *Le Devoir*. 18 octobre 2008.

TREMBLAY Marc-Adélar. « La renaissance de l'identité amérindienne dans l'espace québécois » dans *Mélanges offerts au Cardinal Louis-Albert Vachon*. Québec : Les Presses de l'Université Laval. 1989. p. 512-535.

Sur la littérature amérindienne

BOUDREAU Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*. Montréal : L'Hexagone. 1993. 205 p.

MOMADAY Scott N. (trad. Simone PELLERIN). « La nouvelle littérature indienne : premiers contacts des Indiens avec le roman » dans Collectif. *Destins croisés. Cinq siècles de rencontres avec les Amérindiens*. Paris : Albin Michel / UNESCO. 1992. p. 313-320

Anthologies et bibliographies d'œuvres amérindiennes du Québec

« Lectures recommandées » dans *Terres en vue* [en ligne]. Montréal : Terres en vue, 2014. [Consulté le 29/06/2014]. Disponible sur le web : <http://www.nativelynx.qc.ca/litterature/lectures-recommandees/>.

GATTI Maurizio. *Littérature amérindienne du Québec. Ecrits de langue française*. Montréal : Bibliothèque Québécoise. 2009. 308 p.

GATTI Maurizio. « Document – Bibliographie sélective de la littérature amérindienne du Québec » dans *temps zéro* n° 7 [en ligne]. Québec : Université Laval, 2013. [Consulté le 15/04/2014]. Disponible sur le web : <http://tempszero.contemporain.info/document1054>.

VINCENT François, PICARD-SIOUI Louis-Karl. « Répertoire des artistes wendat » dans *Wendake* [en ligne]. Wendake : Culture et Patrimoine CDFM huron-wendat, 2010. [Consulté le 28/06/2014]. Disponible sur le web : <http://www.wendake.ca/docs/cdfm/repertoire-des-artistes.pdf?sfvrsn=0>.

Autour des œuvres du corpus

BILODEAU Benoît. « Lucie Lachapelle : une vie teintée du Grand Nord » dans *L'éveil* [En ligne]. Saint-Eustache : TC Media. 17/08/2014. [Consulté le 24/04/2015]. Disponible sur le web : <http://www.leveil.com/Culture/2014-08-17/article-3836232/Lucie-Lachapelle%3A-Une-vie-teintee-du-Grand-Nord/1>.

DESTREMPES Hélène. « Plurilinguisme et stratégies identitaires dans la littérature autochtone d'expression française au Québec » dans DION Robert, LÜSEBRINK Hans-Jürgen, RIESZ Janos (dir.). *Ecrire en langue étrangère. Interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*. Québec : Nota Bene. 2002. p. 395-415

FONTAINE Naomi. *Innushkuess – Fille innue* [en ligne]. Sept-Îles : Naomi Fontaine, 25/03/2015. [Consulté le 30/04/2015]. Disponible sur le web : <http://innutime.blogspot.ca/>.

FONTAINE Naomi dans POTVIN Chantale. « Naomi Fontaine commence sa vie d'auteure » dans *Innuvelle*. avril 2011.

GUY Chantal. « Naomi Fontaine : bons baisers de la réserve » dans *La Presse*. 13 mai 2011.

HAMELIN Louis. « Naomi Fontaine, ou le regard neuf » dans *Le Devoir*. 23 avril 2011.

LAPORTE David. « Voyage au pays des ‘vrais hommes’. L’utopie transculturelle dans *La saga des Béothuks* de Bernard Assiniwi » dans *temps zéro* n° 7 [en ligne]. Québec : Université Laval. 2013. [Consulté le 31/07/2014]. Disponible sur le web : <http://tempszero.contemporain.info/document1074>.

NADEAU LAVIGNE Julie. *Approches du territoire dans la littérature autochtone du Québec : La Saga des Béothuks de Bernard Assiniwi et Ourse bleue de Virginia Pésémapéo Bordeleau*. Mémoire. Montréal : UQÀM. 2012. 116 p.

ROITMAN Gina. « Woman of the house » dans *Rover* [en ligne]. Montréal : Roverarts, 01/12/2013. [Consulté le 20/08/2014]. Disponible sur le web : <http://roverarts.com/2013/12/woman-of-the-house/>.

Autres références

« Roman » dans *Dictionnaire de français* [en ligne]. Paris : Editions Larousse, 2009. [Consulté le 21/08/2014]. Disponible sur le web : <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/roman/69755>.

BONN Charles, GARNIER Xavier (dir.). *Littérature francophone, 1. Le roman*. Paris : Hachette. 1997. 347 p.

COMPAGNON Antoine. « La Notion de genre. Treizième leçon : Modernité et violation des genres » dans *Fabula. La recherche en littérature* [en ligne]. Paris : Ecole Normale Supérieure, 2000. [Consulté le 21/08/2014]. Disponible sur le web : <http://www.fabula.org/compagnon/genre13.php>.

JONCAS Geneviève. « Virage à 180 degrés : des Canadiens devenus Québécois » dans POIRIER Claude (dir.). *Cap-aux-Diamants : la revue d’histoire du Québec* n°96. 2009. p. 25-28

Annexes

Annexe 1– Bibliographie sélective organisée par périodes, genres et ordre chronologique²³⁶

I – 1970-1990

a) Contes et littérature jeunesse

ASSINIWI Bernard. *Anish-nah-be, contes adultes du pays algonkin*. Montréal : Léméac. 1971.

ASSINIWI Bernard. *Sagana, contes fantastiques du pays algonkin*. Montréal : Léméac. 1972.

b) Romans

ASSINIWI Bernard. *Le Bras coupé*. Montréal : Léméac. 1976.

c) Théâtre

SIOUI Georges E. *Le compte aux enfants*. Wendake : manuscrit. 1979

ASSINIWI Bernard. *Il n'y a plus d'Indiens*. Montréal : Léméac. 1983

²³⁶ Cette bibliographie est une actualisation de celle déjà présente dans mon mémoire de M1 (SALES Olivier. La problématique identitaire dans la littérature amérindienne du Québec : une introduction à l'étude du renouvellement de la représentation de l'Amérindien dans Kuessipan. A toi de Naomi Fontaine. Mémoire. Grenoble : Université Stendhal. 2014. 59 p.) et établie à partir de « Lectures recommandées » dans Terres en vue [en ligne]. Montréal : Terres en vue, 2014. [Consulté le 29/06/2014]. Disponible sur le web : <http://www.nativelynx.qc.ca/litterature/lectures-recommandees/>, BOUDREAU Diane. Histoire de la littérature amérindienne au Québec. Montréal : L'Hexagone. 1993. 205 p., GATTI Maurizio. Littérature amérindienne du Québec. Ecrits de langue française. Montréal : Bibliothèque Québécoise. 2009. 308 p., GATTI Maurizio. « Document – Bibliographie sélective de la littérature amérindienne du Québec » dans temps zéro n° 7 [en ligne]. Québec : Université Laval, 2013. [Consulté le 15/04/2014]. Disponible sur le web : <http://tempszero.contemporain.info/document1054> et VINCENT François, PICARD-SIOUI Louis-Karl. « Répertoire des artistes wendat » dans Wendake [en ligne]. Wendake : Culture et Patrimoine CDFM huron-wendat, 2010. [Consulté le 28/06/2014]. Disponible sur le web : <http://www.wendake.ca/docs/cdfm/repertoire-des-artistes.pdf?sfvrsn=0>.

d) Poésie

SIOUI Eléonore. *Andhata*. Val-d'Or : Editions Hyperborée. 1985

COOCOO Charles. *Broderies sur mocassins*. Chicoutimi : Editions JCL. 1988

II – 1990-2000

a) Contes et littérature jeunesse

McKENZIE Armand. « L'ancêtre du caribou » dans *Rencontre*, vol. 13, n°3. 1992. p. 5

DUDEMAINE André. « Tshakapesh affronte Maître Oui et Maître Non » dans *Terres en vues*, vol. 3, n°2. 1995. p. 7

SIOUI WAWANOLOATH Christine. « La légende des oiseaux qui ne savaient plus voler » dans PELLETIER Clotilde, SIOUI WAWANOLOATH Christine (dir). *Dépasser la violence*. Précédé de *La légende des oiseaux qui ne savaient plus voler*. Montréal : Femmes autochtones du Québec. 1995, p. 9-37

ASSINIWI Bernard. *Ikwé la femme algonquienne*. Hull : Vents d'ouest. 1998

ASSINIWI Bernard. *Windigo et la création du monde*. Hull : Vents d'ouest. 1998

PICARD Yolande Okia. *Okia te conte. Légendes et récits amérindiens, vol. 1*. Wendake : La Griffes de l'Aigle. 1998

PICARD Yolande Okia. *Okia te conte. Légendes et récits amérindiens, vol. 2*. Wendake : La Griffes de l'Aigle. 1999

b) Romans

ASSINIWI Bernard. *L'Odawa Pontiac. L'amour et la guerre*. Montréal : XYZ. 1994

NOËL Michel. *Pien*. Waterloo : Michel Quintin. 1996

ASSINIWI Bernard. *La saga des Béothuks*. Montréal : Léméac / Actes Sud. 1999

c) Théâtre

SIOUI DURAND Yves. *Le porteur des peines du monde*. Montréal : Léméac. 1992

SIOUI WAWANOLOATH Christine. « Femme et Esprit » dans *Terres en vues*, vol. 2, n° 4. 1994. p. 14-17.

NIQUAY Jean-Marc, ONDINNOK, MIKISIW. *Recueil de pièces de théâtre : Opitowap/Sakiptcikan/Mantokasowin*. Manawan : Production Mikisiw. 1999

d) Poésie

SIOUI Eléonore. *Corps à cœur éperdu*. Val-d'Or : D'ici et d'ailleurs. 1992

CREE Myra. « Mon pays rêvé ou la Pax Kanata » dans *Terres en vues*, vol. 3, n° 4, 1995. p. 23.

MESTOKOSHO Rita. *Eshi uapataman nukum. Recueil de poèmes montagnais*. Mashteuiatsh : Piekuakami. 1995

SIOUI Jean. *Le Pas de l'Indien. Pensées wendates*. Québec : Le Loup de Gouttière. 1997

III – 2000-2014

a) Contes et littérature jeunesse

CONNOLLY Jacinthe. *L'été de Takwakin*. Wendake : Conseil en éducation des Premières Nations. 2002

NOËL Michel. *Le Kitchimanitou*. Montréal : Hurtubise HMH. 2003

SIOUI Jean. *Hannenorak*. Québec : Le Loup de Gouttière. 2004

PICARD SIOUI Louis-Karl. *Yawendara et la forêt des Têtes-Coupées*. Québec : Le Loup de Gouttière. 2005

SIOUI WAWANOLOATH Christine. *Natanis*. Québec : Le Loup de Gouttière. 2005

SIOUI WAWANOLOATH Christine. *L'ours et la femme venus des étoiles*. Québec : Cornac. 2009

SIOUI WAWANOLOATH Christine. *Nanibôssad ôtloka / La lune raconte / Moon's Tales*. Wendake : Editions Hannenorak. 2011

PICARD SIOUI Louis-Karl. *La femme venue du ciel : mythe wendat de la création*. Wendake : Editions Hannenorak. 2011

SIOUI Manon. *L'être étrange qui venait de l'Ouest*. Wendake : Editions Hannenorak. 2011

b) Romans

- MAHIKAN Julian. *Le mutilateur*. Toronto : Mahikan Production. 2001
- NOËL Michel. *Nipishish*. Montréal : Hurtubise HMH. 2004
- NOËL Michel. *Altitude zéro*. Montréal : Hurtubise HMH. 2005
- PESEMAPEO BORDELEAU Virginia. *Ourse bleue*. Montréal : Pleine lune. 2007
- LACHAPELLE Lucie. *Rivière Mékiskan*. Montréal : XYZ. 2010
- FONTAINE Naomi. *Kuessipan. A toi*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2011
- NOËL Michel. *A la recherche du bout du monde*. Montréal : Hurtubise HMH. 2012
- PESEMAPEO BORDELEAU Virginia. *L'amant du lac*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2013
- PESEMAPEO BORDELEAU Virginia. *L'enfant hiver*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2014

c) Théâtre

- SIOUI DURAND Yves. *La conquête de Mexico*. Montréal : Trait d'union. 2001
- JENNISS Dave. *Wulustek*. Montréal : Dramaturges éditeurs. 2011
- SIOUI DURAND Yves. *Le nid d'aigle. Adaptation libre des récits mythiques des peuples sibériens, mongols, yana, modoc et klamath*. Wendake : Editions Hannenorak. 2013

d) Poésie

- SIOUI Jean. *Poèmes rouges*. Québec : Le Loup de Gouttière. 2004
- VASSILIOU Méлина. *Foue floue fléau*. Sept-Îles : ICEM. 2008
- BACON Joséphine. *Bâtons à message. Tshissinuatshtakana*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2009
- SIOUI Jean. *Je suis île*. Québec : Cornac. 2010
- DESY Jean, MESTOKOSHO Rita. *Uashtessin. Lumière d'automne*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2010
- ACQUELIN José, BACON Joséphine. *Nous sommes tous des sauvages*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2011
- PICARD SIOUI Louis-Karl. *Au pied de mon orgueil*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2011
- CANAPE Louise, MATHIEU Louve, VOLLANT Jeanne-d'Arc. *S'aggriper aux fleurs : haïkus*. Ottawa : Editions David. 2012
- GILL Marie-Andrée. *Béante*. Chicoutimi : La Peuplade. 2012

KANAPE FONTAINE Natasha. *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2012

PESEMAPEO BORDELEAU Virginia. *De rouge et de blanc*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2012

SIOUI Jean. *Entre moi et l'arbre*. Trois-Rivières : Ecrits des forges. 2013

PICARD SIOUI Louis-Karl. *Les grandes absences*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2013

Annexe 2 – Comparaison : *Le Bras coupé*, première apparition du Mendam et de Bert Côté

Il lui arrivait souvent de rêver.

Ce matin-là, il aurait dû être debout depuis longtemps, mais la douceur de la température et les braises encore chaudes du feu de la veille le maintenaient dans une douce torpeur.

Sans ouvrir les yeux, il savait que la neige tombait. Et pourtant, il était transporté par son rêve volontaire au-delà des étoiles de l'immensité des Esprits.

Sans ouvrir les yeux, il sentait le jour sans soleil s'épanouir. Et pourtant, dans cet engourdissement de rêve, il voyait ses deux enfants jouer dans la neige de cet espace laiteux.

Sans ouvrir les yeux, il sut qu'il était temps de se lever; le museau froid d'un de ses chiens sur son visage l'avait ramené à la réalité quotidienne de son long hiver. Et pourtant, il s'obstinait à songer à la mère de ses deux fils, dont les cheveux se confondaient à la nuit de son rêve.

Sans ouvrir les yeux, il sut que les chiens étaient prêts à reprendre le sentier du retour vers ceux pour qui leur maître vivait. Et pourtant, il persistait à vouloir rêver que ce bonheur qu'il ressentait durerait toujours.

9

Bert Côté s'éveilla très tard ce matin-là. Il secoua la tête comme un chien s'ébroue au sortir de l'eau. Il avait encore bu et s'était couché très tard, après que tout le village se fut endormi.

Il s'étira longuement puis, d'un seul coup, s'assit sur l'amas de guenilles qui lui servait de lit. Il se passa la main sur le visage: il vivait toujours. Après un long moment de prostration, il tendit le bras vers l'étagère qui lui servait à la fois d'armoire et de table pour atteindre une bouteille. Son geste malhabile fit qu'il la renversa. Il se leva précipitamment pour éviter qu'elle ne se vide au complet. Inutile: elle était déjà vide. Il se laissa retomber lourdement sur sa couchette. Au bout d'un moment, il eut un frisson. Le froid s'installait peu à peu dans la cabane malgré la douceur du temps.

Bert regarda près de la truie qui chauffait habituellement l'unique pièce. Il n'y avait plus de bois. Il se leva. Habillé de la veille, il n'eut qu'à mettre son parka de peau d'orignal pour sortir *cri du bois*, comme il maugréa entre ses dents.

Il neigeait toujours. La neige formait une épaisse couche molle; elle tombait, calmement, depuis sept jours.

13