

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES QUÉBÉCOISES

PAR
DAVID LAPORTE

VOYAGE AU PAYS DES « VRAIS HOMMES » : UTOPIE ET MYTHE AMÉRICAINS
DANS *LA SAGA DES BÉOTHUKS* DE BERNARD ASSINIWI

NOVEMBRE 2012

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

REMERCIEMENTS

L'itinéraire intellectuel d'un jeune néophyte est parsemé d'incertitudes. Il avance à tâtons dans un univers qui ne lui est pas familier. Tel fut, du moins, mon cas. J'ai toutefois pu bénéficier du « compagnonnage héroïque » d'Hélène Marcotte, cette « initiée » à qui ma reconnaissance va en tout premier lieu; qu'elle soit chaleureusement remerciée. Je salue les professeurs et les étudiants du programme d'études québécoises de l'UQTR; mon passage parmi vous fut des plus enrichissants. Enfin, salutations également à mes parents et à mes amis. Voici ce que je fais quand je ne dors pas...

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS.....	i
TABLE DES MATIÈRES	ii
INTRODUCTION.....	1

CHAPITRE I PRÉPARATIFS MÉTHODOLOGIQUES :	
THÉORIE POSTCOLONIALE, MYTHE ET UTOPIE AMÉRICAINS	25
1.1. Nation clivée chez Bhabha	29
1.1.1. L'américanité comme nation clivée.....	30
1.2. Les mots de l'américanité : métissage et transculturation.....	34
1.2.1. Métissage	35
1.2.2. Transculturation	37
1.2.3. Essai d'opérationnalisation conceptuelle	40
1.3. Temps pédagogique et valeur performative du passé chez Bhabha	43
1.3.1. Valeur performative du mythe	46
1.3.2. Valeur performative de l'utopie.....	49
Conclusion : mythe et utopie aux confluences de l'imaginaire postcolonial	55
CHAPITRE II ITINÉRAIRE I : PARCOURS MYTHIQUE.....	57
2.1. Vagabondages mythiques : caractère initiatique du voyage d'Anin	59
2.2. Les épreuves héroïques.....	62
2.2.1. Compagnonnage héroïque et animal lunaire : l'énigmatique Gashu-Uwith.....	63
2.2.2. Le géant.....	69
2.2.3. La cohorte ashwane.....	71
2.2.4. La rencontre avec la femme	74
2.3. Anin, voyageur de la transculture : apprentissage et altérité	81
2.3.1. Américanité et transculturation I.....	83
2.3.2. Américanité et transculturation II	85
2.4. La renaissance.....	89

2.4.1. La tempête.....	89
2.4.2. Le retour aux temps primordiaux.....	92
Conclusion : initiation et américanité	96
CHAPITRE III ITINÉRAIRE II : PARCOURS UTOPIQUE	99
3.1. Vagabondages utopiques : séquences pré-utopiques et rôle des « sas ménageants »	101
3.1.1. « Sas » I.....	103
3.1.2. « Sas » II	105
3.1.3. « Sas » III	107
3.2. Séquence d'entrée en utopie	109
3.3.1. Localisation de la terre utopique : insularité et isolement	109
3.2.2. Configuration du territoire utopique : géométrisme et symétrie.....	112
3.2.3. Prise de contact avec l'altérité utopique	116
3.3. Séquence utopique	119
3.3.1. La République utopique : dirigisme et eudémonisme collectif.....	119
3.3.2. Eudémonisme collectif et fermeture	123
3.3.3. Organisation communautaire et régulation sociale : le travail en utopie	126
3.3.4. Les femmes en utopie	128
3.3.5. Les étrangers en utopie : américanité et transculturation III.....	133
Conclusion : genèse de l'utopie américaine	137
CONCLUSION.....	141
BIBLIOGRAPHIE	151

« - “As-tu du sang indien, Ben” demande ensuite Lorne.

- “Ouais. Sur mon bumper de char¹” »

¹ Louis Hamelin, *Sauvages*, Montréal, Boréal, 2006, p. 139.

INTRODUCTION

« Si je le pouvais, j'annexerais les planètes¹ »

... Et l'Homme créa l'Indien : parcours d'une réduction

« Pouvoir de la nomination! », écrivait Michel Maffesoli. « On le sait d'antique mémoire, “Dieu dit”. Et ce faisant il crée ce qu'il nomme [...]. De là découle cette structure anthropologique, une chose n'existe que quand on a “dit” ce qu'elle est, parfois même lorsqu'on a dit ce qu'elle *devrait être*² ». Les tenants de l'impérialisme occidental eurent tôt fait de comprendre ce « pouvoir de la nomination » lorsque, jouant les démiurges et faisant un pied de nez à l'œuvre du Créateur, ils s'amusèrent à rebaptiser les territoires nouvellement conquis, ainsi qu'à représenter non pas ce que leurs habitants étaient, mais bien ce qu'ils *devraient être*. Se virent alors intégrés dans les réseaux interdiscursifs mis au service de l'apologétique coloniale, Africains licencieux ou Amérindiens paresseux et dégénérés, nécessitant l'intervention du zèle civilisateur européen.

¹ Cecil Rhodes cité par Hannah Arendt, *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, Paris, Fayard, 2002, p. 17.

² Michel Maffesoli, *Le réenchantement du monde*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 2007, p. 9. L'auteur souligne.

Selon Edward Saïd, l'entreprise impériale repose d'abord sur l'idée d'avoir un empire, ce qui suppose des préparatifs au sein de la culture³, à la suite de quoi l'idéologie impériale acquiert elle-même une certaine cohérence; de cette façon, la fonction du dominateur tout autant que celle du dominé dans les représentations culturelles prennent alors sens. Pour Saïd donc, les représentations, leur production, leur circulation, leur histoire et leur interprétation sont la matière première de la culture. Ainsi conçue, la culture dans le cadre de l'impérialisme se fait le vecteur de représentations des peuples colonisés qui fourniront le cheval de Troie idéologique sanctionnant les conquêtes françaises, anglaises, espagnoles ou portugaises : « au fond, écrit Jacqueline Bardolph, la justification indirecte de la domination européenne est inscrite dans les descriptions de l'indigène⁴ ». Le recours au stéréotype comme « [...] forme de savoir et d'identification qui oscille entre ce qui est toujours “en place”, déjà connu, et quelque chose qui doit être anxieusement répété⁵ », sert de support sans précédent à la construction de l'altérité et confère également aux discours leur efficace idéologique.

Par-delà les éphémérides sanglantes qui ponctuent l'histoire de la colonisation des Amériques, d'autres batailles donc, d'une importance capitale et décisive, se livrent,

³ Notons que Saïd inclut dans le terme « culture » tant le « [...] savoir populaire sur les pays lointains que les discours spécialisés de disciplines érudites comme l'ethnographie, l'histoire, la philologie, la sociologie et l'histoire littéraire » (Edward Saïd, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 2000, p. 12). Le phénomène impérial a été précédé et accompagné de toute une mise en œuvre discursive témoignant, à maints égards, de ce que Michel Foucault qualifiait de savoirs-pouvoirs. Ainsi, le développement de disciplines telles que celles mentionnées ci-devant a souvent fourni une caution à l'expansion coloniale. Au Québec, nous l'aborderons sous peu, le développement d'une discipline telle que l'histoire n'est pas étranger à l'élaboration de tensions et d'inégalités raciales. Pour une bonne part, les premiers travaux issus de ce champ disciplinaire et concernant les Amérindiens sont biaisés par le poids de l'ethnocentrisme.

⁴ Jacqueline Bardolph, *Études postcoloniales et littérature*, Paris, Éditions Champion, 2002, p. 15.

⁵ Homi Bhabha, *Les lieux de la culture*, Paris, Payot, 2007, p. 121.

opposant des forces plus encore inégalées : la guerre des discours et des images, pour laquelle il est aisément de départager les vainqueurs des perdants, l'écriture étant l'apanage des seules élites coloniales. Épiphénomène pour certains, dommage collatéral pour d'autres, d'aucuns soutiennent aujourd'hui que cette guerre des discours non seulement a laissé les indigènes avec un legs tenace, mais a entraîné également leur réduction symbolique, voire leur réduction sociale. Témoigne de ces « carnages rhétoriques⁶ » l'utilisation de la figure de l'Indien d'Amérique dans les différents discours au service de la construction de la nation canadienne-française : « Au Canada français, rappelle Maurizio Gatti, ce sont les élites qui ont véhiculé le stéréotype du “maudit Sauvage” [...]. Les Amérindiens autant que les Canadiens français ont eu tendance à oublier ces réalités historiques⁷ ».

L'impérialisme britannique agit à titre d'élément déclencheur de cette tentative de mettre sur pied une « référence canadienne-française⁸ », instaurant une espèce de réaction en chaîne identitaire dont le dernier maillon est sans contredit l'Amérindien⁹. Pour pallier l'infériorité ressentie du côté des Canadiens français, nul doute que la seule voie possible pour eux était de se comparer aux « inférieurs », ou plutôt de fabriquer une altérité inférieure afin de gagner une quelconque reconnaissance, fût-elle symbolique et

⁶ L'expression est d'Edward Saïd, *op. cit.*, p. 65.

⁷ Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec : indianité et création littéraire*, Montréal, HMH, 2006, p. 62. Cet ouvrage est une version remaniée de la thèse de doctorat de l'auteur. Voir Maurizio Gatti, *Qu'est-ce que la littérature amérindienne francophone du Québec ?*, Ph. D. (littérature québécoise), Québec, Université Laval, 2004, 266 p.

⁸ Fernand Dumont parle d'« une construction de la référence » canadienne-française pour marquer le moment où le sentiment national « [...] s'exprimera pour lui-même, où la communauté prendra visage et se prêtera au travail des représentations » (Fernand Dumont, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, p. 155).

⁹ Denys Delâge : « Je crois qu'autant la parenté, même fictive, même exagérée, avec les Amérindiens servait aux Canadiens à marquer leur identité face aux Français métropolitains, autant l'argument contraire servit à définir le Canadien face aux Britanniques après la Conquête. [...] [Les Canadiens] cherchèrent à se démarquer des “Sauvages” pour se rattacher à un pôle de civilisation » (Denys Delâge, *op. cit.*, p. 26).

réduite à la seule communauté canadienne-française. Albert Memmi illustre bien ce phénomène lorsqu'il écrit que chez tous les êtres humains, chacun « [...] cherche un échelon inférieur, par rapport auquel il apparaît dominateur [...]. Le racisme propose à chacun la solution qui lui convient : il suffit de trouver un plus petit que soi, un peu plus écrasé, de découvrir une victime adéquate¹⁰ ».

Victime adéquate, l'Amérindien l'était certainement, d'autant plus qu'il ne disposait d'aucun moyen pour redresser les torts discursifs dont il était victime. Comme il n'était plus, à la suite de l'Acte d'Union de 1840, d'aucun secours militaire pour les Canadiens français, les élites francophones trouveront rapidement une autre fonction à l'Amérindien, cette fois-ci à son insu : l'« *Indien imaginaire*¹¹ » constituera un outil de promotion d'une efficacité inouïe à la construction de la référence canadienne-française.

En outre, comme le souligne Denys Delâge,

L'attrait pour le « noble sauvage » ne s'est pas complètement effacé après 1760, d'autant que cette tradition se maintient en Europe jusqu'à la Révolution française pour être reprise ensuite par le courant romantique, avec Chateaubriand notamment. Quelques auteurs d'ici s'en inspirent, tels D. Dainville, Michel et Maximilien Bibaud, mais ils rencontrent peu d'appui et, avec la montée du mouvement conservateur qui suit la défaite des Patriotes, c'est l'image du « Sauvage » barbare et païen qui s'impose¹².

¹⁰ Albert Memmi, *L'homme dominé : essais*, Paris, Gallimard, 1968, p. 211.

¹¹ Voir Gilles Thérien, « L'Indien imaginaire : une hypothèse », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 17, n° 3, 1987, p. 3-21.

¹² Denys Delâge, « Les Amérindiens dans l'imaginaire des Québécois », *Liberté*, vol. 33, n° 4-5, 1991, p. 27. Il va sans dire que la figure du « noble Sauvage » est tout aussi réductrice que celle du « maudit Sauvage »; toutefois, il semble que ce soit davantage cette dernière qui fasse l'objet d'une critique de la part du discours amérindien. Preuve en est que certains auteurs autochtones, dont Bernard Assiniwi, nous y reviendrons, rejouent, sur un mode dépressif, la carte du « bon Sauvage » afin de critiquer les sévices de la colonisation.

Ce réinvestissement sémantique de la figure de l'Indien au tournant des années 1840 n'offre cependant rien de nouveau, dans la mesure où les historiens et écrivains ne font que réactiver des schèmes représentationnels dont l'origine remonte aux premiers arrivants. Selon Gilles Thérien, « tous les récits qui mettent en scène Blancs et Indiens, quelle que soit leur époque, sont des réalisations narratives plus ou moins fidèles des tous premiers réseaux sémantiques établis au moment de la première rencontre¹³ ». C'est notamment par le biais des *Écrits de la Nouvelle-France* et des *Relations des jésuites* que nous assistons à l'établissement du contenu sémantique de l'altérité amérindienne, laquelle repose, entre autres, sur l'éthopée (portrait moral) et met à l'avant-scène une vision dialectique de l'Indien. En résulte une dichotomisation de cette figure selon l'acteur par qui elle est considérée.

Les descriptions physiques des Amérindiens dans les *Écrits de la Nouvelle-France* concernent par exemple le corps, la complexion, le système pileux, les costumes et la distinction des sexes. Bien sûr, ces considérations seront posées en comparaison avec les Européens. Nous voudrions par contre insister davantage sur le portrait moral général que propose cette source. Sur le plan épistémique, l'éthopée relevée dans les *Écrits de la Nouvelle-France* suggère une certaine connaissance de l'Amérindien, car « le portrait moral de [celui-ci] suppose déjà des rencontres plus répétées, plus intimes, des expériences de vie en commun¹⁴ ». Les comportements individuels et sociaux fournissent les bases d'une description; parmi les qualités de l'individu indien, on note « le calme, la sobriété, la maîtrise des émotions, la jovialité, la patience, l'absence de

¹³ Gilles Thérien, *op. cit.*, p. 6.

¹⁴ *Ibid.*, p. 9.

malice. Au contraire, on lui reprochera d'être sale, sensuel, gourmand, ivrogne, triste, saturnien, inconstant, vindicatif, menteur et paresseux¹⁵ ».

En ce qui a trait au comportement social, on attribue souvent aux autochtones d'être hospitaliers, généreux et libéraux. Cet avers de la médaille est complété par leur caractère voleur, cruel, féroce et impoli. Ces catégorisations rendent compte de ce qui sert de référence aux Français : « un certain état de civilisation, marqué par le savoir scientifique et technologique, par la religion chrétienne qui décide de ce qui est vice ou vertu [...]. Qualités et défauts énumérés peuvent être compris sous deux angles particuliers, la colonisation et l'évangélisation¹⁶ ». Dès lors, on perpétuera ces esquisses grossières du comportement moral de l'Indien et les caractéristiques, bonnes ou mauvaises, seront valorisées dans les différents discours selon l'image que l'on veut projeter de soi-même : « [l']Indien imaginaire, écrit Thérien, est une forme symbolique solidement ancrée dans notre imaginaire collectif; ses diverses manifestations et ses variantes, toutes liées au problème d'identité du Québécois, peuvent se lire, selon la période, comme un symptôme légèrement différent d'une même maladie¹⁷ ». Ainsi verrons-nous, dans le corpus littéraire autant que dans l'historiographie de l'époque post-rébellions, prendre place des représentations de l'Indien qui tendent, sinon à mettre en valeur la mystique de la terre ou l'apostolat missionnaire, du moins à encadrer le discours nationaliste qui émerge au cours de ces années.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 4.

Bien que les obédiences politico-religieuses des historiens canadiens-français divergent, toujours l'image de l'Indien s'inscrira en creux d'une image auréolée du Canadien. Par exemple, la ferveur religieuse de Jean-Baptiste Ferland (1805-1865) transparaîtra dans l'utilisation qu'il fait de la figure de l'Amérindien; celui-ci, qu'il soit brutal, cruel, féroce, insolent ou orgueilleux, s'offrira comme une image en négatif du valeureux missionnaire jésuite¹⁸. Le même fait est observable chez Benjamin Sulte (1841-1923) qui, méprisant foncièrement les Jésuites, aura plutôt recours à la figure de l'Amérindien pour exalter l'héroïsme des habitants agriculteurs :

Contre chacun des martyrs jésuites nous pouvons opposer quarante martyrs canadiens – hommes, femmes et enfants assommés, écorchés, brûlés, tourmentés d'une manière aussi horrible que l'ont été les pères Brébeuf et Lalemant; mais l'Histoire ne s'en occupe presque pas. La raison de cet injuste oubli est toute [sic] entière dans la persistance que mettent les jésuites à glorifier, depuis plus de deux siècles, leurs martyrs dont ils font journellement un objet de réclame pour leur cause¹⁹.

De la vision toute nationaliste de l'Indien que se faisait le premier historien national et anticlérical François-Xavier Garneau²⁰ (1809-1866), à celle non moins chauviniste et en proie aux déboires de la vulgate évolutionniste chez le chanoine Lionel Groulx²¹ (1878-

¹⁸ Voir Serge Gagnon, « Les synthèses générales : le lieu privilégié des représentations globales », *Le Québec et ses historiens de 1840 à 1920 : la Nouvelle-France de Garneau à Groulx*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978, p. 343.

¹⁹ Benjamin Sulte cité par Serge Gagnon, *op. cit.*, p. 360.

²⁰ Donald B. Smith parle de l'approche de Garneau en ces termes : « L'amour profond que Garneau ressent pour son pays déteint sur sa description des autochtones. Il peint les Hurons, alliés de la France, en blanc et les Iroquois, ennemis des Français, en rouge » (Donald B. Smith, *Le « Sauvage » pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663) d'après les historiens canadiens-français des XIXe et XXe siècles*, Montréal, HMH, 1974, p. 41).

²¹ Les écrits de Lionel Groulx sont marqués par la conjonction d'un messianisme et de l'idéologie agriculturiste. Une troisième donnée demeure cependant capitale pour qui désire bien saisir les fondements des représentations de l'Amérindien chez lui : épigone de Gobineau et Darwin, le chanoine sera mis en contact avec les théories racistes lors d'études à Fribourg et à Paris. Peu étonnant alors que pour Groulx, l'Amérindien soit « [...] ce primitif recroquevillé depuis des millénaires, dans le même état de vie, dans les mêmes routines dégradantes » (Lionel Groulx, cité par Bruce G. Trigger, *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Indiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 1990, p. 86). Pour un rapide coup

1967), l'« Indien de papier » subira, au fil des ans, une constante régression et l'évacuation de la figure du bon sauvage s'effectuera peu à peu²². En plus, « l'histoire, au XIX^e siècle », soutient Maurice Lemire, « loin de travailler en sens contraire de la littérature, l'épaule et souvent la nourrit²³ ». Le « mythos indien²⁴ » sera invoqué en littérature, comme dans l'historiographie d'ailleurs, pour mousser la gloire des premiers arrivants missionnaires ou autres pionniers, comme chez Joseph-Charles Taché ou Henri-Raymond Casgrain par exemple²⁵. Vers les années 1920, avec la popularité croissante du roman du terroir, la figure de l'Amérindien disparaît de l'imagerie religieuse, mais revient cependant, de plus en plus insistante, dans la représentation d'un personnage-clef de la fiction québécoise : le nomade²⁶. Il va sans dire que le roman du terroir récusera ce mode de vie « ensauvagé », par ailleurs rare signe discursif témoignant désormais de la présence de l'Amérindien sur le continent : « Au cours de la première moitié du XX^e siècle, la littérature du terroir parviendra à occulter presque complètement l'imaginaire nomade²⁷ ».

d'œil du racisme chez Groulx, voir Marcel Trudel, « Cette génération (la mienne) élevée dans le racisme », *Mythes et réalités dans l'histoire du Québec. Tome II*, Montréal, HMH, 2004, p. 155-178. Soulignons au passage que c'est cette dernière image de l'Amérindien qui investira l'ensemble des manuels scolaires publiés à cette même époque.

²² Pour retracer cette réduction symbolique de l'Amérindien dans l'historiographie, voir notamment Donald B. Smith, *op. cit.*, 134 p., ainsi que Claude Gélinas, « Les Autochtones dans la trajectoire historique du Québec », *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral : 1867-1960*, Sillery, Septentrion, 2007, p. 57-81.

²³ Maurice Lemire, *Les grands thèmes nationalistes du roman historique canadien-français*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1970, p. 5.

²⁴ Maurice Lemire, « Le mythos indien », *Formation de l'imaginaire littéraire québécois (1764-1867)*, Montréal, L'Hexagone, 1993, p. 147-185.

²⁵ Voir les analyses de Lemire dans *Les grands thèmes nationalistes du roman historique canadien-français*, *op. cit.*

²⁶ Réal Ouellet, « Aux origines de la littérature québécoise : nomadisme et indianité », dans Franca Marcato-Falzoni (dir.), *Mythes et mythologies des origines dans la littérature québécoise*, Bologna, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice Bologna, 1994, p. 19.

²⁷ Maurice Lemire, *Le mythe de l'Amérique dans l'imaginaire « canadien »*, Montréal, Éditions Nota Bene, 2003, p. 32.

L'« effacement²⁸ » de la figure de l'Indien, sa cristallisation symbolique, s'effectuèrent, nous l'avons rapidement esquissé, au gré des discours sur la nation canadienne-française, lesquels, conjugués aux politiques assimilationnistes, notamment celles de *La loi sur les Indiens* de 1876 qui reléguera les Autochtones aux marges de l'écoumène²⁹, entraîneront leur scotomisation ou, pour emprunter la formule maintes fois reprise de Jean-Jacques Simard, leur réduction. Réduire, écrit-il,

signifie à la fois refouler, diminuer, amenuiser, appauvrir, simplifier, classifier, subjuguer, conquérir. Appliqué aux Amérindiens, il permet de définir spécifiquement la condition qui leur est faite dans la société canadienne : leur horizon [...] sociohistorique a été à ce point réduit, tant du point de vue empirique que du point de vue imaginaire, qu'il leur est interdit de maîtriser et de définir leur destin collectif en tant que communautés ethniques dynamiques [...]. Ils se trouveront comme emmurés (pratiquement et intellectuellement) dans un univers clos et simplifié, hors de l'espace-temps où se déployera la société ouverte et complexe à laquelle ils appartiendront³⁰.

Les composantes des cultures amérindiennes ont été manipulées et des représentations partielles de l'Indien est née une vision résolument partielle, condamnant

²⁸ Hélène Destrempe parle d'un « [...] effacement discursif et narratif dans l'ensemble de la production littéraire au XIX^e siècle » (Hélène Destrempe, « 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 », *Tangence*, n° 85, automne 2007, p. 33). Serge Gagnon soumet semblable hypothèse pour l'historiographie : « Il n'est d'ailleurs pas interdit de penser que, durant la seconde moitié du XIX^e siècle, il y ait eu une mutation importante de la perception de l'Amérindien, de plus en plus méchant ou de moins en moins présent dans le récit à mesure que nous avançons dans la période étudiée » (Serge Gagnon, *op. cit.*, p. 376. Nous soulignons).

²⁹ Les artisans de la *Loi sur les Indiens* de 1876 ont pris grand soin d'y inscrire des dispositions leur permettant une latitude quant à la gestion des concessions (réserves). Claude Gélinas note : « D'une part, l'article 20 permettait à une province de faire passer une route, un chemin de fer ou d'effectuer des travaux publics dans les limites d'une réserve [...]. D'autre part, l'article 45 autorisait le surintendant général ou ses fonctionnaires à "accorder des permis de coupe de bois sur les réserves et les terres des Sauvages non concédées" ». Ces dispositions législatives combinées aux grenouillages politico-économiques en lien avec le mode de cession des ressources naturelles auront pour conséquence immédiate la réduction, comme peau de chagrin, des territoires autochtones : « Au total, si l'on comptait, à l'aube des années 1870, une moyenne de treize hectares de terres de réserve par Autochtone au Québec, en 1958, cette moyenne n'était plus que de quatre hectares » (Claude Gélinas, *op. cit.*, p. 33-34).

³⁰ Jean-Jacques Simard, *La réduction – L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Septentrion, 2003, p. 27.

conséquemment celui-ci en un ethnotype unidimensionnel. Pour Maurizio Gatti, « [...] les représentations du Blanc et du Sauvage sont donc des constructions de l'esprit³¹ ». Il est primordial de saisir ce caractère construit de la culture, celui-là même qui faisait dire à Édouard Glissant que l'Occident n'était pas un lieu, mais bien davantage un projet³², et faisait écrire à Simard que ce n'était « [...] pas une culture particulière parmi tant d'autres qui a émergé en Europe il y a quelque cinq ou six siècles, mais une manière inédite de fabriquer la culture, une matrice générale de civilisation, un virage comme l'humanité n'en avait pas connu depuis la révolution néolithique³³ ». Si l'on suit ces auteurs ainsi que Saïd lorsqu'il affirme que les nations sont des narrations³⁴, nous conviendrons non seulement que « [...] la culture peut prédisposer et préparer activement une société à la domination d'une autre, [mais] peut aussi la préparer à abandonner ou à modifier cette idée de domination³⁵ ». Nouvelle salutaire pour les Amérindiens, car ceux-ci n'avaient pas dit leur dernier mot, non plus qu'ils n'avaient écrit leurs premiers...

L'« empire contre-écrit³⁶ » : parcours d'une émancipation

L'année 1945 marque la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Lendemains de veille qui déchantent pour les chantres de l'hégémonie occidentale; comment désormais soutenir, près de soixante millions de morts après le début de la guerre, la supériorité morale de l'Occident ? Dès lors, les certitudes s'émoussent, l'*alibi* civilisateur ne tient

³¹ Maurizio Gatti, *op. cit.*, p. 61.

³² Édouard Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, p. 14.

³³ Jean-Jacques Simard, *op. cit.*, p. 414.

³⁴ Edward Saïd, *op. cit.*, p. 13.

³⁵ *Ibid.*, p. 288.

³⁶ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin, *The Empire writes back*, Londres, Routledge, 1989, 296 p. L'expression est empruntée à Salman Rushdie.

plus et l'entreprise coloniale se retrouve battue en brèche dans les différents milieux coloniaux. L'Inde emboîte le pas vers l'indépendance en 1947 et donne le ton à de vastes mouvements de décolonisation qui gagneront la plupart des pays africains à l'aube des années 1960. Après l'ère coloniale, s'ouvre l'ère post-coloniale, marquée par un réinvestissement, de la part des indigènes, des discours sur eux-mêmes, y compris de la part des Amérindiens : « l'appropriation de l'écriture par des Amérindiens change les termes de la communication : le discours du peuple amérindien se développe au détriment du discours tenu sur le peuple amérindien, c'est-à-dire la littérature ethnographique, les commentaires des missionnaires, la littérature coloniale ou les études gouvernementales³⁷ ». En somme, la décolonisation sera une occasion de « [...] rappeler au centre d'hier que l'ère postcoloniale a sonné le glas des leçons à sens unique, pour faire place à l'heure de l'échange des bons procédés³⁸ ».

C'est dans cette effervescence mondiale créée par le contexte des Indépendances et de la déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 que les voix amérindiennes s'élèvent³⁹. Plus encore, l'industrialisation, l'exploitation des ressources des territoires amérindiens par le gouvernement, la parution du Livre blanc⁴⁰ en 1969 et les conditions de vie dans les réserves ont, selon Diane Boudreau, fort probablement

³⁷ Diane Boudreau, *Histoire de la littérature amérindienne du Québec : oralité et écriture*, Montréal, L'Hexagone, 1993, p. 179.

³⁸ Obed Nkunzimana, « Le débat postcolonial et le Québec », *Québec studies*, vol. 35, printemps/été 2003, p. 83.

³⁹ Maurizio Gatti, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁰ C'est Jean Chrétien, à l'époque ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien à Ottawa, qui rédigea le Livre blanc de 1969. Il y écrivait, entre autres, ceci : « Nous devons aujourd'hui modifier le cours de l'histoire. Être Indien ce doit vouloir dire être libre – libre de faire progresser les cultures indiennes dans un contexte d'égalité juridique, sociale et économique avec les autres Canadiens » (<http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/arp/ls/pubs/cp1969/cp1969-fra.asp#chp1>, ressource consultée en ligne, le 21 avril 2011). Cette proposition aux Amérindiens de devenir citoyens canadiens fut interprétée, selon Diane Boudreau, comme une tentative d'assimilation. Diane Boudreau, *op. cit.*, p. 19.

motivé la naissance de la littérature écrite amérindienne au Québec⁴¹. La littérature amérindienne du Québec naît donc dans le ferment des sévices coloniaux subis par les autochtones et « [...] exprime avant tout le refus de la domination et les revendications des nations culturellement et politiquement soumises au pouvoir des dirigeants d'un état colonial ou néocolonial [...]. C'est une littérature de résistance aux Blancs, mais c'est aussi une littérature de survie pour les Amérindiens eux-mêmes⁴² ».

Les écrivains amérindiens amorceront le réexamen de tous les présupposés de l'époque coloniale, lequel passera, par exemple, par un contre-discours, une réfutation du discours colonial revisité par une réécriture de l'histoire. Cette écriture palimpseste visera la réhabilitation de l'acteur amérindien comme sujet de l'histoire : « placé *hors de l'histoire et hors de la cité*⁴³ » par le colonisateur, l'écrivain autochtone aura l'occasion de renégocier sa participation à la marche historique du monde par le biais de l'écriture. En outre, ce sera, pour reprendre la phrase de Milan Kundera, une occasion pour les Amérindiens de « [...] sentir vibrer entre [leurs] mains le volant de l'histoire et n'avoir qu'à le saisir pour décider [eux-mêmes] de la route à venir⁴⁴ ».

Cela dit, la production littéraire amérindienne des années 1970, mais aussi largement les écrits publiés au cours des années 1980, tendront à emprunter les voies du passé pour y retrouver une nostalgie de l'indianité dépouillée des vicissitudes de l'histoire. Les manifestations littéraires, empreintes de romantisme, prendront souvent la

⁴¹ Diane Boudreau, *op. cit.*, p. 99.

⁴² *Ibid.*, p. 177.

⁴³ Albert Memmi, *Portrait du colonisé* précédé du *Portrait du colonisateur*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1966, p. 129. L'auteur souligne.

⁴⁴ Milan Kundera, repris librement par François Ricard dans *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom*, Montréal, Boréal, 1994, p. 127.

forme du ressentiment, voire de la victimisation : « les Blancs deviennent alors les exploiteurs et les méchants, la cause de tous les maux des Indiens, présentés comme les exploités et les bons⁴⁵ ». Les premiers balbutiements de la littérature amérindienne se feront donc sous le signe d'une « rhétorique du blâme⁴⁶ », se heurtant à cette aporie typiquement postcoloniale, qui consiste à réduire « [...] l'éternel sauvage à n'être que l'envers du Blanc, comme si nous ne partagions pas tous, à nos façons propres, le même horizon sociohistorique⁴⁷ ». De plus, comme le suggère Saïd, rejouer ces clichés propagés par le discours impérial, c'est également « [...] accepter les conséquences de l'impérialisme, les divisions raciales, religieuses et politiques imposées par l'impérialisme lui-même⁴⁸ ».

Il nous est permis de croire, à l'instar de Frantz Fanon et de Saïd notamment, que ce nationalisme amérindien traditionnel, tout étriqué qu'il fût, s'est révélé aussi insuffisant que crucial, mais seulement comme premier pas⁴⁹. Toujours est-il que les crispations identitaires qui semblaient investir l'ensemble de la production littéraire des années 70 – et pour une bonne partie celle des années 80 – semblent s'atténuer au cours de la décennie suivante, laissant place à ce que Marie Vautier qualifiait, en référant au corpus littéraire québécois, de « postcolonialisme de consensus⁵⁰ ». Le sectarisme qui engangueait le discours amérindien dans un misonéisme stérile se distend, laissant place à

⁴⁵ Maurizio Gatti, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁶ L'expression est d'Edward Saïd, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁷ Jean-Jacques Simard, *op. cit.*, p. 397.

⁴⁸ Edward Saïd, *op. cit.*, p. 325.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 320. Voir également Frantz Fanon, « Sur la culture nationale », *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991, p. 249-283.

⁵⁰ Voir Marie Vautier, « Les Pays du nouveau monde, le postcolonialisme de consensus, et le catholicisme québécois », *Québec studies*, vol. 35, printemps/été 2003, p. 13-24.

une vision de l'indianité beaucoup plus ouverte à l'autre, notamment, nous le verrons, chez un auteur comme Bernard Assiniwi.

Bernard Assiniwi et La saga des Béothuks

Parmi les nombreux auteurs amérindiens du Québec, Bernard Assiniwi fut sans aucun doute, à ce jour, l'un des plus prolifiques⁵¹. Né à Montréal en 1935 d'une mère canadienne-française d'origine algonquine et d'un père cri, originaire de la région du lac Tapini, Assiniwi obtient, en 1957, un baccalauréat en génétique animale. Il fut en 1971 le premier écrivain amérindien à publier un ouvrage en français largement distribué au Québec par Leméac, soit *Anish-na-be. Contes adultes du pays algonquin*. Il est également le premier auteur amérindien à publier un roman au Canada, soit *Le bras coupé*, paru en 1976. Il dirigera la collection chez Leméac *Ni-t'chawama/Mon ami mon frère* de 1972 à 1976 et obtient, en 1992, le poste de chercheur en histoire autochtone au Service canadien d'ethnologie du Musée canadien des civilisations de Hull, poste qu'il occupera jusqu'à son décès en septembre 2000. On retrouve parmi ses publications quantité de récits jeunesse, une *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada* en trois volumes (1973-1974), une pièce de théâtre, *Il n'y a plus d'Indiens* (1983), ainsi que plusieurs récits, contes, nouvelles et légendes. Outre *Le bras coupé*, Assiniwi publiera une biographie romancée, *L'Odawa Pontiac : l'amour et la guerre* (1994), ainsi que le

⁵¹ Les informations présentées sur Assiniwi proviennent de Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française*, Montréal, HMH, 2004, p. 241-242.

roman historique *La saga des Béothuks*⁵² publié en 1996, récipiendaire du prix littéraire France Québec Jean-Hamelin en 1997.

Le parcours littéraire de Bernard Assiniwi est particulièrement révélateur de cette espèce de mouvance générale qui semble marquer la prise de parole des écrivains postcoloniaux ou minoritaires, allant du repli identitaire à une ouverture progressive envers l'Autre. Hélène Destrempe souligne notamment que les premières œuvres d'Assiniwi, principalement des contes et des essais, sont « profondément marqué[e]s par des appels à la résistance et des récits de la dépossession⁵³ ». Ainsi Gaétan Dostie, à la publication du roman *Le bras coupé*, remarque également que

Le caractère totalitaire de l'idéologie revancharde se manifeste en ceci que le système manichéen des valorisations envahit la totalité du champ sémiologique. Selon que vous êtes blancs ou rouges vous pourriez y voir, tantôt une sous-littérature, simple reflet spéculaire d'une propagande, tantôt l'embryon d'une littérature révolutionnaire amérindienne⁵⁴.

Il y a effectivement, comme nous le soulignions plus haut, un piège dans ce type de littérature engagée et dans lequel tombe Assiniwi : « à ce carrefour du politique et du poétique, le danger est qu'une littérature nationale ne se mue rapidement en littérature

⁵² Bernard Assiniwi, *La saga des Béothuks*, Montréal, Leméac, 1996, 499 p. Les renvois au roman d'Assiniwi seront désormais intégrés entre parenthèses dans le texte et désignés par SB suivi du numéro de page.

⁵³ Hélène Destrempe, « Pour une traversée des frontières coloniales : identité et transaméricanité dans les œuvres de Bernard Assiniwi et Yves Sioui Durand », dans Jean-François Côté et Emmanuelle Tremblay (dir.), *Le nouveau récit des frontières dans les Amériques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, p. 188.

⁵⁴ Gaétan Dostie, cité dans Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne du Québec : écrits de langue française*, op. cit., p. 142-143.

nationaliste trop aisément hagiographique⁵⁵ ». En effet, au fil des pages, l'auteur exécute dans le roman le « procès de ces Européens aveuglés par la cupidité, la suffisance et l'esprit de conquête, en leur opposant la figure d'un Amérindien [Menji-Mendam] naturel et courageux, honnête et soucieux d'égalité⁵⁶ », n'effectuant ainsi qu'un simple renversement de l'idéologie colonialiste en l'appliquant aux Blancs.

Cependant, les œuvres subséquentes de l'auteur changent significativement de ton. En témoigne l'exemple de *L'Odawa Pontiac : l'amour et la guerre*, publié près de vingt années après *Le bras coupé*. L'idée d'écrire une biographie romancée du chef Pontiac n'est pas gratuite et semble plutôt s'inscrire dans une volonté de rapprocher les destins amérindien et « canadien-français » en Amérique. C'est du moins ce que tend à démontrer cet extrait d'une lettre d'Assiniwi envoyée à André Vanasse, directeur, à l'époque, de la collection « Les grandes figures » chez XYZ : « J'avais le choix, j'ai choisi Pontiac (Podiak). Je serai prêt pour janvier 94. Le personnage est le plus français des autochtones de ce pays⁵⁷ ». Cette volonté de retisser les liens oubliés entre les différents habitants du continent trouve son prolongement dans *La saga des Béothuks*. Le changement d'attitude face à l'Autre que marque ce roman est d'autant plus probant si nous le considérons à la lumière du récit préliminaire qu'avait fait Assiniwi de la

⁵⁵ Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, p. 135.

⁵⁶ Hélène Destrempe, « Soi-même comme un autre : histoire et fiction dans l'œuvre de Bernard Assiniwi », dans Robert Viau (dir.), *La création littéraire dans le contexte de l'exiguité : 9^e Colloque de l'APLAQA*, Québec, MNH, 2000, p. 199.

⁵⁷ Bernard Assiniwi, cité dans Hélène Destrempe, « Pour une traversée des frontières coloniales : identité et transaméricanité dans les œuvres de Bernard Assiniwi et Yves Sioui Durand », *op. cit.*, p. 191.

communauté béothuke, dans le second volume de son *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada*⁵⁸.

Marqué par le lamento de la dépossession, le récit qu'il effectue dans son essai verse la plupart du temps dans le pathos, soutenu par une typographie tape-à-l'œil et une rhétorique usant volontiers de l'hyperbole. Assiniwi raconte donc, de façon générale, comment les « pauvres Béothuks », ces « animaux à deux pattes⁵⁹ », furent tantôt tués dans « un joli spectacle de poudre et de sang⁶⁰ », tantôt encore de quelle façon, « [d]u pont des bateaux, les parents purent contempler les corps en lambeaux de leurs enfants, avec lesquels les marins semblaient s'amuser⁶¹ ». L'auteur clôt le récit avec la mort de Shanawditith, dernière survivante de la communauté : « Avec cette belle jeune femme, mourut un PEUPLE qui avait perdu le droit de vivre, parce qu'il nuisait à un autre peuple qui n'a jamais souffert des différences culturelles et sociales⁶² ». Cette approche détonne sans aucun doute face à la réécriture qu'offrira Assiniwi dans *La saga des Béothuks*, dont le traitement narratif se fait beaucoup moins clinquant.

Ce dernier roman met en récit l'histoire de la nation béothuke, de sa formation à la mort, en 1829, de sa dernière représentante, Shanawditith, atteinte de tuberculose. Cette saga est divisée en trois parties, dont la première, qui débute aux alentours de l'an mil, relate le voyage d'Anin l'Addaboutik, lequel entreprend de faire le tour de ce qu'il croit être le monde : l'île de Terre-Neuve. Ce périple, et sa rencontre avec les Vikings et

⁵⁸ Bernard Assiniwi, « La tragique histoire des Béothuks », *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada. Tome II*, Montréal, Leméac, 1974, p. 9-25.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 11.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, p. 25.

des esclaves écossais établis au nord de l'île, ouvrent pour lui l'espace de la géographie et des civilisations. Anin fondera par la suite, avec ces nouveaux venus, le clan de l'ours, qui donnera son impulsion à la création de la nation des Béothuks, soit celle des « vrais hommes ». Les seconde et troisième parties nous convient à l'arrivée d'envahisseurs et à la lente disparition de la nation. Selon les aveux d'Assiniwi, « [l]a première partie est entièrement romancée. Ensuite, je raconte les faits historiques qui sont connus⁶³ ».

Bien que peu d'études sur les œuvres littéraires amérindiennes aient été menées jusqu'à présent au Québec⁶⁴, Assiniwi, plus que quiconque, semble retenir l'intérêt des chercheurs. En 2008, ses romans *Le bras coupé* et *La saga des Béothuks* faisaient l'objet d'un mémoire de maîtrise déposé à l'Université de Sherbrooke par Marie-Hélène Jeannotte. Son projet de recherche proposait principalement d'appliquer la grille de lecture de l'altérité développée par Janet Paterson à trois romans amérindiens, dont les deux d'Assiniwi, ainsi qu'à une autofiction, afin d'observer les résultats du renversement de perspective qu'engendrait la prise de parole amérindienne. Bien qu'intéressant, son travail reprend les binarismes mêmes que Jeannotte semble pourtant dénoncer d'emblée; évoquant les critiques concernant Edward Saïd voulant qu'il « [...] base sa réflexion sur des oppositions binaires stables et homogènes : Occident/Orient; colonisateurs/colonisés; centre/périphérie⁶⁵ », elle assoit son herméneutique sur une lecture de l'altérité tout aussi binaire : « Tout ce qui est effectivement nommé ou

⁶³ Propos cités par Caroline Barrière, « Le génocide canadien », *Le Droit*, 9 novembre 1996, p. A34.

⁶⁴ La production littéraire amérindienne semble, de façon générale, faire face à une relative indifférence. À titre d'exemple, la plus récente *Histoire de la littérature québécoise* (2007) n'aborde en aucun cas la production amérindienne. Pourtant, une place considérable y est faite aux écrivains « migrants », ainsi qu'à de nombreux auteurs anglophones. Voir Michel Biron, François Dumont et Élisabeth Nardout-Lafarge, *Histoire de la littérature québécoise*, Montréal, Boréal, 2007, 629 p.

⁶⁵ Marie-Hélène Jeannotte, *Figures du Blanc chez Bernard Assiniwi et Michel Noël*, M. A. (études littéraires), Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2008, p. 14.

indiqué, nous donne négativement ce qui nomme et indique⁶⁶ » écrira-t-elle, citant Colette Guillaumin. Pour peu qu'elle admette une ouverture à l'autre et accorde une certaine importance à l'hybridité dans *La saga des Béothuks*, son étude de la figure du Blanc ne parvient pas vraiment à dépasser une conception « manichéenne⁶⁷ » des représentations dans le discours littéraire amérindien.

Dans cette optique, Jacqueline Bardolph soulignait la possible obsolescence de « [...] toutes les élaborations autour de la figure de l'Autre, magnifié ou redouté, [qui] paraissent à certains trop binaires⁶⁸ ». Tout porte à croire que la difficulté qu'a Marie-Hélène Jeannotte de conclure à autre chose qu'à une dichotomie des représentations dans le roman de Bernard Assiniwi est tributaire de la posture critique qu'elle adopte. En fait, établir une « poétique du personnage de l'Autre⁶⁹ » en tentant d'y cerner les manifestations de l'hybridité nous paraît difficilement conciliable, puisque l'approche développée par Paterson ressortit prioritairement à l'analyse de « [...] la description des *traits physiques, vestimentaires, langagiers et onomastiques* du personnage de l'Autre⁷⁰ », ainsi qu'à celle des procédés de sa mise en discours – dispositifs énonciatifs, stratégies rhétoriques, etc. De plus, Jeanotte elle-même admet, endossant les propos d'Homi Bhabha sur ce point, que « [l']identité et l'altérité sont nécessairement hybrides – chacun abritant plusieurs identités. [...] [C]e fait d'hybridité “brise la

⁶⁶ Colette Guillaumin citée par Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 15.

⁶⁷ Jeannotte reprend l'essentiel de son argumentation dans son article « L'identité composée : hybridité, métissage et manichéisme dans *La saga des Béothuks*, de Bernard Assiniwi, et *Ourse bleue*, de Virginia Pésémapéo Bordeleau », *Revue internationale d'études canadiennes*, vol. 41, n° 1, 2010, p. 297-312.

⁶⁸ Jacqueline Bardolph, *op. cit.*, p. 32.

⁶⁹ Janet Paterson, *Figures de l'autre dans le roman québécois*, Québec, Éditions Nota Bene, 2004, p. 17.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 31. Paterson souligne.

symétrie et la dualité du soi/autre, défiant et déjouant tout binarisme identitaire⁷¹ ». Dans ce cas, chercher l'hybridité – ou l'hybridation – à partir de méthodes d'investigation binaires ne peut que conduire à des conclusions décevantes.

Hélène Destrempe, professeure à l'Université de Moncton, a également publié de nombreux articles concernant *La saga des Béothuks*, notamment sur le plurilinguisme et les stratégies identitaires⁷², ainsi que sur les dynamiques histoire/fiction⁷³ dans l'œuvre d'Assiniwi. Quelques articles ont le mérite, croyons-nous, de suggérer une lecture plus riche de ce roman. Pour Destrempe, la redéfinition de l'identité autochtone met en lumière un faisceau de relations identitaires transnationales qui se font jour au sein du roman : « Entremêlant histoire et légende, l'auteur nous offre une version originale de la genèse de cette nation [Béothuks], basée sur la rencontre de l'autre et la création d'interstices culturels⁷⁴ ». Destrempe note également « [...] le rôle prépondérant de l'imaginaire et du mythe qui ont permis à l'auteur de “rouvrir le sens de l'histoire” et de “réévaluer le devenir continental”⁷⁵ ». Non seulement le mythe, comme rouage de l'imaginaire, est-il sollicité pas Assiniwi, mais aussi a-t-il recours à l'utopie, ce qui ne fut cependant jamais relevé, avec précision, par la critique⁷⁶. C'est sur cette

⁷¹ Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 13.

⁷² Voir Hélène Destrempe, « Plurilinguisme et stratégies identitaires dans la littérature autochtone d'expression française au Québec », dans Robert Dion, Hans-Jürgen Lüsebrink et János Riesz (dir.), *Écrire en langue étrangère : interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*, Québec, Éditions Nota Bene, 2002, p. 395-409.

⁷³ Voir Hélène Destrempe, « Soi-même comme un autre : histoire et fiction dans l'œuvre de Bernard Assiniwi », *op. cit.*, p. 195-216.

⁷⁴ Hélène Destrempe, « Pour une traversée des frontières coloniales : identité et transaméricanité dans les œuvres de Bernard Assiniwi et Yves Sioui Durand », *op. cit.*, p. 193.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 196. Voir aussi Hélène Destrempe, « L'autoreprésentation : un contre-discours de l'inachèvement dans la littérature autochtone au Québec », dans Janine Gallant, Hélène Destrempe et Jean Morency (dir.), *L'œuvre littéraire et ses inachèvements*, Québec, Groupéditions, 2007, p. 121-131.

⁷⁶ Hélène Destrempe soulève toutefois que le contexte contemporain de mondialisation a conduit certains auteurs amérindiens à représenter, dans leurs œuvres, des identités à la fois amérindiennes et

proposition du potentiel heuristique du mythe, mais également de l'utopie, que nous voudrions nous pencher dans notre mémoire.

Il semble que le mythe américain tel que le conçoit Jean Morency ouvre d'intéressantes pistes, notamment en ce qu'il consisterait « [...] à épuiser toutes les modalités possibles du passage de la dualité à l'unité⁷⁷ ». À cette étape de notre mémoire, nous voudrions soumettre l'hypothèse suivante, qui motivera la suite de cette recherche : par la mobilisation du mythe américain dans *La saga des Béothuks*, Assiniwi intégrerait une « [...] appartenance continentale [...] allant au-delà de l'affirmation des identités nationales⁷⁸ ». Ce faisant, il permettrait d'unir le couple Blanc/Autochtone, depuis toujours « [...] conçus comme deux archétypes culturels mutuellement opposés, deux grandes figures formant chacune le reflet en creux, le négatif de l'autre⁷⁹ », dans une même destinée continentale, transcendant par le fait même les essentialismes réducteurs et permettant d'aller au-delà de la rhétorique du blâme qui caractérisait bon nombre des productions antérieures d'Assiniwi et autres écrivains.

Pour l'essentiel, nous proposerons dans ce mémoire de nous pencher sur les manifestations du mythe et de l'utopie américains dans *La saga des Béothuks*. En tablant dans nos analyses sur la première partie du roman, soit celle intitulée « L'initié », nous donnerons à voir la manière dont le mythe américain se conjugue avec l'utopie,

transnationales. Destrempe, reprenant un article de Gérard Bouchard, laisse entendre que ce peut être là un nouvel enjeu pour l'utopie, entendue ici dans son acception sociologique. Cependant, jamais elle n'évoque l'appartenance du roman d'Assiniwi au genre utopique. Voir Hélène Destrempe, « Pour une traversée des frontières coloniales : identité et transaméricanité dans les œuvres de Bernard Assiniwi et Yves Sioui Durand », *op. cit.*, p. 183-203.

⁷⁷ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, cité par Jean Morency, *op. cit.*, p. 15.

⁷⁸ Zilá Bernd, *Américanité et mobilités transculturelles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, p. 5.

⁷⁹ Jean-Jacques Simard, *op. cit.*, p. 23.

notamment par l'organisation de schèmes utopiques qu'il rend possible, lesquels schèmes permettraient de « [...] retourner en arrière pour détourner le courant de l'histoire qui aurait enlisé le développement⁸⁰ » des cultures amérindiennes. Dans un premier chapitre, nous discuterons plus en profondeur de notre approche méthodologique, laquelle, en s'appuyant sur la pensée d'auteurs postcoloniaux, alliera mythocritique et ce que nous pouvons appeler, à la suite de Licia Soares De Souza⁸¹, l'utopiecritique. Nous tenterons de réfléchir au concept d'américanité à la lumière de ceux de nation clivée et de « *dissémination* » chez Homi Bhabha. Les réflexions de l'intellectuel Indien nous aideront également à évaluer le caractère performatif du mythe et de l'utopie, ainsi que leur potentiel créateur en regard d'une reconstruction d'un imaginaire proprement postcolonial, voire post-national.

Un deuxième chapitre sera consacré à cerner les manifestations du mythe américain dans *La saga des Béothuks*. Cette première investigation nous permettra d'analyser le modèle héroïque qui, lui-même tributaire de l'initiation religieuse, structure la première partie du roman, ainsi que d'en éclairer les schèmes, archétypes et symboles qui l'accompagnent et qui témoignent d'une imagerie de la pensée archaïque. L'importance des étrangers dans le parcours initiatique d'Anin l'Addaboutik sera également interrogée pour ce qu'elle offre son caractère américain au mythe que propose Bernard Assiniwi.

⁸⁰ Fernand Dumont, *op. cit.*, p. 238.

⁸¹ Licia Soares De Souza, *Utopies américaines au Québec et au Brésil*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, 128 p.

Dans un troisième temps, c'est le modèle utopique qui, vu comme un prolongement du mythe, sera mis en observation. Nous nous donnerons d'abord pour mandat dans cette partie d'établir les points de raccord entre le roman d'Assiniwi et les caractères thématiques et formels de l'utopie. Nous tenterons ensuite de mettre en évidence la contre-proposition d'organisation sociale et politique suggérée par l'auteur. Encore une fois, le rôle et le statut des étrangers en utopie retiendront notre attention, tout autant, par exemple, que l'organisation de l'espace et la formation d'un ordre politique républicain au village natal d'Anin.

CHAPITRE I

PRÉPARATIFS MÉTHODOLOGIQUES : THÉORIE POSTCOLONIALE, MYTHE ET UTOPIE AMÉRICAINS

« Le monde se disloque : le centre ne peut plus résister¹ »

La fortune que connaît la théorie postcoloniale² au Québec est plutôt mince. En fait, la plupart des auteurs québécois ayant publié des articles sur le sujet s'interrogent davantage sur le caractère proprement postcolonial de la société et de la littérature québécoises, qu'ils n'emploient les concepts s'y référant à des fins de démonstration critique : « [...] la critique francophone en général, écrit Obed Nkunzimana, et québécoise en particulier, prend encore ses distances à l'égard de la théorie postcoloniale [...]. Le concept et ses préceptes semblent faire face à une neutralité indifférente – quand ce n'est pas un regard suspicieux³ ». Par contre, si le statut postcolonial du Québec ne fait pas l'unanimité de la critique, nombreux sont les auteurs pour qui « [...]

¹ William Butler Yeats, cité par Denyse Coussy, « Les littératures postcoloniales anglophones », dans Marie-Claude Smouts (dir.), *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de sciences Po, 2007, p. 69.

² L'appellation « théorie postcoloniale » peut être trompeuse. Notons, à la suite d'Obed Nkunzimana, que « [...] la théorie postcoloniale est loin d'être monolithique. Certains théoriciens préfèrent même l'utiliser au pluriel » (Obed Nkunzimana, « Les stratégies postcoloniales et le débat francophone », *Présence francophone*, vol. 50, 1997, p. 17).

³ Obed Nkunzimana, « Le débat postcolonial et le Québec », *op. cit.*, p. 63. Vincent Desroches abonde dans le même sens, écrivant que « [...] la critique postcoloniale est pratiquement absente au Québec [...] » (Vincent Desroches, « Présentation : en quoi la littérature québécoise est-elle postcoloniale ? », *Québec studies*, vol. 35, printemps/été 2003, p. 3).

les seuls colonisés sans équivoque demeurent les Amérindiens, qui revendiquent aussi pour eux-mêmes le statut de nations et pour qui les Québécois sont et ont toujours été des colonisateurs, au même titre que les Canadiens anglais ou les colons américains⁴ ». Mais comment parler de postcolonialisme dans le cas des Amérindiens alors que ceux-ci subissent toujours le poids d'une certaine domination ?

Comme l'écrit Jean-Marc Moura, « “postcolonialisme” désigne moins un ensemble littéraire “venant après” l'événement majeur du colonialisme que des littératures placées dans un certain rapport de domination à l'égard de l'histoire coloniale, de ses pratiques comme de sa symbolique, et dont elles sont attentives à dépister les traces jusqu'à notre époque⁵ ». Jacqueline Bardolph, quant à elle, note l'ambiguïté que soulève le terme « postcolonial ». Pour elle, la première acception que l'on accorde à « post-colonial » souligne le caractère historique du terme et donne un repère pour « [...] les années qui à partir de l'indépendance de l'Inde en 1947 marquent une rupture radicale dans les rapports entre les gouvernements européens et le reste du globe⁶ ». Le sens du terme « postcolonial » pourrait quant à lui définir « [...] l'ensemble d'une production littéraire ou même culturelle en ce qu'elle a en commun une langue

⁴ Vincent Desroches, *op. cit.*, p. 5.

⁵ Jean-Marc Moura, « Littératures coloniales, littératures postcoloniales et traitement narratif de l'espace : quelques problèmes et perspectives », dans Jean Bessière et Jean-Marc Moura (dir.), *Littératures postcoloniales et représentation de l'ailleurs : Afrique, Caraïbe, Canada : conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 173. Moura prendra pour exemple le cas de la littérature haïtienne, post-coloniale depuis 1804, mais non postcoloniale puisque les auteurs de l'époque ne remettent aucunement les idéologies coloniales en question, pas plus que la « supériorité » occidentale. Voir Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, *op. cit.*, p. 51-52. Jean-François Bayart pose de son côté une nuance terminologique intéressante : « [...] en tant que telles les études post-coloniales sont plus encore idéologiquement postnationalistes que chronologiquement post-coloniales » (Jean-François Bayart, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010, p. 16).

⁶ Jacqueline Bardolph, *op. cit.*, p. 10.

donnée héritée de la colonisation et à cause de ce passé un certain nombre de traits partagés⁷ ». Parmi ces traits, nous retrouvons l'importance accordée par les littératures postcoloniales à l'écriture d'un contre-discours réfutant les présupposés des discours coloniaux. Enfin, « postcolonial » peut référer à un ensemble « [...] théorique interdisciplinaire ou pluridisciplinaire – sociologie, psychanalyse, histoire, sciences politiques – qui s'interroge sur les discours, la réécriture de l'histoire, l'évolution des mentalités et des imaginaires et se sent concerné par une quantité croissante de données touchant à l'identité⁸ ».

Nous croyons, quant à nous et à l'instar de Vincent Desroches, en l'intérêt des théories postcoloniales pour ce qu'elles « [...] fournissent de nouveaux outils pour critiquer l'essentialisme, la prétention à l'universel, le discours monologique à l'œuvre dans la construction des idéologies impérialistes, colonialistes, et nationalistes, pour approcher, enfin, les multiples composantes d'un tissu culturel hétérogène et évoluant très rapidement⁹ ». Ce mémoire s'inscrit dans le sillage des études postcoloniales, car ce vers quoi tend la littérature amérindienne du Québec, c'est d'abord et avant tout la négociation d'un lieu identitaire au sein du discours dominant et la redéfinition d'une indianité jadis hypostasiée.

À la suite des vagues de décolonisation, les indigènes, qui jusqu'alors avaient été l'objet du discours colonial, sont aux prises avec une question ontologique d'ordre fondamental : « comment pouvons-nous rétablir la vision des peuples colonisés comme

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ Vincent Desroches, *op. cit.*, p. 7.

“sujet” de leur discours¹⁰ ? ». Pour certains écrivains de la marge, il ne s’agit alors pas tant de revendiquer leur propre centralité, mais bien de tenter de révéler la façon dont leurs œuvres et discours entrent en relation dialectique avec ceux du centre colonial. Pour ce faire, Bardolph souligne l’importance de tenir compte des textes de la période coloniale, car les « [...] théories critiques qui définissent le postcolonial ne peuvent se concevoir sans un réexamen de ces littératures plus anciennes¹¹ ». La plupart du temps, cet interdiscours érigé par les élites coloniales met en scène un argument simple et circulaire : « [...] la hiérarchie naturelle des hommes fait que certains ont besoin d'aide pour accéder à la civilisation. Cette démarche altruiste est imbriquée avec la mainmise économique¹² ». Il ne s’agit toutefois pas, pour les auteurs postcoloniaux, de simplement renverser sur un mode agonistique les représentations manichéennes du discours colonial en les inversant, mais bien plus d’interroger la dynamique coloniale dont ils sont issus.

Un parallèle intéressant peut être effectué entre la quête identitaire des auteurs postcoloniaux et ce que Gérard Bouchard qualifie de parcours du bâtard¹³. Le paradigme du bâtard s’articule en deux étapes; le premier temps est celui de la déconstruction du discours colonial, où le sujet tente de s’affranchir de la domination en niant et en

¹⁰ Stephen Slemon, « Post-Colonial Critical Theories », cité par Jacqueline Bardolph, *op. cit.*, p. 26.

¹¹ Jacqueline Bardolph, *op. cit.*, p. 13.

¹² *Ibid.*, p. 14.

¹³ Nous reprenons avec quelques modifications le modèle – originellement en trois étapes – offert par Bouchard. Ce dernier utilise l’exemple du bâtard (de façon positive) pour révéler le parcours de la construction d’un imaginaire propre à ce qu’il appelle les « collectivités neuves ». Par contre, il souligne que d’autres itinéraires engagent sur le parcours du bâtard, notamment « [...] tout ce qui relève de la décolonisation comme arrachement et re-commencement culturels » (Gérard Bouchard, « L’Amérique, terre d’utopie ? », *Conférence d’ouverture du Colloque interaméricain (Brésil-Canada) des sciences de la communication*, Salvador de Bahia, Brésil, septembre 2002, <http://www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/utopie/bouchard.pdf>, article consulté en ligne le 21 avril 2011).

répudiant les présupposés coloniaux. Le bâtard veut retrouver le point zéro de l'enracinement et de la culture. Cette étape peut être vécue comme un achèvement, une célébration de la liberté absolue, ou comme un désenchantement. Cette désaffiliation de l'écrivain postcolonial d'avec les représentations du discours dominant va déboucher sur le deuxième temps du bâtard : celui de la réaffiliation.

C'est pendant cette réaffiliation que le sujet issu de la décolonisation considérera l'ensemble des patrimoines symboliques, des traditions, normes et représentations qui s'offrent à lui comme autant de biens qu'il pourrait faire siens. Il s'emploiera à s'arroger des origines et il se façonnera une personnalité. Il se donnera une mémoire et adoptera des ancêtres, des héros : bref, il refonnera son histoire. Il s'édifiera une communauté et contractera des alliances : « [...] en ce sens, il continuera à se re-créer tous les jours et c'est dans la succession de ces réitérations, dans l'enchaînement de ses adhésions provisoires que se tisseront à la fois sa tradition et son destin¹⁴ ». En quelque sorte, « il reprogrammera son imaginaire¹⁵ ». L'écrivain postcolonial en général et, Bernard Assiniwi en particulier, dans son parcours de réaffiliation, dans sa quête de « *réenchantement du monde* – et en particulier du Nouveau Monde¹⁶ », aura, pour s'exécuter, recours à des subterfuges de l'imaginaire où l'utilisation du mythe et de

¹⁴ Gérard Bouchard, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵ *Ibid.* Loin de correspondre à « cette folle du logis », selon l'expression reprise par Gilbert Durand, l'imaginaire traduit chez Bouchard « [...] l'établissement d'une relation symbolique avec le territoire, l'élaboration de représentations de *soi* (au présent, au passé, au futur) et de *l'autre*, la mise en place d'un cadre d'intégration collective [...] » (Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, Montréal, Boréal, 2001, p. 14. L'auteur souligne). Voir aussi à ce sujet Gérard Bouchard, *Raison et contradiction : le mythe au secours de la pensée*, Québec, Nota Bene, 2003, 129 p.

¹⁶ Gérard Bouchard, « Le Québec, les Amériques et les petites nations : une nouvelle frontière pour l'utopie ? », dans Donald Cuccioletta, Jean-François Côté et Frédéric Lesemann (dir.), *Le grand récit des Amériques : polyphonie des identités culturelles dans le contexte de continentalisation*, Québec, Éditions de l'IQRC, 2001, p. 180.

l’utopie prendra toute son importance. Nous proposerons dans les prochaines lignes de réfléchir, notamment avec l’aide du critique indien Homi Bhabha, sur les aspects théoriques pouvant éclairer le parcours de « réaffiliation » d’Assiniwi, lequel requerra l’intervention du mythe et de l’utopie dans *La saga des Béothuks*.

1.1. Nation clivée chez Bhabha

L’originalité et la popularité de Bhabha viennent de ce qu’il prend comme point de départ paradigmatic l’hybridité culturelle et historique du monde postcolonial, ce qui marque une rupture épistémologique face à ses prédecesseurs, notamment face à Edward Saïd, évoqué en introduction. Sa lecture postcoloniale est marquée par l’hybridité, soulignant non seulement la part d’imitation chez le colonisé, mais aussi la transformation du colonisateur au contact de celui-ci. La conception de la nation clivée que propose Bhabha entretient des liens étroits, nous le verrons, avec le concept d’américanité en tant qu’identité continentale. Pour Bhabha, la nation clivée consiste en une « [...] conceptualisation d’une culture *internationale*, fondée non pas sur l’exotisme du multiculturalisme ou la *diversité des cultures*, mais sur l’inscription et l’articulation de l’*hybridité* de la culture¹⁷ ». Cette perspective permettrait de commencer « [...] à envisager des histoires nationales, antinationalistes du “peuple”¹⁸ ». Dans cette optique, l’existence de la nation ne serait plus opposée à l’altérité d’autres nations, mais serait confrontée

à la nation clivée articulant en son propre sein l’hétérogénéité de sa population. La Nation clivée Elle/Même, aliénée de son éternelle autogénération, devient un espace liminal significatif marqué *sur un mode*

¹⁷ Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 83.

¹⁸ *Ibid.*

interne par les discours des minorités, les histoires hétérogènes de peuples aux prises entre eux, les autorités antagonistes et les localisations tendues de la différence culturelle¹⁹.

Les contre-narrations des littératures postcoloniales qui ne cessent d'évoquer et d'effacer les limites totalisantes de la nation perturberaient donc les manœuvres idéologiques par lesquelles les « communautés imaginées²⁰ » se voient attribuer des identités essentialistes. Débouchant sur une vision élargie dont la négociation ne cesse jamais, la nation est alors constamment relancée par les discours des marges. Ce décloisonnement que permet la nation clivée moderne chez Bhabha rejoint par ailleurs ce que Saïd proposait par sa vision contrapuntique de l'identité : « [...] il faut outrepasser les revendications fondées sur la conscience identitaire (c'est-à-dire nationaliste). Des collectivités nouvelles et plus vastes – les Africains, les Arabes, les musulmans – doivent l'emporter sur les particularismes, et instaurer des liaisons latérales, non narratives, entre ceux que l'impérialisme avait séparés en tribus, récits et cultures autonomes²¹ ». Dans les lignes qui suivent, nous porterons attention aux liens qu'entretient cette conception de la nation clivée avec le concept d'américanité.

1.1.1. *L'Américanité comme nation clivée*

D'emblée, un distinguo s'impose : américanité n'est pas américanisation. Alors que l'américanisation est d'abord un

¹⁹ *Ibid.*, p. 235. L'auteur souligne.

²⁰ L'expression est de Benedict Anderson : « Dans un esprit anthropologique, je proposerai donc de la nation la définition suivante : une communauté politique imaginaire, et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine » (Benedict Anderson, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2002, p. 19). Le titre de la version anglaise de cet ouvrage est d'ailleurs *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*.

²¹ Edward Saïd, *op. cit.*, p. 381.

[...] concept de résistance ou de refus, [...] ce processus d'acculturation par lequel la culture étatsunienne influence et domine la culture autant canadienne que québécoise – et mondiale – [...] l'américanité, qui englobe tout autant l'Amérique latine que l'Amérique saxonne, est un concept d'ouverture et de mouvance qui dit le consentement du Québec à son appartenance continentale²².

Pour Jean Morency²³, le concept d'américanité est une notion complexe, pouvant être associée tant à un imaginaire collectif privilégiant, par exemple, les thématiques de l'espace et de la nature, tant, et c'est ce qui nous intéresse, une esthétique propre aux littératures postcoloniales misant sur une affirmation culturelle qui, comme l'établit ci-haut Yvan Lamonde, correspond à une appartenance continentale. Cette perspective entretient des liens étroits avec celle de nation clivée chez Bhabha puisque, pour Zilá Bernd, elle est intimement liée aux questions identitaires et peut correspondre à un besoin d'affirmation qui va au-delà des nationalités et des ethnies, car il s'agit d'un défi d'identification transcontinentale. L'américanité serait donc pour elle une identité plus large et plus englobante. Bien sûr, des obstacles difficiles à surmonter se dressent devant cette volonté d'affirmation d'une identité continentale : elle oblige les auteurs « [...] à rompre avec les points de repère ethniques, linguistiques et nationaux qui, généralement, créent entre les individus la notion d'appartenance à une communauté²⁴ ». Mais le grand avantage est que la notion d'américanité, tout comme celle de nation clivée chez Bhabha, nécessite l'introduction de la dimension de l'altérité dans la réflexion sur

²² Yvan Lamonde, *Ni avec eux ni sans eux. Le Québec et les États-Unis*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1996, p. 11.

²³ Voir Jean Morency, « L'américanité des littératures au Canada français : thèmes, formes, genres, langues », dans André Fauchon (dir.), *La francophonie panaméricaine : état des lieux et enjeux*, Winnipeg, Presses universitaires de Saint-Boniface, 2000, p. 24-25.

²⁴ Zilá Bernd, *op. cit.*, p. 14.

l'identitaire. Le processus de transculturation serait donc, pour Bernd, un passage obligé conduisant à l'expression de l'américanité.

Maximilien Laroche écrivait, non sans une pointe d'ironie, que « Colomb n'a pas plus découvert l'Amérique qu'il n'a découvert la façon de casser les œufs²⁵ ». De fait, Colomb n'a pas découvert de Nouveau Monde, puisqu'il était habité depuis déjà plusieurs millénaires par les Amérindiens. Toutefois, le navigateur génois et ses acolytes participeront malgré eux (et malgré les massacres perpétrés, notamment sur les Arawaks) à créer ce monde nouveau, seule véritable facette de la « découverte » que l'on puisse affubler de l'étiquette de la nouveauté : « [...] surtout, nous dit Laroche, et donc bien plus que ces mauvais souvenirs et ces rêves d'avenir, être Américain, c'est avoir connu la métamorphose qui change un Européen, un Africain, un Asiatique, et même le premier habitant de cette terre, en cet homme nouveau, véritable habitant d'un Nouveau Monde²⁶ ». Ce qui ressort de ce propos, c'est notamment que l'expérience de l'Amérique par les colons européens suppose en un tout premier temps un lieu d'échanges culturels, qui plus est, un lieu qui contribuera non seulement à changer l'indigène, mais tout autant, l'envahisseur : « l'homme d'un monde nouveau, l'Américain à venir : un homme autre, synthèse des hommes présents et non pas leur simple addition²⁷ ». Dans cette optique, l'Amérique se ferait donc le creuset d'une culture nouvelle et donnerait naissance à une identité métissée, figure par excellence de l'américanité.

²⁵ Maximilien Laroche, *Dialectique de l'américanisation*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, p. 54.

²⁶ *Ibid.*, p. 75.

²⁷ *Ibid.*, p. 14.

Maximilien Laroche – mais aussi Jean Morency – n'ont pas manqué d'insister sur la part d'indianité dans ce qu'ils conviennent d'appeler l'américanité : « [...] de l'objet dénommé Amérique, nous n'avons pas de modèle antérieur à celui que nous offrent les Indiens. Américanité égale indianité²⁸ ». Pour Laroche toutefois, les Indiens se doivent également de s'américaniser, de « [...] s'indianiser sans cesse puisque cette américanité-indianité dont ils doivent se réapproprier, qu'ils veulent reconquérir, varie, évolue, change, s'ajuste et se transculture²⁹ », rejoignant sur ce point Menezes de Souza, écrivant que, « [...] comme les serpents, les Autochtones ont besoin de changer de peau pour demeurer les mêmes³⁰ ». Ces réflexions préliminaires sur l'américanité avaient pour but de faire ressortir la corrélation admise entre ce concept et ceux de transculturation et de métissage. En fait, l'américanité est le résultat de transferts culturels entre, d'une part, l'acteur amérindien et, de l'autre, l'acteur européen, ou africain, ou asiatique, par exemple. Afin de pouvoir retracer les manifestations de ces processus dans le roman de Bernard Assiniwi, nous tenterons une mise au point terminologique et conceptuelle de ces deux vocables qui, lourds de sens divers, paraissent souvent inopérants.

²⁸ Maximilien Laroche, *op. cit.*, p. 101.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Lynn Mario T. Menezes de Souza, « The Ecology of writing among the Kashinawà : Indigenous Multimodality in Brazil », cité par Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec : indianité et création littéraire*, *op. cit.*, p. 149.

1.2. *Les mots de l'américanité : métissage et transculturation*

Quiconque s'intéresse de plus près aux différentes conceptions en lien avec les phénomènes de transferts et de transformations culturels se voit rapidement confronté à l'abondance des travaux, parfois contradictoires, qui y sont consacrés. De plus, les théoriciens qui ont tenté de se frotter à l'épineuse question des rapports interculturels éprouvent sinon du mal, du moins quelque malaise à saisir avec assurance les contours des différentes acceptations qui témoignent d'un phénomène aussi mouvant que les identités. Peut-être est-ce justement là un des rares consensus concernant l'identité culturelle : son caractère mouvant, infini, constamment en marche. L'effusion terminologique – acculturation, transculturation, interculturation, traduction, métissage, créolisation, hybridation, etc. – a d'ailleurs peine à dissimuler la relative confusion dont elle est symptomatique. Loin de se soustraire à cette logique de l'indétermination, des concepts tels que ceux de transculturation et de métissage ont été, à des degrés divers, victimes d'un certain éclatement du sens³¹. Les prochaines lignes ont pour but de démêler de ce brouillamini théorique une voie d'analyse qui soit fructueuse pour notre lecture de l'américanité dans *La Saga des Béothuks*.

³¹ Serge Gruzinski : « Mêler, mélanger, brassier, croiser, télescopier, superposer, juxtaposer, interposer, imbriquer, coller, fondre, etc., autant de mots qui s'appliquent au métissage et noient sous une profusion de vocables l'imprécision des descriptions et le flou de la pensée » (Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 36). Jean Lamore note quant à lui, à propos de la notion de transculturation, que de nombreux auteurs « [...] lui ont donné un sens à leur convenance, trahissant ainsi sans vergogne son créateur [Fernando Ortiz] [...] » (Jean Lamore, « Transculturation : naissance d'un mot », *Métamorphoses d'une utopie*, textes recueillis par Fulvio Caccia et Jean-Michel Lacroix, Montréal, Éditions Triptyque, 1992, p. 44). Pour un parcours transculturel et transdisciplinaire du terme transculturation, le lecteur pourra consulter l'article de Walter Moser, « Transculturation : métamorphoses d'un concept migrateur », dans Fulvio Caccia, Bruno Ramirez et Lamberto Tassinari (dir.), *La transculture et ViceVersa*, Montréal, Triptyque, 2010, p. 35-57.

1.2.1. Métissage

Alexis Nouss et François Laplantine n'hésitent pas à mettre en lien la mouvance problématique de l'identité avec le manque de travaux sur le métissage : « Si aucun ouvrage sur le métissage n'existe à notre connaissance, c'est sans doute parce qu'il est un phénomène éminemment diversifié et toujours en perpétuelle évolution. Échappant à toute stabilisation, n'arrivant jamais à la finition, il décourage toute tentative de définition³² ». À défaut de dire ce qu'il est et ajoutant conséquemment au flottement sémantique du terme, ces auteurs tentent de définir le métissage à la négative, celui-ci n'étant pour eux

[...] ni substance, ni essence, ni contenu, ni même contenant, n'est donc pas à proprement parler « quelque chose ». Il n'existe que dans l'extériorité et l'altérité, c'est-à-dire autrement, jamais à l'état pur, intact et équivalent à ce qu'il était autrefois. Mais n'étant pas identité, il n'est pas non plus altérité, mais identité et altérité entremêlées, y compris en liaison avec ce qui refuse le mélange et cherche à démêler³³.

Malgré cette tendance peu éclairante qu'ont les auteurs à dire ce que n'est pas le métissage, ces derniers conviennent tout de même d'y voir « [...] une pensée de la médiation et [...] la participation à au moins deux univers³⁴ », dont « [...] l'un des ingrédients essentiels [est] la curiosité pour les autres³⁵ ». Cet aspect presupposant une curiosité, voire peut-être une certaine ouverture pour les autres, ne fait cependant pas

³² Alexis Nouss et François Laplantine, *Le métissage : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion, 1997, p. 10.

³³ *Ibid.*, p. 82.

³⁴ *Ibid.*, p. 80.

³⁵ *Ibid.*, p. 20.

l'unanimité; pour Serge Gruzinski, « [I]es auteurs [Laplantine et Nouss] défendent une définition du métissage qui est aussi présentée comme un idéal [...]»³⁶.

Selon Gruzinski, la notion de métissage culturel est lourde des ambiguïtés liées au concept même de culture³⁷. Reprenant un argument central aux thèses de Jean-Loup Amselle³⁸, Gruzinski interroge les fondements, qu'il veut aporétiques, du métissage culturel : postuler le mélange des cultures ne revient-il pas à poser, préalablement, une certaine conception moniste et homogène de celles-ci ? En principe, rappelle-t-il, « [...] on mélange ce qui ne l'est pas, des corps purs, des couleurs fondamentales [...]»³⁹. Or, si la question est pertinente, elle ne l'est, pour nous, qu'à moitié, dans la mesure où Bernard Assiniwi reprogramme un imaginaire à partir d'un temps romanesque fictif correspondant à un degré zéro de la culture, soit celui de la rencontre entre deux mondes distincts qui, sans être homogènes, sont étrangers l'un à l'autre.

À l'instar de Gruzinski, nous emploierons « [...] le mot [...] métissage pour désigner les mélanges survenus [...] sur le sol américain entre des êtres, des imaginaires

³⁶ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 38.

³⁷ À titre d'exemple, deux anthropologues américains (Alfred Kroeber et Clyde Kluckhohn) tentèrent l'expérience, au début des années 1950, de colliger les différentes acceptations du terme culture. Pas moins de 164 définitions furent répertoriées (Nicolas Journet, « Que faire de la culture ? », *La culture. De l'universel au particulier*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2000, p. 1). Pour notre part, la définition qu'offre Laurier Turgeon nous satisfait : celui-ci conçoit la culture comme un « [...] ensemble de productions humaines, mais aussi comme "ce qui fait sens" et qui "existe comme sens dans une communauté à chaque fois particulière, et sous la forme de valeurs, de normes, de règles qui vont différencier chaque groupe des groupes voisins" » (Laurier Turgeon, Georges Vignaux et Khadiyatoula Fall, « Les recherches interculturelles : héritages conceptuels et nouveaux enjeux », dans Laurier Turgeon et Khadiyatoula Fall (dir.), *Champ multiculturel, transactions interculturelles : des théories, des pratiques, des analyses*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 62).

³⁸ Voir Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, 257 p.

³⁹ Serge Gruzinski, *op. cit.*, p. 36.

et des formes de vies [concernant] des processus objectifs, observables⁴⁰ ». De cette définition, un aspect est particulièrement important qui permettra de guider nos investigations ultérieures du roman d'Assiniwi : le métissage est un processus et, comme le proposent Laplantine et Nouss, « [...] le récit convient beaucoup mieux pour [en] rendre compte [...] que la description. Le pur, le simple, l'élémentaire et même le mélangé peuvent être décrits, mais le métissage lui demeure indescriptible. De l'ordre du devenir, il est indescriptible, mais pas inénarrable, car raconter c'est raconter des évolutions et des transformations⁴¹ ». Défini de la sorte, le métissage rejoint par là le phénomène de transculturation qui, nous le verrons, est « [...] toujours un *processus* dans lequel on donne quelque chose en échange de ce que l'on reçoit : les deux parties de l'équation s'en trouvent modifiées⁴² ».

1.2.2. *Transculturation*

Forgé par Fernando Ortiz dans son ouvrage *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*⁴³, le néologisme « transculturation » « [...] serait la synthèse des phénomènes d'acculturation et de déculturation⁴⁴ ». Ortiz écrit :

Nous avons choisi le terme de *transculturation* pour exprimer les phénomènes extrêmement variés que les très complexes permutations de cultures à Cuba et sans la connaissance desquelles il est impossible de comprendre l'évolution du peuple cubain sur le plan économique autant que sur les terrains institutionnel, juridique, éthique, religieux, artistique,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 56-57.

⁴¹ Alexis Nouss et François Laplantine, *op. cit.*, p. 84.

⁴² Jean Lamore, *op. cit.*, p. 47. Nous soulignons.

⁴³ Fernando Ortiz, « Du phénomène social de la “transculturation” et de son importance à Cuba », *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2011, p. 163-175.

⁴⁴ Jean Lamore, *op. cit.*, p. 43.

linguistique, psychologique, sexuel, ainsi que les autres aspects de la vie⁴⁵.

Pour l'ethnologue cubain, les contacts entre cultures sont indissociables d'une espèce de dialectique du sujet culturel, « [...] en double passe de désajustement et de réajustement, de *déculturation* ou *exculturation*, et d'*acculturation* ou *inculturation*, et, en fin de synthèse, de *transculturation*⁴⁶ ». Alors que l'*exculturation*, pour parler en termes glissantiens, suggère une déterritorialisation culturelle d'un sujet vers un autre, l'*acculturation* se veut un processus d'intégration, de reterritorialisation, en soi, d'éléments culturels étrangers⁴⁷. Nous assistons donc, avec le processus de *transculturation*, à une certaine logique de l'échange structurant les rapports interculturels.

C'est d'ailleurs ce que laisse pressentir Bronislaw Manilowski, en introduction à l'ouvrage d'Ortiz : « Tout changement de culture ou, comme nous le dirons dorénavant, toute TRANSCULTURATION est un processus dans lequel on donne toujours quelque chose en échange de ce que l'on reçoit; c'est, comme dit l'expression, du “donnant, donnant”⁴⁸ ». Ainsi voyons-nous se profiler, sous cette perspective de la réciprocité des échanges culturels, la dynamique du don/contre-don mise en lumière, pour les sociétés archaïques, par Marcel Mauss : « Reconnaître dans chaque culture la gratuité d'un don équivaut en quelque sorte à reconnaître une dette. Ce qui revient, comme Marcel Mauss

⁴⁵ Fernando Ortiz, *op. cit.*, p. 165. Ortiz souligne.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 166. L'auteur souligne.

⁴⁷ Édouard Glissant reprend à son compte le vocabulaire de Gilles Deleuze et Félix Gattari. Pour un aperçu du recyclage qu'il effectue des concepts de déterritorialisation/reterritorialisation, ainsi que de celui de rhizome, voir, entre autres ouvrages, Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Paris, Gallimard, 1997, 253 p., ainsi qu'*Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, 144 p.

⁴⁸ Bronislaw Manilowski, « Introduction », *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*, *op. cit.*, p. 13. En majuscules dans le texte.

J'a montré dans son célèbre *Essai sur le don* (1924), à sceller une alliance avec ces peuples que l'on considérait autrefois comme des ennemis⁴⁹ ».

À la lumière de ce qui précède, nous pourrions affirmer que le processus de transculturation, plus encore que celui de métissage, marque l'*idéalité* des rapports interculturels, requérant une reconnaissance bilatérale entre cultures confrontées, ainsi que des rapports horizontaux basés sur l'intégration réciproque de l'autre, ce qui n'est pas nécessairement, quoi qu'en disent Nouss et Laplantine, le cas du métissage. Si la transculturation implique un métissage, l'inverse ne va pas de soi, puisque, comme l'a montré Gruzinski pour l'Amérique du Sud, il peut très bien y avoir métissage sans qu'il y ait pour autant une relation de nature égalitaire basée sur des interactions symétriques entre les cultures; ainsi que l'écrit Laurier Turgeon, « [o]n ne modifie pas les caractères essentiels de sa culture sans qu'il y ait contrainte; le métissage relève au plus de la survie, au moins d'une nécessité impérieuse⁵⁰ ».

De façon générale et tel que le soutient Turgeon, l'échange est asymétrique et « [...] met en rapport un groupe dominant et un groupe dominé. Loin d'être neutre, il structure les relations, les modifie, les renverse même. Quand l'asymétrie devient chronique, elle peut conduire à la disparition du groupe dominé⁵¹ ». Cette dernière

⁴⁹ Francesco Fistetti, « Multiculturalisme, interculturalité, transculturalité (B. Barry, S. Benhabib, etc.) », *Théories du multiculturalisme : un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris, Éditions La Découverte, 2009, p. 130.

⁵⁰ Laurier Turgeon et Anne-Hélène Kerbiriou, « Métissages, de glissements en transferts de sens », dans Laurier Turgeon et Michael Dietler (dir.), *Regards croisés sur le métissage*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 19.

⁵¹ Laurier Turgeon, « De l'acculturation aux transferts culturels », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe XVI^e- XX^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 16.

situation correspond alors à une acculturation ou « [...] un parcours linéaire qui transform[e] l'Amérindien, qui le fait passer d'un état authentique à un état altéré, et par la même occasion, le fait disparaître⁵² ». Maintenant que nous avons déterminé ce que recouvrent les termes de transculturation et de métissage, de quelle façon pourrons-nous user de ces concepts ? Un dernier détour sera, sur ce point, nécessaire, afin de rendre pleinement opératoires les deux notions ci-haut développées.

1.2.3. Essai d'opérationnalisation conceptuelle

Nicolas Van Schendel a souligné l'attitude, face à l'altérité, que présuppose l'expression de l'américanité et a proposé des étapes menant au processus de transculturation⁵³. En résulte une typologie des relations à autrui qui s'organise autour d'un même paradigme pluraliste : ces trois étapes, dont nous nous inspirerons dans nos prochaines analyses, correspondent respectivement à celles de multiculturalisme, d'interculturalité et, ultimement, à celle de transculturalité. Ces trois moments se situent sur un axe commun d'une américanité en devenir et font partie intégrante d'un processus de métissage qui, idéalisé, culmine en celui de transculturation.

La condition multiculturelle est entendue comme une situation où l'Autre est accepté, mais maintenu à distance du Même. Pour briser cet isolement, voire cet hermétisme culturel, l'Autre sera « pénétré » par le Même, qui se décentre pour aller vers celui-là et le forcer à l'échange car, comme l'indique Jacques Barou, pour qu'il y ait

⁵² Laurier Turgeon, « Les mots pour dire le métissage : jeux et enjeux d'un lexique », *Revue germanique internationale*, vol. 21, 2004, p. 55, <http://rgi.revues.org/996> article consulté en ligne le 1 mars 2012.

⁵³ Nous reprenons ici, avec quelques modifications, l'article de Nicolas Van Schendel, « Identités américaines et potentialités transculturelles : vers une nouvelle canadianité ? », dans Fulvio Caccia, Bruno Ramirez et Lamberto Tassinari (dir.), *op. cit.*, p. 75-91.

échange, « [...] il faut que les parties en présence soient assez proches l'une de l'autre pour trouver un intérêt mutuel à s'approprier chacune un élément produit par l'autre⁵⁴ ». Ce rapprochement s'effectuera notamment par l'imposition d'une langue, modalité privilégiée d'une ouverture forcée à la communication. Pour Van Schendel, ces premiers contacts sont vécus selon la logique « [...] d'un “nous” *s'imposant* à un eux [...]. De ce processus émerge une identité forgée à même l'altérité [...]»⁵⁵.

Dans un second temps, marqué par l'interculturation, seront intégrés, dans un double mouvement d'exculturation/inculturation, « [...] par le dialogue et la négociation⁵⁶ », les différents savoir-faire et connaissances, tant de l'Autre que du Même. Il est, à ce titre, profitable de nous reporter aux travaux de Laurier Turgeon et de ses collègues, lesquels suggèrent des champs d'analyse où peuvent s'immiscer les recherches interculturelles⁵⁷. Ces champs, qui sont autant de points de repère pouvant servir dans un cadre général de travail, sont les suivants : premièrement, il y a les types d'activités économiques et sociotechniques propres à un groupe, ainsi que les stratégies d'insertion socio-économiques qui dépendront, ou non, de facteurs culturels; ensuite, une attention pourra être portée au plan général des techniques authentifiant les cultures, en lien tant avec l'habitat qu'avec l'agriculture ou le mode de subsistance. Le système sociofamilial, la structure de la famille et la place qu'elle occupe dans les rapports intragroupes, le rôle de la sexualité, les pratiques sexuelles elles-mêmes, ainsi que les

⁵⁴ Jacques Barou, « Fonction des échanges culturels entre immigrés et nationaux dans les sociétés contemporaines », *Transferts culturels et métissages*, *op. cit.*, p. 65.

⁵⁵ Nicolas Van Schendel, *op. cit.*, p. 79. L'auteur souligne.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁷ Voir Laurier Turgeon, Georges Vignaux et Khadiyatoula Fall, *op. cit.*, p. 87.

formes du religieux et du sacré sont d'autres domaines pouvant faire l'objet d'échanges et de transferts culturels.

La troisième et dernière étape du processus de transculturation est celle de la création d'un autre Même. L'interinfluence résultant des relations entre les diverses composantes de l'altérité fera en sorte que le Même et l'Autre, refaçonnés, ne suffisent plus à donner sens aux composantes culturelles soumises à l'échange. Un autre Même est donc créé, susceptible de contenir les débordements et de l'Autre et du Même originels. Le nouveau émerge alors de la transformation des altérités et des identités, créant un tiers groupe où il y a mise en valeur d'un devenir à la fois commun et différencié. C'est cette dernière étape de la construction identitaire que l'on pourrait considérer comme une expression de la transculturalité. En regard d'une « politique de l'américanité⁵⁸ », cette ultime étape du processus transculturel peut vouloir dire de mettre en branle au sein de ce tiers groupe une économie des rapports interculturels misant sur une démocratie participative et la médiation des divers intérêts : intégrer doit alors vouloir dire mettre en « [...] place aussi bien chez l'individu que dans la société [...] de[s] capacités à établir et donner forme à des reconnaissances réciproques et globales⁵⁹ ». C'est ce que Jürgen Habermas a nommé « l'intégration républicaine⁶⁰ ». Nous pourrons donc nous intéresser, pour rendre compte de cette intégration républicaine dans le roman de Bernard Assiniwi, aux systèmes de pouvoir et à l'ordre social, aux rapports entre les membres du tiers groupe, ainsi qu'aux formes d'organisations et de hiérarchisations qui y sont présentes.

⁵⁸ Nicolas Van Schendel, *op. cit.*, p. 80.

⁵⁹ Laurier Turgeon, Georges Vignaux et Khadiyatoula Fall, *op. cit.*, p. 76.

⁶⁰ Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine : essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, 386 p.

Privilégier dans le récit les différentes formes que prennent l'américanité, le métissage ou la transculturation ne saurait pourtant opérer, seul, le réenchantement continental. Pour Gérard Bouchard, « [...] si une nouvelle vision du monde panaméricain devait prendre forme, ce ne pourrait être [...] que sur le mode d'une protestation, d'une résistance et d'une affirmation qui redonnent une voix et un espoir aux dépossédés du Nouveau Monde. Autrement dit : d'un contre-récit⁶¹ ». C'est dire l'importance que peut prendre le concept d'américanité pour les auteurs postcoloniaux et de surcroît amérindiens. Encore faudra-t-il que ce contre-récit s'ancre dans une temporalité de l'écriture qui lui est spécifique. Nous nous pencherons maintenant sur le temps double de l'écriture de la nation que préconise Homi Bhabha pour inscrire la réalité d'une identité, dans ce cas-ci américaine, dans la contemporanéité.

1.3. Temps pédagogique et valeur performative du passé chez Bhabha

Nous avons vu précédemment le caractère crucial que revêt l'écriture historique chez les écrivains postcoloniaux. Le concept de « *dissémination* », aux relents tous derridiens⁶², prend en compte chez Bhabha cette importance et est en quelque sorte une théorie de la « [...] construction culturelle d'idée de nation comme une forme d'affiliation sociale et textuelle⁶³ ». Partant de la grande place accordée à la réécriture de l'histoire dans les littératures postcoloniales, Bhabha propose une construction textuelle

⁶¹ Gérard Bouchard, « Le Québec, les Amériques et les petites nations : une nouvelle frontière pour l'utopie ? », *op. cit.*, p. 184.

⁶² Sur l'héritage intellectuel de Jacques Derrida pour les *postcolonial studies*, voir François Cusset, « Les chantiers de la déconstruction », *French theory : Foucault, Derrida, Deleuze & cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003, p. 118-139.

⁶³ Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 224.

de la culture devant s'effectuer dans une espèce de duplicité du temps d'écriture, dans un futur antérieur de la nation. Pour lui, écrire l'histoire de la nation implique de savoir articuler « [...] cette ambivalence archaïque qui informe le *temps* de la nation⁶⁴ ». Qu'est-ce à dire ? En fait, il s'agit de réinterpréter le passé de façon à suggérer l'avenir, en visant à dénouer les impasses du présent, notamment les représentations essentialistes de la nation ou autres résurgences d'atavisme. Ici s'ouvre un passé disruptif, où

les peuples sont les « objets » historiques d'une pédagogie nationaliste donnant au discours une autorité fondée sur l'origine historique prédominante ou constituée *dans le passé*; mais les peuples sont aussi les « sujets » d'un processus de signification qui doit effacer toute présence préalable ou originale du peuple-nation pour démontrer les prodigieux principes vivants du peuple comme contemporanéité : comme ce signe du *présent* par lequel la vie nationale est rédimée et itérée comme un processus reproductif⁶⁵.

Nombreux sont les théoriciens qui ont souligné ce point névralgique de la construction culturelle. Que l'on parle de « mémoire du futur⁶⁶ » chez Carlos Fuentes, de « vision prophétique du passé⁶⁷ » chez Édouard Glissant, ou de « passer à l'avenir⁶⁸ » chez le Québécois Jocelyn Létourneau, l'idée reste en somme la même : « À l'œuvre dans la littérature, cette dernière [mémoire du futur] engage [...] une relecture de l'Histoire ainsi

⁶⁴ *Ibid.*, p. 228. L'auteur souligne.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 232.

⁶⁶ Carlos Fuentes, « La mémoire du futur », dans Marie Moscovici et Jean-Michel Rey (dir.), *L'écrit du temps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996, p. 93-105.

⁶⁷ Edward Glissant, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, p. 132.

⁶⁸ Voir Jocelyn Létourneau, « Quoi transmettre ? Passer à l'avenir », *Passer à l'avenir : histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Boréal, 2000, p. 141-169. Le fait que Létourneau recommande ce type disjonctif d'écriture pour l'historien ne va pas sans quelques sérieuses contradictions quant à la scientifcité et l'objectivité inhérentes à la discipline.

que des héritages culturels pluriels avec lesquels compose l'identité; aussi renvoie-t-elle à une dynamique d'invention qui trouve sa réalisation sur l'axe d'un devenir⁶⁹ ».

Dans la production de la nation comme récit ou narration, il y a donc pour Bhabha « [...] un clivage entre la temporalité continuiste, accumulative du pédagogique, et la stratégie répétitive, récurrente du performatif. C'est par ce processus de clivage que l'ambivalence conceptuelle de la société moderne devient le site de *l'écriture de la nation*⁷⁰ ». Alors que le pédagogique inscrit le peuple comme présence historique *a priori* et fonde son autorité dans une tradition, le performatif « [...] intervient dans la souveraineté de *l'autogénération* de la nation [...]»⁷¹. C'est cette écriture double et disjonctive que Bhabha nomme « *dissémination* » et à travers laquelle les contre-narrations de la nation que pratiquent les écrivains des marges remettent constamment la communauté imaginée en question, la ré-itérent en faisant intervenir un passé qui nourrira le présent et, partant, le futur. Bhabha revient sur ces réflexions dans sa conclusion « *Race* », *temps et révision de la modernité*, lorsqu'il décrit l'importance, pour les littératures postcoloniales, de « [...] mettre en scène le passé comme *symbole*, mythe, mémoire, histoire, [...] mais un passé dont la *valeur* itérative *comme signe* réinscrit “les leçons du passé” dans la textualité même du présent qui détermine à la fois l'identification à, et l'interrogation de, la modernité⁷² ».

⁶⁹ Jean-François Côté et Emmanuelle Tremblay, « Introduction », dans Jean-François Côté et Emmanuelle Tremblay (dir.), *Le nouveau récit des frontières dans les Amériques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, p. 9.

⁷⁰ Homi Bhabha, *op. cit.*, p. 233. L'auteur souligne.

⁷¹ *Ibid.*, p. 235.

⁷² *Ibid.*, p. 373. L'auteur souligne.

Cette conception de l'écriture identitaire chez Bhabha ne manque pas, croyons-nous, de rappeler le rôle prépondérant que peut jouer le mythe dans l'imaginaire postcolonial, lui qui peut – ou doit – éclairer le présent pour dénouer les impasses identitaires. Hormis l'importance accordée au mythe, Bhabha semble également ouvrir une porte à l'utopie, qu'il ne nomme par ailleurs jamais. Cependant, il écrira, en concluant son livre, que la traduction postcoloniale de la modernité culturelle doit transformer « [...] l'obscénité historique de ce qui “peut-être a été” en passé projectif, en une vision pleine de puissance de “ce qui pourrait être”⁷³ ». Cette dernière phrase offre une résonance remarquable à la célèbre phrase de Raymond Ruyer pour qui l'utopie, nous y reviendrons, est « *exercice mental sur les possibles latéraux*⁷⁴ ». Nous nous pencherons maintenant sur le rôle du mythe et de l'utopie américains comme moteurs de cette interrogation de la modernité culturelle par le biais du passé.

1.3.1 Valeur performative du mythe

Marie Vautier l'a souligné : « étant donné l'intérêt des écrivains postcoloniaux pour les contes, les légendes et l'oralité, on ne s'étonnera pas du considérable essor actuel de l'approche mythocritique⁷⁵ ». Elle précise toutefois que, pour les sociétés postcoloniales, il faut accepter les mutations des mythes de l'identitaire : « Une société qui évolue doit se donner des mythes et des figures mythiques qui ont un certain pouvoir d'adaptation car, sclérosés, ils peuvent ralentir ou même paralyser cette évolution⁷⁶ ».

⁷³ *Ibid.*, p. 385.

⁷⁴ Raymond Ruyer, *L'utopie et les utopies*, Brionne, Gérard Monfort, 1988, p. 9. L'auteur souligne.

⁷⁵ Marie Vautier, « Les métarécits, le postmodernisme et le mythe postcolonial au Québec. Un point de vue de la “marge” », *Études littéraires*, Montréal, vol. 27, n° 1, été 1994, p. 50.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 51.

Mais qu'entend-on exactement par « mythe », concept d'autant plus flou qu'il fut soumis, au cours des années, à d'innombrables interprétations et redéfinitions ?

Le mythe retrace le récit d'une histoire première, arrivée dans les temps immémoriaux, servant à la fois de modèle et d'exemple à l'action de l'homme et lui permettant une représentation de sa destinée. Cette histoire, qui a eu lieu aux temps primordiaux, *in illo tempore*, pour reprendre l'expression de Mircea Eliade, est sacrée. Autrement dit, le mythe raconte les exploits d'ancêtres mythiques qui, par leurs faits et gestes, ont donné vie à une réalité quelconque, que ce soit une institution ou encore un comportement humain par exemple : « C'est donc toujours le récit d'une "création" : on rapporte comment quelque chose a été produit, a commencé à *être*⁷⁷ ».

Le mythe américain, quant à lui, se présente comme un scénario transformationnel et raconte comment, *in illo tempore*, des hommes « [...] se sont arrachés à un monde caractérisé par la stabilité, ou imaginé en tant que tel, pour s'enfoncer dans l'espace américain, à la recherche d'un éden ou d'une utopie, pour s'y retrouver face à face avec l'Indien, et en revenir finalement transformés⁷⁸ ». La valeur différentielle pouvant distinguer le mythe américain de tout autre consisterait donc, d'une part, dans la relation à l'espace américain et, d'autre part, dans la présence d'un médiateur indien qui permettrait de transformer l'Européen. Bien sûr, le roman que nous présente Assiniwi inverse le processus : il nous montre comment l'arrivée de l'Autre a modifié et transformé l'acteur amérindien. Par contre, ce renversement de point de vue

⁷⁷ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p. 17. L'auteur souligne.

⁷⁸ Jean Morency, *Le mythe américain dans les fictions d'Amérique. De Washington Irving à Jacques Poulin*, *op. cit.*, p. 12.

n'enlève rien à la finalité du mythe américain : sa valeur performative est inscrite dans sa structure qui tend « [...] à faire tenir ensemble, sinon des contradictoires, du moins des contraires⁷⁹ ». Cette dernière donnée est d'autant plus importante, que pour qu'il y ait réinscription du mythe américain par les écrivains, note Morency,

il faut qu'il existe au départ une situation « bloquée », « statique », impliquant deux principes qui se mesurent dans une lutte ponctuelle, mais épuisante et stérile. On pourrait même supposer que la réapparition du mythe dans la littérature implique qu'il ait quelque part un conflit à résoudre, peu importe qu'il soit d'ordre social ou individuel, ou qu'il se manifeste dans la réalité⁸⁰.

Cet aspect externe du mythe dont il origine, cette « situation bloquée », « statique », est fondamentale et sous-entend également le caractère performatif de la réinscription du mythe américain. D'un point de vue sociologique, le mythe apparaît comme un

rouage socioculturel grâce auquel une société dispose du fondement symbolique où elle puise les valeurs qui fondent ses solidarités, qui tendent des ponts entre les classes, les groupes ethniques, les genres, les générations, qui orientent et impulsent son devenir. Cette même source alimente la dynamique identitaire et la construction de la mémoire. Une société ainsi constituée peut donc trouver dans ses mythes le ciment de son intégration, l'horizon indispensable de ses négociations et de ses (ré)conciliations (condition nécessaire à l'arbitrage des conflits), tout comme l'énergie pour se relancer en cas de traumatisme ou de crise⁸¹.

Comprise sous cet angle, la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 16.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ Gérard Bouchard, « Le mythe. Essai de définition », dans Bernard Andrès et Gérard Bouchard (dir.), *Mythes et sociétés des Amériques*, Montréal, Éditions Québec/Amérique, 2007, p. 410-411.

Le mythe est grandement sollicité dans le récit historique que construit Assiniwi et qui retrace l'existence de la nation béothuke sur l'île de Terre-Neuve. Aussi l'auteur convoque-t-il le personnage fictif d'Anin pour donner naissance aux Béothuks. Or, cette mythologie des origines sera utilisée pour valoriser la transculturation à la base de la formation de la nation des Béothuks. Ainsi, et parce que le mythe a valeur de paradigme, Assiniwi utiliserait le mythe des origines pour dénouer les impasses identitaires du présent car, comme le dit Gérard Bouchard, même s'il arrive souvent que le mythe réfère au passé, « [...] il parle souvent aussi au présent et au futur⁸² ». De cette façon, Assiniwi informerait le temps présent de la nation, en « disséminant » dans le passé les origines fictives de la nation béothuke. Nous pourrions donc supposer que le mythe américain comporte une valeur performative chez Assiniwi, se traduisant par un mythe des origines de la nation béothuke, qui aurait pour effet d'unir dans une même « nation clivée » américaine, le couple Blanc/Autochtone. Sans récuser l'un ou l'autre terme de cette dichotomie, le mythe permettrait le « bricolage⁸³ » d'une identité commune en insufflant une tension créatrice. Si le rôle du mythe occupe une fonction primordiale pour informer le présent de la nation, l'utopie tient également une place majeure.

1.3.2. Valeur performative de l'utopie

D'abord quelques truismes : le mot « utopie » nous vient de Thomas More qui, en 1518, écrit *L'Utopie*, récit d'une île imaginaire dont le gouvernement fut fondé par le roi Utope. Le terme jouit d'une certaine ambivalence, renvoyant tantôt à l'étymon *ou-topos*, c'est-à-dire le pays de nulle part, le non-lieu, tantôt encore à *eu-topos*, soit le

⁸² *Ibid.*, p. 422.

⁸³ L'expression est de Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 30.

« lieu-ou-tout-est-bien⁸⁴ ». L'utopie est d'essence théorétique, puisqu'elle est un jeu sur l'objet et qu'elle en étudie les possibles; « les choses pourraient être autrement⁸⁵ », voilà la réflexion liminaire qui sert point de départ à l'utopiste. Il y a également un élément théorétique dans le mythe, étiologique surtout, qui explique l'origine d'un phénomène. Toutefois, contrairement au mythe, l'utopie n'explique pas : elle invente. D'un point de vue sociologique, tout comme le mythe,

l'utopie nous apparaît liée à des moments historiques déterminés. Elle naît sur un certain terreau de circonstances qui se reproduisent avec une telle analogie qu'il est tentant de parler de l'utopie comme de la renaissance d'un même thème à la faveur de la répétition d'un même sentiment : sentiment de déréliction d'une civilisation, le sentiment profond éprouvé par l'être de se trouver jeté dans l'existence sans nécessité véritable⁸⁶.

Cette condition sociohistorique de l'écriture utopique nous renvoie à la fonction du mythe car, tout comme celui-ci, l'utopie sera convoquée moins dans le but de « [...] briser les structures de l'ordre existant, que de supprimer, par l'imagination [...] une situation conflictuelle⁸⁷ ». Saïd suggérait déjà, dans *Culture et impérialisme*, qu'« [...] une perspective imaginative, *utopique même*, qui repense la théorie et la pratique de l'émancipation (antithèse de l'enfermement)⁸⁸ », serait l'une des clés permettant d'ouvrir l'unité paralysante – la situation conflictuelle – qui caractérise bon nombre de sociétés postcoloniales.

⁸⁴ Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre de l'âge classique aux Lumières (1675-1761) : étude de forme et de signification*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, p. 14.

⁸⁵ Raymond Ruyer, *op. cit.*, p. 4.

⁸⁶ Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967, p. 315.

⁸⁷ Jean Servier, « Les symboles de l'utopie », *L'utopie*, Paris, Presses universitaires de France, 1979, p. 90.

⁸⁸ Edward Saïd, *op. cit.*, p. 387. L'auteur souligne.

Raymond Trousson conçoit, à la suite de Bronislaw Baczko, deux approches méthodologiques de l'utopie; la première est l'appréhension *lato sensu* du phénomène, qui sous-entend de prendre en compte les « [...] manifestations hybrides recourant à de multiples paradigmes discursifs, permettant ainsi la saisie d'images-guides et des idées-forces structurant cet imaginaire à une époque donnée⁸⁹ »; la seconde, *stricto sensu*, « [...] reconnaît que le voyage utopique a été longtemps la forme privilégiée de la pensée utopique⁹⁰ » et permet de restreindre le corpus relatif à l'utopie. Cette distinction rejoint celle que fait Bernard Andrès entre *récit utopique* et *figure utopique* : « Alors que le premier répond aux contraintes d'un genre littéraire codé (récit de voyage imaginaire avec description d'une cité idéale), la figure utopique, elle, n'est qu'un élément de ce récit, un fragment repris, recyclé et réactivé à des fins démonstratives⁹¹ ». Il y a donc un point commun entre l'appréhension *lato sensu* (figure utopique) et *stricto sensu* (récit utopique) de l'utopie, ce point se situant dans la démarche intellectuelle qui motive l'érection de l'univers imaginaire. Comme Trousson, nous concevrons l'utopie d'abord comme un genre littéraire narratif et descriptif, un tout narrativo-politique, une forme sens qui peut s'étudier dans ses constantes thématiques comme formelles. Plus encore, suivant Trousson toujours sur ce point, nous parlerons d'utopie lorsque,

dans un cadre narratif (ce qui exclut les traités politiques comme le *Contrat social* [...]), se voit animée une collectivité (ce qui exclut la robinsonnade), fonctionnant selon certains principes politiques, économiques, éthiques, restituant la complexité d'une existence sociale (ce qui exclut l'âge d'or, Cocagne ou l'Arcadie), qu'elle soit située dans

⁸⁹ Raymond Trousson, « Utopie et roman utopique », *D'Utopie et d'Utopistes*, Paris, l'Harmattan, 1998, p. 21.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 21-22.

⁹¹ Bernard Andrès, « Sur les utopies québécoises, des Lumières aux Révolutions continentales », dans Bernard Andrès et Nancy Desjardins (dir.), *Utopies en Canada (1545-1845)*, Montréal, Département d'études littéraires UQAM, 2001, p. 16.

un lointain géographique ou temporel et enclavée ou non dans un voyage imaginaire. On en conclura que la réalisation de l'utopie *stricto sensu* requiert l'utilisation du roman et la conscience d'une certaine intention, c'est-à-dire une forme assumant un propos⁹².

Parmi la typologie de l'utopie que propose Raymond Ruyer, notons l'importance de l'utopie critique, dans laquelle l'utopiste s'insurge contre les sottises du monde réel, liées de très près aux actions humaines. Cet aspect critique est capital pour quiconque désire saisir l'essence utopique : l'auteur d'une utopie littéraire tente de présenter un modèle parallèle de société pour critiquer la société actuelle. Ruyer a pu observer la résurgence de plusieurs caractères généraux de l'utopie au fil des publications du genre. Parmi ceux-ci, soulignons la volonté d'uniformité et la place accordée à la valeur suprême de l'éducation. Ruyer précise toutefois que certaines utopies prônent les vertus de l'éducation dans un sens plus noble que le seul désir d'uniformisation; elle peut être, parfois, aspiration à des valeurs supérieures.

Outre ces thématiques, insistons également sur le caractère autarcique de la société utopique, la morale eudémoniste qu'elle donne à voir, son humanisme fondamental, ainsi que le prosélytisme qui lui est sous-jacent, car l'utopie a pour but d'éveiller chez le lecteur un sens d'obligation, un sens de devoir être, ou tout au moins un sentiment de valeurs désirables. L'utopie se veut donc un tropisme, puisqu'elle souhaite orienter des énergies, en mettant sous les yeux des hommes le modèle de la vie utopienne. Cette caractéristique est d'autant plus importante qu'elle comporte un aspect pragmatique de la lecture, aspect qui traduit fort bien le caractère performatif

⁹² Raymond Trousson, « Préliminaires », *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1999, p. 24.

sanctionnant le recours à l'utopie. Bien que le roman d'Assiniwi mette en récit ces thématiques communes à maintes utopies, dans quelle mesure pouvons-nous parler d'utopie américaine dans le cas de *La saga des Béothuks* ?

Dans son ouvrage *Utopies américaines au Québec et au Brésil*, Licia Soares de Souza émet la constatation suivante : l'espace américain « [...] dessine un monde hybride à partir de la rencontre de peuples différents⁹³ ». Prenant ce postulat comme point de départ, elle s'ingéniera par la suite à relire plusieurs canons des littératures québécoise et brésilienne à partir d'une charpente méthodologique qu'elle nomme *utopiecritique*. Cette *utopiecritique* consiste en une appréhension *lato sensu* de l'utopie, au sens où de Souza se penche dans son travail sur les figures utopiques de l'hybridité ou du métissage qui opèrent au sein des œuvres étudiées. Si Robert Major pouvait qualifier le roman *Jean Rivard* d'« utopie américaine pure laine⁹⁴ » parce que « [...] misant sur l'individualisme comme facteur de progrès collectif [et] valorisant la passion du gain comme source d'enrichissement communautaire⁹⁵ », nous parlerons quant à nous de *La saga des Béothuks* comme d'une utopie américaine, parce qu'elle met en récit la « [...] valorisation [...] des hétérogénéités, voire des figurations identitaires, nées des rencontres entre les peuples différenciés⁹⁶ ». Comme le remarque Fernando Ainsa, « [t]oute proposition de reconstruction de l'utopie doit [...] prendre en compte les

⁹³ Licia Soares de Souza., *op. cit.*, p. 1.

⁹⁴ Robert Major, « Intertextualité II. *Jean Rivard* comme utopie », *Jean Rivard ou l'art de réussir. Idéologies et utopie dans l'œuvre d'Antoine Gérin-Lajoie*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991, p. 251.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 256.

⁹⁶ Licia Soares de Souza, *op. cit.*, p. 31.

principes de pluralisme et de liberté⁹⁷ », ce à quoi il ajoute que « [I]a fonction utopique peut enfin contribuer à reconstruire une identité culturelle à partir de la fragmentation [...] et du surgissement de loyautés identitaires multiples⁹⁸ ». Contrairement à de Souza, nous proposerons toutefois une *utopie critique* du roman d'Assiniwi selon l'appréhension *stricto sensu*, soit en l'analysant comme une forme-sens mettant en récit, selon des procédés narratologiques précis (nous aborderons, entre autres, la constante du voyage), des processus de métissage ou de transculturation, dont la valeur ajoutée fournira à l'utopie son caractère américain.

À la lumière de ces explications, nous pourrions percevoir le roman d'Assiniwi à la manière d'une utopie inversée, en ce sens où la proposition d'une solution de rechange serait dévoilée au lecteur avant la critique. Les deuxième et troisième parties – qui pourraient n'en faire qu'une seule⁹⁹ – opéreraient donc comme une charge contre l'impérialisme de même que tout ce qu'il comporte comme attitudes et mentalités, et constituerait une propédeutique au véritable enseignement délivré dans la première partie¹⁰⁰. Hypothèse farfelue ? Loin s'en faut en réalité puisque, si nous en croyons Louis Marin, l'utopie offre un espace de texte pour lequel la production de sens est a-

⁹⁷ Fernando Ainsa, *La reconstruction de l'utopie*, Paris, Éditions UNESCO, 1997, p. 183.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 181.

⁹⁹ Soulignons au passage que l'utopie narrative prend souvent la forme soit d'un diptyque ou encore celle d'un triptyque. Bien que le roman d'Assiniwi soit divisé en trois parties, nous pourrions aisément le concevoir selon une bipartition, le premier chapitre étant d'ailleurs aussi long que les deux derniers mis ensemble. Sur la bi/tripartition de l'utopie, voir Jean-Michel Racault, « Topiques des séquences d'entrée et de sortie dans l'utopie narrative classique », dans Michael L. Bureau (dir.), *Utopies et fictions narratives*, Edmonton, Alta press, 1995, p. 11.

¹⁰⁰ Hélène Destrempe confirme de façon implicite la validité de cette hypothèse : « Que faut-il retenir d'un roman qui se termine par le génocide de tout un peuple ? Peut-être le fait qu'il aurait été possible d'éviter cette tragédie si l'établissement d'une culture et d'une communauté hybrides à Terre-Neuve avait réussi ; si le respect de la diversité humaine, tel qu'on le retrouve dans la première partie de la saga, avait primé sur l'exploitation du territoire et de ses ressources [...] » (Hélène Destrempe, « Pour une traversée des frontières coloniales : identité et transaméricanité dans les œuvres de Bernard Assiniwi et Yves Sioui Durand », *op. cit.*, p. 195).

chronique et réversible¹⁰¹. La communauté utopique des Béothuks, décrite et imaginée dans la première partie du roman, correspondrait donc à un exercice mental sur un possible latéral. En accordant une grande importance à la transculturation dans la formation de la nation béothuke, Assiniwi souligne la primauté des échanges interculturels pour critiquer les attitudes essentialistes et intolérantes héritées de l'impérialisme. Outre cette thématique de transculturation, centrale dans l'utopie d'Assiniwi, plusieurs récurrences thématiques décrites ci-haut par Ruyer nous seront utiles pour l'analyse du roman.

Conclusion : mythe et utopie aux confluences de l'imaginaire postcolonial

La forme du roman historique est utilisée de façon récurrente par les écrivains postcoloniaux et « [...] correspond à la volonté de prolonger dans le présent et à son usage, la mémoire des temps anciens¹⁰² ». Loin de n'être seulement qu'une pure nostalgie des origines, ce cheminement rétrospectif emprunte les voies d'une anamnèse, faisant « [...] jouer un passé (perdu ou mythifié) contre un présent d'aliénation et/ou pour expliquer, voire *orienter* une situation actuelle et problématique¹⁰³ ». Si d'aucuns soutiennent que les œuvres postcoloniales sont tournées vers un passé traditionnel, Jean-Marc Moura argue quant à lui que la scénographie postcoloniale relève davantage « [...] d'un “rêve de l'unité” voulant concilier des univers symboliques différents. L'œuvre elle-même constitue une première expression vécue de cette aspiration à la synthèse¹⁰⁴ ». C'est dans cette optique que Moura écrira, achevant son livre, que « [...] la

¹⁰¹ Louis Marin, *Utopiques : jeux d'espaces*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p. 150.

¹⁰² Jean-Marc Moura, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, *op. cit.*, p. 133.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 135-136. Nous soulignons.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 138.

reconnaissance d'un moi pluriel, issu d'une négociation permanente entre l'origine et la culture dominante et l'examen de son expression littéraire constituerait une nouvelle direction des études postcoloniales¹⁰⁵ », direction que nous entendons prendre dans ce mémoire.

Bernard Assiniwi, dans sa « quête mnémésique¹⁰⁶ », aura recours au mythe et à l'utopie amérindiens, lesquels agiront comme ressorts de l'imaginaire pour « orienter » le passé, l'impulser vers un futur émancipateur pour les cultures amérindiennes. En ce sens, nous pourrions dire, en empruntant les mots de Frédérique Helsie Hanet, que « [...] le rattachement mythique participe au nouvel imaginaire social qu'enfante le refus¹⁰⁷ » de l'écrivain postcolonial. Le mythe amérindien apparaîtrait donc comme un levier de l'imaginaire qui viendrait « au secours de la pensée¹⁰⁸ » postcoloniale amérindienne, alors que l'utopie ferait figure de semblable outil pour offrir un possible latéral à un « imaginaire en crise¹⁰⁹ », selon l'expression de Jean-Jacques Wunenburger. Considérés sous cet angle, mythe et utopie « [...] peuvent être conceptualisés comme des tissus découpés dans la même étoffe, le même réseau d'images et de symboles¹¹⁰ ». Puisque l'on peut « [...] concevoir mythe et utopie comme deux langages jumeaux d'un même

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 155.

¹⁰⁶ L'expression est de Jacques Derrida, cité par Frédérique Helsie Hanet, dans « Imaginaire, mystification, utopie : l'écrivain du refus en quête d'un nouveau monde », *La littérature du refus en pays dominés : entre continuité, invention et utopie*, Thèse de doctorat (études littéraires), Montréal, Université de Montréal, 2004, p. 207.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 211. Ce refus rejoint l'idée de désaffiliation chez Bouchard.

¹⁰⁸ Expression empruntée à Gérard Bouchard, *Raison et contradiction : le mythe au secours de la pensée*, *op. cit.*

¹⁰⁹ Jean-Jacques Wunenburger, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, J.-P. Delarge, 1979, 254 p.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

archétype, celui de l'habitat rêvé¹¹¹ », nous tenterons dans les pages qui suivent d'analyser les manifestations concrètes de ces « langages », leurs points d'intersection et de chevauchement dans le roman *La saga des Béothuks* de Bernard Assiniwi.

¹¹¹ *Ibid.* Roger Bastide note également que « [...] l'utopie et le mythe correspondent à une même forme de pensée. D'abord, nous retrouvons dans les utopies bien des archétypes mythiques, comme celui de la Terre sans Mal. Ce qui explique pourquoi d'un côté elle transcende l'histoire pour la juger, au nom de ces archétypes, et de l'autre pourquoi elle est la mythisation du devenir humain, une force dynamique de l'évolution » (Roger Bastide, « Mythes et utopies », *Le prochain et le lointain*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 254).

CHAPITRE II

ITINÉRAIRE I : PARCOURS MYTHIQUE

« Le Détour n'est ruse profitable que si le Retour le féconde¹ »

De la littérature épique, qui appartient à une époque déjà lointaine, à la production romanesque plus contemporaine, nous pouvons observer la rémanence, dans la création littéraire, d'attitudes et de symboles « [...] qui ont permis à l'homme de croire à la possibilité d'un renouvellement total de l'être, gage d'une survie après la mort, à condition de se soumettre aux rites initiatiques² ». En effet, on ne saurait compter aujourd'hui la quantité d'œuvres littéraires qui comportent une solidarité structurale avec les rites initiatiques associés jadis à la pensée archaïque, à la « pensée sauvage³ ». Nous aborderons, pour mieux saisir leurs manifestations dans le roman *La saga des Béothuks* de Bernard Assiniwi, les modalités selon lesquelles se manifeste l'initiation religieuse, comprise ici dans le sens d'introduction à l'univers du sacré.

L'expérience de l'initiation consiste en une série d'épreuves qui ont pour ultime but la rencontre avec le sacré par « [...] l'ensemble de rites et d'enseignements oraux,

¹ Édouard Glissant, *Le discours antillais*, *op. cit.*, p. 56.

² Simone Vierne, *Rite, roman, initiation*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1987, p. 5.

³ L'expression est issue de l'ouvrage de Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*

qui poursuit la modification radicale du statut religieux et social du sujet à initier. Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel. À la fin de ses épreuves, le néophyte jouit d'une tout autre existence qu'avant l'initiation : il est devenu un autre⁴ ». Mircea Eliade dresse une typologie des rites initiatiques selon trois catégories générales d'initiation : initiation de puberté, initiation de type chamanique et les initiations permettant l'accès à des sociétés secrètes.

Bien que ces trois types soient différents, ils montrent toutefois des récurrences, des invariants, car la majorité des épreuves initiatiques observent les mêmes mouvements généraux, que nous retrouvons, selon Simone Vierne, au nombre de trois; la phase préparatoire, ou phase d'attente, laquelle « [...] doit mettre le novice dans une disposition d'angoisse religieuse, propre à préparer son cœur aux révélations du sacré⁵ »; l'initiation implique ensuite une mort rituelle symbolique, suivie, dans un troisième temps, d'une résurrection ou d'une nouvelle naissance de l'homme, par le fait même nouveau, assumant un autre mode d'être, car « la mort initiatique signifie à la fois la fin de l'enfance, de l'ignorance et de la condition profane⁶ ». Par l'initiation, le novice dépasse le mode naturel, celui de l'enfant, et accède au mode culturel, c'est-à-dire celui par lequel il est introduit aux valeurs spirituelles : « [...] on pourrait presque dire que, pour le monde primitif, c'est l'initiation qui confère aux hommes leur statut humain; avant l'initiation on ne participe pas encore pleinement à la condition humaine, justement parce qu'on n'a pas encore accès à la vie religieuse⁷ ».

⁴ Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 2008, p. 12.

⁵ Simone Vierne, *op. cit.*, p. 13.

⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁷ *Ibid.*, p. 27.

Puisque le mythe implique une nature « [...] hybride tenant à la fois du discours et à la fois du symbole⁸ », il est impératif, pour bien saisir son essence, d’interpréter le sens profond des symboles qui y sont présents, ainsi que dans les rites initiatiques qui participent du mythe. Nous aborderons donc simultanément dans ce second chapitre les manifestations du rituel initiatique vécu par Anin l’Addaboutik et les schèmes, archétypes et symboles qui l’accompagnent⁹. Dans un premier temps, nous aborderons le rôle initiatique du voyage; ensuite, nous retracerons succinctement les épreuves de type héroïque subies par Anin et nous nous attacherons à repérer le cortège de symboles qui leur sont consubstantiels; nous terminerons en interrogeant l’apprentissage, en lien avec l’altérité, réalisé par Anin, ainsi qu’en analysant l’imagerie de la renaissance symbolique que subiront les membres du clan de l’ours.

2.1. Vagabondages mythiques : caractère initiatique du voyage d’Anin

« Anin avironnait avec vigueur. Comme le ciel s’obscurcissait, il voulait dépasser les récifs avant que la tempête n’éclate [...]. Si la tempête était aussi forte qu’il le prévoyait et que la crique était une impasse, il allait directement à la mort » (SB, p. 9). Dès l’incipit, le lecteur est plongé *in medias res* dans le périple amorcé par Anin, découvrant d’emblée le caractère périlleux de son voyage en solitaire, voyage dont la portée est fort ambitieuse : « Je reviendrai quand j’aurai fait le tour de notre terre. Pas

⁸ Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l’imaginaire. Introduction à l’archétypologie générale*, Paris, Bordas, 1969, p. 430.

⁹ Pour un aperçu terminologique de l’archétypologie durandienne, voir « Le vocabulaire de l’archétypologie : le schème, l’archétype et le symbole, le mythe, la structure et le régime », *Les structures anthropologiques de l’imaginaire. Introduction à l’archétypologie générale*, op. cit., p. 51-66. Voir également Laurent Mattiussi, « Schème, type, archétype », dans Danièle Chauvin (dir.), *Questions de mythocritique : dictionnaire*, Paris, Imago, 2005, p. 307-317.

avant » avait-il dit à ses parents la veille de son départ (*SB*, p. 11). En accomplissant ainsi le tour du monde, Anin vise « [...] à apprendre de nouvelles choses pour ne pas en avoir peur. Anin peut les craindre, faire attention de ne pas commettre d'erreurs, mais il ne peut en avoir peur s'il s'instruit de ses expériences » (*SB*, p. 85). Comme tous les rituels initiatiques, le voyage entrepris par Anin s'inscrit donc dans un contexte plus large de quête de la connaissance, voire même, dans ce cas, de la vérité : « Anin ne montrerait peut-être rien de nouveau ou de curieux aux siens, mais il leur apprendrait la vérité sur ce qui existe ailleurs. Même si cette vérité n'avait rien de magique ou de mystérieux, elle serait la vérité. 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 ou enseigner » (*SB*, p. 14). Cette vérité, fût-elle triviale, ne sera pas pour autant délivrée au néophyte sans qu'il ne triomphe des nombreuses difficultés que présente la traversée.

Le voyage est le thème initiatique par excellence, puisqu'il regroupe en son sein plusieurs motifs constitutifs de l'initiation. D'abord, il suppose une séparation avec le monde profane, le « [...] monde de l'enfance – qui est à la fois le monde maternel et féminin, et l'état d'irresponsabilité et de béatitude, d'ignorance et d'asexualité de l'enfant¹⁰ ». Comme l'indique Mircea Eliade, un des éléments caractéristiques des initiations en Amérique du Nord est la retraite dans la solitude¹¹. Cette ségrégation qui, dans le cas d'Anin, s'effectue dans la forêt, de même que le long des rives de l'île de Terre-Neuve, symbolise la mort à la condition profane. En effet, la forêt est un symbole « [...] à la fois de l'au-delà, donc de la mort, et des ténèbres de la gestation dans le

¹⁰ Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, *op. cit.*, p. 36.

¹¹ *Ibid.*, p. 144.

ventre maternel¹² », mais désigne aussi « [...] tout royaume enchanté et miraculeux, et par extension, le monde divin [...]»¹³. Aussi, le symbolisme géographique du voyage, ainsi que l'itinéraire qu'emprunte Anin dans son tour de l'île prolonge celui, nyctomorphe, de la forêt. Parti du village de Baétha situé à l'Ouest, soit le lieu du mystère et du déclin, l'Addaboutik se dirigera vers « [...] la lumière renaissante et victorieuse¹⁴ » de l'Est¹⁵. La géographie mythique et symbolique que le néophyte entend parcourir suggère, par ricochet, la structure proprement initiatique du voyage, laquelle se veut régression dans l'amorphe suivie de « naissances successives, jusqu'à [la] naissance immortelle¹⁶ ».

Ce retour à l'état prénatal d'Anin est notamment évoqué par sa situation d'anachorète qui le confine dans le mutisme, signe « de mort ou de régression à la toute première enfance¹⁷ ». Parfois, l'envie de communiquer se manifeste chez le jeune homme, notamment lorsqu'il aperçoit les Bouguishameshs (étrangers) pour la première fois : « Il eut envie de se montrer, de faire connaissance, de tenter de communiquer pour en apprendre davantage. Mais il se retint, sans vraiment savoir pourquoi » (*SB*, p. 22). Cette privation du langage doit conduire Anin à méditer, ainsi qu'à se concentrer, fonctions qui rejoignent celles de motifs initiatiques tels que les pratiques d'ascèse et autres épreuves marquant sa soumission aux aléas de la nature, dont les forts vents et les orages mettant en péril la navigation. Le néophyte aura à accomplir un « [...] chemin

¹² *Ibid.*, p. 99.

¹³ *Ibid.*, p. 142.

¹⁴ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 481.

¹⁵ Voir la carte topographique que propose Bernard Assiniwi (*SB*, p. 8).

¹⁶ Philippe Sellier, *Le mythe du héros*, Paris, Bordas, 1985, p. 17.

¹⁷ Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, *op. cit.*, p. 49.

ardu, semé de périls, parce qu'il est, en fait, un rite de passage du profane au sacré¹⁸ ».

Déjà,

[p]arti en plein cœur de la saison chaude, [Anin] avait connu deux saisons de neige depuis [,temps au cours duquel il] avait vu son tapatook déchiqueté par des récifs de roches et s'était lui-même grièvement blessé. Il avait dû passer plus d'une lune à panser ses blessures et à se fabriquer un nouveau tapatook en écorce de bouleau. Anin avait eu faim et froid. Il avait craint des tas de choses dont il avait jusque-là ignoré même l'existence (SB, p. 11-12-13).

La faim, le froid, la peur, toutes ces épreuves que présente la traversée difficultueuse peuvent être assimilées tantôt à des processus ayant pour but l'endurcissement physique du néophyte, tantôt à des pratiques d'ascèse. De plus, ces épreuves physiques et ascétiques s'apparentent fortement, dans le cas d'Anin, à la phase initiatique préparatoire, puisqu'elles forcent le futur initié à faire preuve de volonté et de force mentale et poursuivent un but spirituel : l'introduire « [...] à la culture, le rendre “ouvert” aux valeurs de l'esprit¹⁹ ». La thématique du voyage offre donc un programme narratif initiatique, rendu possible soit par la présence de dangers liés à la vie en nature, soit, nous le verrons, par la convocation de personnages qui permettront au héros de s'illustrer lors d'épreuves de type héroïque.

2.2. *Les épreuves héroïques*

Le héros, écrit Philippe Sellier, se révèle au monde par des « travaux » éclatants, au terme desquels advient « l'épiphanie héroïque²⁰ ». Parmi ces travaux, ou épreuves, se retrouve notamment la figure maintes fois évoquée du monstre, tel le dragon, qui sera

¹⁸ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard, 1989, p. 31.

¹⁹ Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, *op. cit.*, p. 50.

²⁰ Philippe Sellier, *op. cit.*, p. 15.

parfois remplacé par un horrible colosse, « ou par une multitude d'ennemis, le grand nombre apparaissant par lui-même comme *monstrueux*²¹ ». Dans les lignes qui suivent, nous nous pencherons d'abord sur le rôle de Gashu-Uwith, l'ours, dans la traversée initiatique d'Anin, pour ensuite nous attarder à trois « travaux » ou épreuves de types héroïques rencontrées par le novice : le combat contre le géant Viking, celui qui l'oppose aux Ashwans (Inuit), pour terminer par la rencontre avec la femme²².

2.2.1. *Compagnonnage héroïque et animal lunaire : l'énigmatique Gashu-Uwith*

La spécificité de nombreux rites de puberté nord-américains comprend l'obtention d'un esprit tutélaire. Ce sera notamment grâce à son esprit protecteur que le novice recevra la révélation du sacré et changera de régime existentiel. Souvent, celui-ci se présente sous une forme animale, « [...] ce qui confirme la structure cosmique de l'expérience religieuse du novice²³ ». L'esprit tutélaire d'Anin prendra les traits de Gashu-Uwith, un ours qui, comme l'écrit Maurizio Gatti, « est dépositaire du sacré dans le roman²⁴ ». Les manifestations de Gashu-Uwith s'effectueront de façon sporadique, voire cyclique, dans le récit. Digne représentant du bestiaire lunaire, ce « maître de la

²¹ *Ibid.*, l'auteur souligne.

²² Nous n'avons retenu ici que les épreuves qui faisaient la part belle au développement interprétatif, mettant systématiquement de côté celles qui se prêtaient moins bien à l'analyse. Voici la nomenclature exhaustive, telle qu'établie par le narrateur, des exploits accomplis par Anin : « Anin avait fait le tour de la terre connue en trois cycles des saisons. Il avait affronté la mer et ses dangers, les Bouguishmeshs aux bâtons coupants, et il avait saisi deux de ces bâtons. Il avait combattu seul les Ashwans, il avait sauvé la dernière Béothuke de la mort, l'avait prise pour épouse et lui avait donné un enfant. Il avait affronté un ours plusieurs jours durant en ignorant qu'il s'agissait de son esprit protecteur. Il avait été sauvé par cet animal qui avait tué deux Ashwans. Il avait hiverné trois fois dans des pays inconnus où il ne connaissait même pas les forêts ni les animaux et surtout pas les plantes. Il avait sauvé de la mort une Bouguishamesh que les siens voulaient tuer. Il avait tué de ses propres mains trois géants aux cheveux couleur des herbes séchées et sauver trois autres étrangers en les adoptant. Enfin, il avait fondé le clan de l'ours [...] » (*SB*, p. 180-181). S'il peut sembler curieux d'intégrer la rencontre avec la femme dans cette partie, nous verrons que celle-ci se révèle premièrement selon une double nature. Nous y reviendrons.

²³ Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, *op. cit.*, p. 145.

²⁴ Maurizio Gatti, « La saga de Bernard Assiniwi, ou comment faire revivre les Béothuks », *Revue internationale d'études canadiennes*, vol. 41, n° 1, 2010, p. 288.

terre » (*SB*, p. 17) fait partie de « [...] ceux d'entre les animaux dont la vie montre une certaine alternance et en premier lieu des apparitions et des disparitions périodiques²⁵ ».

La première apparition qu'effectue Gashu-Uwith dans le roman rejoint les épreuves avec lesquelles Anin est aux prises au cours de son voyage, lui qui « [...] avait affronté les pires tempêtes sur la mer et avait eu à combattre un ours pendant six soleils. Cet ours avait flairé la nourriture dans l'habitation d'Anin et avait harcelé le jeune initié pendant six soleils; Anin avait finalement quitté son habitation en lui laissant la nourriture » (*SB*, p. 12). Retenons de ce premier épisode qu'Anin acceptera de nourrir l'ours, croyant ainsi s'en débarrasser. Insignifiante en apparence, cette rencontre est pourtant notable, puisqu'instauratrice du *topos* de ce que Vladimir Propp nomme l'« animal reconnaissant²⁶ ». Anin, en venant en aide à Gashu-Uwith, noue ainsi un pacte tacite selon lequel l'ours lui est redevable, rappelant ainsi fortement l'esprit du don/contre-don si cher à Marcel Mauss : nombreux sont les mythes, écrit Mauss, « [...] où l'on voit les esprits des ancêtres réclamer le *potlatch* [don supposant un contre-don] à un chef²⁷ ». En effet, nous y reviendrons, tout porte à croire que Gashu-Uwith fait partie du réseau de parentèle du néophyte.

²⁵ Mircea Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, 1980, p. 94.

²⁶ Vladimir Propp, *Les racines historiques du conte*, Paris, Gallimard, 1983, p. 200 et suiv. Propp relève les nombreuses situations où, dans le conte, le héros apporte une aide à différents animaux : « [...] des oiseaux ont été mouillés par la pluie, ou bien une baleine a été rejetée sur la rive; le héros vient à leur secours, et les animaux deviennent ses aides invisibles. On peut supposer que cette forme de compassion envers les animaux est une forme tardive. En général, le conte ignore la compassion. Si le héros relâche l'animal, il ne le fait pas par compassion, mais sur la foi d'un accord » (*Ibid.*, nous soulignons).

²⁷ Marcel Mauss, « Don, contrat, échange », *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 33. Pour Mauss, « [...] la chose reçue en don [...] lie magiquement, religieusement, moralement [...] le donateur et le donataire » (*Ibid.*, p. 48).

C'est selon la logique du potlatch que nous verrons Gashu-Uwith, dans le second épisode le mettant en scène, rendre la pareille à Anin. Un matin où il se repose sur le sable, Anin entend des pas :

Gashu-Uwith n'était pas un ours ordinaire, il avait retrouvé sa piste après plus de quatre lunes [...]. Gashu-Uwith était peut-être l'ennemi ou l'esprit protecteur d'Anin. La difficulté était de faire la différence et de ne pas se tromper [...]. Comme Anin restait debout sans broncher, Gashu-Uwith s'assit en reniflant. Puis il se dressa sur ses pattes arrière en continuant le même manège. Il se remit enfin sur ses quatre pattes et repartit vers le ruisseau qu'il escalada sans se presser avant de disparaître en haut de la cascade (SB, p. 15).

Gashu-Uwith n'est certes pas un ours ordinaire. Aussi dans ce passage se trouve-t-il fortement anthropomorphisé, s'asseyant et marchant comme le ferait un homme²⁸. Or, bien que sachant cet ours extraordinaire, Anin ne peut toutefois s'empêcher d'adopter une attitude ambivalente envers lui : l'animal est-il un ennemi ou un esprit protecteur ? Nous pourrions très bien envisager le caractère « dangereux » et « redoutable » qu'Anin attribue à l'ours comme traduisant, en fait, l'attitude générale de tout novice devant la double nature de la manifestation kratophanique : « *[e]n manifestant le sacré*, écrit Mircea Eliade, *un objet quelconque devient autre chose, sans cesser d'être lui-même, car il continue de participer à son milieu cosmique environnant*²⁹ ». L'ambiguïté du rôle de Gashu-Uwith tient donc en ce qu'il est une théophanie, un esprit protecteur, et participe à l'univers du sacré, sans pour autant cesser d'être lui-même, c'est-à-dire un animal prédateur du monde profane. Toutefois, Anin s'interroge : « En grimpant vers le

²⁸ Pour Robert Major, « [I]l'anthropomorphisation de l'ours est en quelque sorte normale : il s'agit de l'animal qui avec le singe, ressemble le plus aux humains. Sa capacité de s'asseoir et en particulier de marcher sur ses pattes de derrière ont conduit à de nombreuses analogies » (Robert Major, « D'un ours bien léché... Bestiaire et idéologie dans Jean Rivard d'Antoine Gérin Lajoie », *Convoyages. Essais critiques*, Orléans, Les Éditions David, 1999, p. 107).

²⁹ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 2002, p. 18. L'auteur souligne.

haut du ruisseau, [Gashu-Uwith] avait-il tenté de lui indiquer un autre sentier ? Souvent l'esprit protecteur indique le sentier à prendre ou avertit des dangers qui menacent » (SB, p. 16). Anin décide de suivre les traces de l'ours et débouche sur une baie, réalisant alors que pour « [...] atteindre cette baie de la mer, il lui aurait fallu au moins deux soleils » (SB, p. 16). Animal lunaire, Gashu-Uwith est à l'image de cet astre de la nuit qui, pour les voyageurs, sert de point d'orientation pour les conduire à bon port.

Bien loin, donc, qu'il reste cantonné dans un rôle d'ennemi potentiel, Gashu-Uwith agira plutôt dans les événements ultérieurs comme une sorte de maître d'initiation, veillant à ce qu'Anin accomplisse son tour du monde. D'ailleurs, comme le soulignait Joseph Campbell, le premier personnage que le héros rencontre lors de ses aventures est souvent une figure protectrice, un ami à toute épreuve : « [p]rotecteur et redoutable, maternel et paternel en même temps, ce principe surnaturel qui protège et dirige, réunit en lui toutes les ambiguïtés³⁰ ». « Protège » et « dirige », car en plus d'orienter Anin, comme nous l'avons vu ci-haut, Gashu-Uwith interviendra à titre de protecteur, notamment contre les Ashwans, ces gens venus du froid qui traquent l'Addaboutik sans relâche³¹ :

Arrivé près du mamatik, Anin renifla une drôle d'odeur [...]. Quelque chose se passait sans qu'il puisse voir de quoi il s'agissait [...]. L'odeur qu'il avait décelée à son arrivée au mamatik était plus nette. C'était l'odeur des excréments de Gashu-Uwith. Des excréments frais. Mais qu'avait donc à voir Gashu-Uwith avec les Ashwans ? [...] Anin continua un peu plus loin le long de la forêt. La senteur était maintenant très nette, et très près. La merde d'ours a ceci de particulier que sa texture et son odeur rappellent celle des Addaboutiks [...]. Là, devant lui, deux corps reposaient. L'un, la face contre le sol, l'autre, sur le dos, la gorge arrachée. Sur l'un des corps,

³⁰ Joseph Campbell, *Le héros aux mille et un visages*, Paris, R. Laffont, 1978, p. 70.

³¹ Nous verrons plus loin les raisons pour lesquelles les Ashwans poursuivent Anin.

celui à la gorge arrachée, un tas d'excréments de Gashu-Uwith. Les deux Ashwans, surpris par l'animal, avaient été l'un égorgé, l'autre entièrement éventré (*SB*, p. 66-67).

Encore une fois Gashu-Uwith se manifeste dans le but d'aider Anin à accomplir son initiation, cette fois-ci en le débarrassant d'un danger imminent. Il va sans dire qu'au préalable, Anin lui aura remis une pièce de viande de caribou (*SB*, p. 32), geste qu'il répète à la suite de l'exploit de Gashu-Uwith (*SB*, p. 82). Ce faisant, Anin reconduit le contrat implicite motivant les actes des deux personnages : en échange de la nourriture, une aide est apportée.

Vladimir Propp écrivait que « [...] les animaux reconnaissants, au sens étroit de ce mot, sont souvent des parents du héros³² ». L'extrait précédent souligne le lien familial qui unit Anin et Gashu-Uwith, par la correspondance de leur odeur excrémentielle respective, « [...] seule donnée pragmatique qui relie les deux personnages [...]»³³. Nombreux sont toutefois les passages qui marquent cet hypothétique lien familial : tantôt, Anin déclare à Woasut, femelle béothuke rencontrée au cours d'une épreuve sur laquelle nous reviendrons : « Regarde mon esprit protecteur. Il fut sans doute de ma parenté lorsqu'il était Addaboutik comme moi » (*SB*, p. 65); tantôt encore, l'initié se fâche lorsque Woasut lui demande de chasser l'ours afin d'en utiliser la graisse : « “Tu pourrais me demander de tuer mon frère aussi” [...] Woasut se tut et comprit son erreur. Elle avait oublié qu'Anin voyait en l'ours son esprit protecteur et qu'il faisait donc partie de sa famille immédiate, comme ses frères et sœurs, ses oncles

³² Vladimir Propp, *op. cit.*, p. 202.

³³ Maurizio Gatti, « La saga de Bernard Assiniwi, ou comment faire revivre les Béothuks » *op. cit.*, p. 288.

et ses cousins » (*SB*, p. 71)³⁴. Cette réaction peut s'expliquer si nous observons le code éthique régissant les sociétés totémiques. En effet, selon Bernhard Ankermann, « [à] la mort d'un être humain [...] son âme passe dans un animal totem, né à cet instant, et, *vice versa*, l'âme d'un animal totémique mourant passe dans un nouveau-né de la famille qui lui est affiliée. Pour cette raison, l'animal ne peut être ni tué ni mangé, car ce serait un parent qui serait tué et mangé³⁵ ».

Gashu-Uwith fait donc bien office d'animal sacré au sein du roman, puisqu'il occupe une fonction spirituelle et évoque une hiérophanie. Comme le processus de l'initiation exige une séparation entre le monde sacré et le monde profane, il est normal que Gashu-Uwith disparaisse au terme du parcours initiatique d'Anin; ayant rempli sa fonction de guide initiateur, il s'éclipsera de façon aussi subite qu'il sera apparu tout au long des pérégrinations de l'Addaboutik. À la fois fin, en ce qu'il consiste dans un premier temps en une épreuve, et moyen, puisqu'il intervient ensuite pour aider le novice, l'ours, en tant que manifestation sacrale, aura permis à Anin de mener à bien sa quête et de surmonter certaines épreuves. Il en est par contre d'autres pour lesquelles Anin devra œuvrer seul.

³⁴ L'ours paraît jouir d'un statut privilégié dans le bestiaire amérindien. Virginia Pésémapéo Bordeleau : « Nous portons un grand respect à cet animal qui serait notre ancêtre, selon nos légendes ». Victoria, le personnage principal de son roman *Ourse bleue*, parlera de son animal totem en ces termes : « [...] cette ourse bleue qui hante mes rêves et me guide depuis longtemps » (Virginia Pésémapéo Bordeleau, *Ourse bleue*, Québec, Pleine Lune, 2007, p. 24 et 165). Ni le rôle de guide, ni celui d'ancêtre attribué à l'ours ne sont particuliers au roman de Bernard Assiniwi. Voir également le rôle d'aïeul que lui confère le conte algonkin « Ani-hi-ya. La genèse de l'homme », dans Bernard Assiniwi et Isabelle Myre, *Contes adultes des territoires algonkins*, Ottawa, Leméac, 1985, p. 17-28.

³⁵ Bernhard Ankermann, « Die Verbreitung und Formen des Totemismus in Afrika », cité par Vladimir Propp, *op. cit.*, p. 201.

2.2.2. *Le géant*

La première épreuve de type héroïque à laquelle Anin devra faire face est l'affrontement contre un Bouguishamesh : « Là, devant lui, un peu au large, il aperçut un immense tapatook dont la pointe portait une tête de monstre et sur lequel plusieurs hommes s'agitaient » (SB, p. 21). L'apparition des Bouguishameshs met en évidence la figure tératologique ornant le tapatook, ce que ne manque pas de rappeler la description qu'Anin fera de ces étrangers : « Il s'immobilisa : comme son corps était de la couleur du rocher et ses vêtements de même, cela lui permettait de se fondre au paysage tout en observant ces êtres étranges [...] Ils étaient grands. Au moins une tête de plus que lui. Des géants venus d'ailleurs ? » (SB, p. 22). C'est également cette image de « colosse » qui ressort lors du combat livré par Anin :

Il sursauta en se retournant : un géant se dirigeait droit sur lui. Il portait des tresses, comme les sauvages ashwans déjà aperçus dans sa jeunesse, mais la couleur de ses cheveux était celle des herbes séchées. Anin courut en vitesse vers son tapatook pour prendre son arc, ses flèches et son amina, sa lance de pêche. Il fit un saut de côté pour éviter un coup de bâton gris que lui assénait ce Bouguishamesh. Anin glissa vers le bas de la roche et un second coup de ce bidissonni lui arracha un morceau de chair de sa cuisse droite, grand comme la main. La douleur fut vive, mais le jeune initié eut le temps de saisir la lance qu'il venait d'échapper en tombant et de la planter dans le sol sablonneux. L'homme qui se précipitait sur lui, comme une ourse qui charge pour protéger ses petits, vint s'y empaler en poussant un grand cri (SB, p. 23).

La première épreuve d'Anin dont le lecteur soit témoin est donc ce combat singulier contre le Bouguishamesh, lequel, pour fins d'agrandissement épique, prend les traits d'un géant. Fait à noter, ce passage est marqué par un rapprochement analogique entre le rocher et Anin, dont le corps et les vêtements en épousent les couleurs et l'apparence. Le

paysage devient ici caractère, « morale cosmique³⁶ », car le rocher, image écrasante selon Gaston Bachelard, « explicite l'effort humain, il est le beau complément d'objet d'un biceps conscient de sa puissance³⁷ ».

Ce symbole met en évidence le schème d'une imagination verticalisante : il est le « piédestal de son être magnifié³⁸ », tout en conférant au héros sa solidité; Anin-rocher est dur, résistant, tant physiquement que moralement. Il est celui qui « [...] défie toute pénétration, toute rayure, toute usure³⁹ » que pourrait lui infliger l'épée du Bouguishamesh, symbole diairétique par excellence. Toutefois, bien qu'il soit doté d'une coriacité exemplaire, le héros, au risque d'évacuer sa « réalité simplement humaine⁴⁰ », ne doit pas être invulnérable. Aussi la cuisse d'Anin sera-t-elle entaillée par le « bidissoni » du Viking, dont « [l']hostilité du métal est [...] [l']a première valeur imaginaire⁴¹ », et qui a pour fonction anagogique, comme Gilbert Durand le suggère, de « couper, sauver, séparer et distinguer des ténèbres la lumineuse valeur⁴² ».

Nous avons souligné plus haut que les épreuves physiques avaient pour but de purifier le corps profane en le rendant ouvert aux valeurs de l'esprit. Dans ce cas-ci, la coupure d'Anin, vicariante du symbole diairétique de l'épée, s'accompagnera de pratiques involontaires d'ascèse : « Cela fera bientôt trois soleils entiers qu'[Anin] ne buvait que de l'eau et ne mangeait que des feuilles de cette plante luisante à petits fruits

³⁶ Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1982, p. 200.

³⁷ *Ibid.*, p. 194.

³⁸ *Ibid.*, p. 202.

³⁹ *Ibid.*, p. 203.

⁴⁰ Philippe Sellier, *op. cit.*, p. 24.

⁴¹ Gaston Bachelard, *op. cit.*, p. 238.

⁴² Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 202.

rouges » (SB, p. 26). Le symbolisme purificateur de la coupure et les expériences ascétiques convergent vers le même but : reconduire l'initié aux valeurs du sacré. De plus, cet isotopisme semble subsumé par le schème de la descente, lequel fait suite au schème verticalisant de la victoire d'Anin contre le Viking : « Malgré la noirceur, le ciel laissait entrevoir quelques étoiles, et Anin put scruter son environnement immédiat. Il était dans une dépression de terrain où le sous-sol, en roc, était devenu un réservoir d'eau » (SB, p. 27). La valorisation des symboles nyctomorphes de la noirceur, de la dépression de terrain et du réservoir d'eau – eau stagnante, « morte » – offre un fidèle contrepoint au modèle ascensionnel du héros triomphant. Nous le verrons, les épreuves subies par l'Addaboutik montrent toujours l'alternance entre les schèmes ascensionnels et les schèmes de la descente, ou inversement. La scène suivante, mettant Anin aux prises avec les Ashwans, nation belliqueuse habitant le froid, permettra de l'illustrer de façon plus explicite.

2.2.3. *La cohorte ashwane*

La convalescence d'Anin dure l'hiver entier, à la suite de quoi il reprend sa route. Très rapidement, il devra faire face à une nouvelle épreuve de force. Après qu'il eût amarré son tapatook à une langue de terre, l'Addaboutik est intrigué par des cris d'enfants et des éclats de voix; il entreprend alors « [...] d'escalader le petit promontoire pour voir ce qui se passait derrière [...]. Lentement, il parvint en rampant au sommet de la butte [...] » (SB, p. 35). Anin, sans se montrer, observe les gens qu'il croit être des Addaboutiks, comme lui, puis, la chaleur du soleil aidant, s'assoupit. Le sommeil sera de courte durée :

D'un bond il fut debout : des cris perçants poussés par les enfants avaient mis ses sens en éveil. Il se recoucha aussitôt. Les enfants couraient dans toutes les directions, affolés et hurlants. Il en vit un tomber face première dans l'eau, le dos transpercé par un amina, la longue lance de pêche. Il reconnut la provenance de cet outil : celui des Ashwans, ces gens venus du froid [...]. Anin vit deux Ashwans venir vers lui, à la poursuite d'une jeune fille [...]. D'un seul bond, il fut devant le premier Ashwan, qu'il étendit d'un coup de manche d'amina dans la gorge [...] Le second poursuivant, beaucoup plus petit qu'Anin, fondait sur lui avec un grand couteau taillé dans un os de baleine [...] l'amina d'Anin lui transperça la poitrine, juste en-dessous de la gorge (SB, p. 37-38).

Ensuite, le jeune homme voit l'arrivée de trois autres Ashwans qui, « [e]n apercevant leurs deux compagnons étendus sur le sol [...] crurent sans doute que d'autres hommes étaient cachés derrière le promontoire. Cet instant fut suffisant pour qu'Anin vise attentivement et atteigne un des trois hommes » (SB, p. 39). Le caractère héroïque de cette deuxième épreuve est augmenté par le commentaire que livre le narrateur, apparentant ce dernier exploit à l'œuvre de plusieurs hommes. L'héroïsme de cette seconde mise à l'épreuve tient donc au fait que les adversaires sont nombreux : dans ce cas, le grand nombre apparaît comme « monstrueux ».

Il est possible de relever, dans les extraits ci-haut, l'organisation de schèmes ascensionnels et l'isomorphisme reliant les figures du héros, du soleil, « haut » dans le ciel, et du promontoire. Philippe Sellier, parmi d'autres, notait que le héros emprunte souvent des traits solaires magnifiques. Par exemple, « comme le soleil, le héros est *invincible*⁴³ ». À l'instar de l'astre du jour, Anin-soleil, « [...] est fort et invincible lorsqu'il affronte la vie » (SB, p. 85). Les traits caractérologiques solaires attribués à

⁴³ Philippe Sellier, *op. cit.*, p. 17. L'auteur souligne.

Anin se révèlent de façon plus évidente encore si nous nous arrêtons un instant à l'onomastique; nous constatons qu'« Anin » signifie « comète⁴⁴ », laquelle se définit comme étant une structure composée de glace et de poussière en orbite autour du soleil. En outre, le retour de l'initié à Baétha s'effectue, nous l'apprendrons, « pendant la journée la plus longue du cycle des saisons » (*SB*, p. 226), soit celle où le soleil monte au plus haut dans le ciel de l'hémisphère nord. Selon Mircea Eliade, « [...] parce que le Ciel existe d'une façon absolue, un grand nombre de dieux suprêmes des populations primitives sont appelés de noms désignant la hauteur, la voûte céleste⁴⁵ ». Sans être un « dieu suprême », Anin n'échappe tout de même pas à cette constante de la pensée archaïque.

La solarisation du héros ne s'arrête pas là, car Anin-soleil « [...] lutte contre les ténèbres [...] et en sort victorieux⁴⁶ ». Le néophyte triomphera des Ashwans, ces gens venus du « froid », du Nord; or, le Nord, si nous en croyons Durand, correspond au « [...] siège des enfers et séjour du soleil “tombé” [et] est également le pays noir, du froid, de l'hiver⁴⁷ ». Résumée schématiquement, la symbolique qui ressort de cet affrontement offre le constat suivant : Anin-soleil représente les puissances ouraniennes, constitue la typification de l'archétype céleste qui défait les Ashwans, ces puissances nocturnes, représentants des ténèbres. Cet isomorphisme solaire, mâle, céleste, engage tout autant la présence homologique, dans cet affrontement, de l'image du promontoire où se tient Anin; pour Gaston Bachelard, « [...] c'est la même opération de l'esprit

⁴⁴ Voir le lexique à la fin de *La saga des Béothuks*, p. 509.

⁴⁵ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, *op. cit.*, p. 103.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 136.

⁴⁷ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 125.

humain qui nous porte vers la lumière et vers la hauteur⁴⁸ ». Par contre, tout ce qui monte redescend; ce qui est vrai pour les lois de la physique l'est tout autant pour celles de l'imaginaire et nous verrons, en abordant la troisième épreuve initiatique d'Anin, qu'à ces schèmes ascensionnels succéderont ceux de la descente.

2.2.4. *La rencontre avec la femme*

Comme le dit prosaïquement Eliade, « [...] pour cueillir les fruits, il faut affronter le monstre gardien et le tuer; donc subir une *épreuve initiatique de type héroïque*⁴⁹ ». Cette épreuve, nous l'avons vu, a été exécutée avec succès de la part d'Anin, qui terrasse les Ashwans; lui reste donc à cueillir les « fruits ». À la suite de son exploit, Anin tentera de rejoindre la jeune femme ayant pris la fuite. Cette poursuite donnera lieu à une troisième épreuve que l'on pourrait rapprocher d'un rite de puberté, puisqu'elle permettra à l'Addaboutik une accession au sacré par la pratique du rituel sexuel. L'imagerie d'une ascension vers un monde supérieur que nous avons analysée antérieurement laissera place à une imagerie de la « descente de ce monde par l'amour⁵⁰ ». La prise en considération du corps sera dans ce cas symptomatique du changement de régime de l'imaginaire opéré⁵¹ : des schèmes ascensionnels étroitement liés au régime diurne de l'imaginaire, nous passerons au schème de la chute et à celui de la descente, compris dans le régime nocturne de l'image. Le passage qui suit offre un

⁴⁸ Gaston Bachelard, *L'air et les songes : essai sur l'imagination du mouvement*, cité par Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 163.

⁴⁹ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, *op. cit.*, p. 129. L'auteur souligne.

⁵⁰ Northrop Frye, « Deuxième variation: le jardin », *La parole souveraine. La Bible et la littérature II*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 214.

⁵¹ Gilbert Durand., *op. cit.*, p. 229.

remarquable isomorphisme de symboles reliés au schème de la descente tout en en révélant son ambivalence :

Tout près d'une cascade du ruisseau, il distingua une anfractuosité dans la paroi solide et s'y dirigea avec la concentration du chasseur à la poursuite du gibier [...]. Seul le bruit de la cascade du ruisseau venait troubler la quiétude du lieu. Anin entra lentement dans la dépression rocheuse [...]. Il s'approcha lentement de la jeune fille et il s'accroupit près d'elle. Il la regarda attentivement : ses cheveux avaient la couleur de la terre qui donne naissance à la végétation entre les roches [...]. Elle était très jeune, à peine en âge d'avoir des enfants [...]. Anin la regarda fixement. Elle venait de le flairer, mais elle n'osait bouger. Anin attendit. Il eut un instant de distraction et la jeune fille en profita pour sauter sur ses pieds, une flèche dans la main, avec laquelle elle tenta de frapper Anin. Le chasseur roula sur lui-même et évita le coup en se relevant prestement. Il avait toujours son eewahen à la main. Les deux se faisaient maintenant face, comme dans un combat singulier, et le jeune initié trouva la scène ridicule [...]. « Baisse ton arme et je baisserai la mienne. Nous n'allons tout de même pas nous entretuer ? » Woasut baissa son bras et Anin rengaina son eewahen. Longtemps les deux se regardèrent, assis, du coin de l'œil, incertains de ce que l'autre pouvait faire. La nuit était tombée lorsque Woasut se mit à grelotter. Anin se leva et sortit chercher du bois de chauffage et des brindilles de pin. [...] Lorsqu'il arriva à l'abri, Woasut n'avait pas bougé. Elle était toujours assise près du feu et l'alimentait de temps à autre [...]. Lorsque vint le temps de dormir, une seule couverture enveloppa les deux corps et Anin sentit, au contact de ce contraire, toute sa virilité s'éveiller et son cœur battre plus rapidement [...]. Doucement mais fermement, il pénétra son contraire (SB, p. 41-44).

Pour emprunter à la terminologie durandienne, l'extrait précédent est caractérisé par le processus d'euphémisation ou de double négation, lequel conditionne le régime nocturne de l'image et se définit comme « [...] un procédé [...] dont le cas extrême est l'antiphrase dans laquelle une représentation est affaiblie en s'affublant du nom ou de l'attribut de son contraire⁵² ». En effet, deux réseaux de symboles scindent cet épisode et

⁵² *Ibid.*, p. 128.

témoignent chacun de schèmes représentationnels antinomiques de la femme. Comme nous le verrons, en inversant « [...] le contenu affectif des images, c'est alors que l'esprit quête sa lumière et la chute s'euphémise en descente [...]»⁵³.

Une première interprétation de la dépression rocheuse évoque le motif du *regressus ad uterum*, pour lequel l'anfractuosité s'apparente à la gueule de la Terre Mère où une descente périlleuse attend Anin. La cascade, représentation catamorphe de l'archétypal flux menstruel, insiste *a priori* sur une féminisation du schème de la chute qui est confirmée par l'accueil que réserve Woasut à Anin, tentant de le tuer à l'aide d'une flèche. La femme est alors associée à un prédateur, ce dont témoigne un lexique dont le champ sémantique recoupe des valeurs cynégétiques : le jeune Addaboutik avance avec la « concentration du chasseur à la poursuite du gibier » puis, après que le « chasseur » eût roulé pour esquiver le « coup » de Woasut, ces derniers se font face, « comme dans un combat singulier ». La Béothuke emprunte alors les traits d'une « princesse » dont l'« [...] hostilité à l'égard du prétendant prend les formes d'une compétition déclarée avec lui»⁵⁴ et qu'Anin devra « dompter », selon l'expression de Vladimir Propp. Toutefois, le schème imaginaire de la chute s'incurvera par la suite et mobilisera un deuxième réseau de symboles, afin de céder la place, selon la logique de l'antiphrase, à une imagerie de la descente et à une féminité non plus redoutable, mais aux aspects bienfaiteurs et maternels.

⁵³ *Ibid.*, p. 224.

⁵⁴ Vladimir Propp, *op. cit.*, p. 395.

La seconde constellation d'images au service du régime nocturne est constituée encore une fois de la grotte, dont la valeur symbolique sera inversée, mais aussi du feu, de la couverture et des cheveux de Woasut, qui semblent tous interreliés. Le moment qui succède à la violente rencontre rompt la tonalité pour offrir un portrait de douceur et de confort. D'abord, parce que Woasut grelotte, Anin allume un feu, ce qui contribue à convertir « [...] les valeurs négatives d'angoisse et d'effroi en délectation de l'intimité [...]»⁵⁵. Comme l'indique Gaston Bachelard, « [l']intérieur rêvé est chaud, jamais brûlant [...]»⁵⁶, et cette qualité thermique opérera le détournement de la fonction métaphorique de la caverne qui, de gueule dévorante qu'elle apparaissait dans un premier temps, se transforme subrepticement en symbole de l'intimité.

Selon cette perspective de la féminité aux bienfaits maternels, la présence de la grotte est cruciale, étant le symbole par excellence de l'intimité, « considérée par le folklore comme matrice universelle », manifestation géo-physique d'une sorte de « monde intra-utérin»⁵⁷. L'antre est, dans ce cas-ci, le ventre, la matrice chtonienne, et ce symbolisme tellurique est dédoublé en la personne de Woasut, plus précisément dans sa chevelure qui est perçue par Anin comme ayant « [...] la couleur de la terre qui donne naissance à la végétation entre les roches ». L'association mise en évidence entre la terre et les cheveux de Woasut fait ressortir « l'universalité de la croyance en la maternité de la terre»⁵⁸. Dans ce double mouvement de l'imagination, nous pouvons percevoir une correspondance intime entre le caractère féminoïde de la terre, mais aussi l'idée

⁵⁵ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 228.

⁵⁶ Gaston Bachelard, *Psychanalyse du feu*, cité par Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 228.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 276.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 262.

de fertilité qui lui est associée et qui est ramenée, elle, à Woasut : « La femme, écrit Mircea Eliade, est donc mystiquement solidarisée avec la Terre⁵⁹ ».

De plus, le feu, s'il procure chaleur et confort, annonce également la pratique du rituel sexuel et ajoute à ce schème de la descente, car « [...] le frottement rythmique [...] est le procédé primitif pour faire le feu⁶⁰ ». Comme le propose Gilbert Durand, « [...] ce schème du va-et-vient si important pour le devenir technique de l'humanité, puisqu'il est le père du feu, n'a-t-il pas un prototype dans le microcosme du corps humain, dans le geste sexuel ? Le feu [...] n'est-il pas la directe illustration de ce geste organique qu'est l'acte sexuel⁶¹ ? ». En effet, à peine nubile, la jeune Woasut offrira cette nuit-là sa virginité à Anin : « Je t'ai offert ma première fois parce que tu m'as sauvé la vie » (SB, p. 44), confiera-t-elle à l'Addaboutik. Woasut emprunte alors, comme Janus, un double visage : celui de Thanatos, puis d'Éros, se faisant l'actrice d'une vie future garantie par la pratique de l'accouplement et symbolisée par l'unique couverture qui enveloppe Anin et Woasut.

Comme les symboles liés aux produits du tissage et du filage « sont universellement symboliques du devenir⁶² », nous pourrions considérer, par extension, la couverture que partagent Anin et Woasut comme symbole d'un devenir. La couverture peut être perçue comme une variante symbolique de l'étoffe, car sa fonction est la même

⁵⁹ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, op. cit., p. 125.

⁶⁰ Gilbert Durand, op. cit., p. 383.

⁶¹ *Ibid.*, p. 384.

⁶² *Ibid.*, p. 369.

que celle-ci : elle est ce qui « “rattache” deux parties séparées⁶³ », ce qui induit « la nécessaire fusion des contraires cosmiques⁶⁴ ». Comme Roger Caillois l'a noté, « [l]e Ciel et la Terre correspondent [...] aux natures mâle et femelle⁶⁵ ». Cette union charnelle des contraires – Anin « pénètre » son « contraire », Woasut –, rejoue très justement celle du couple ciel-terre, puisqu'Anin, nous l'avons vu, est assimilé au soleil, à l'archétype céleste, et Woasut à la terre.

Cette image symbiotique est surdéterminée par l'image de la grotte, ce Cosmos en réduction, « [...] la voûte représentant le ciel, le sol étant pris pour l'ensemble de la terre⁶⁶ ». Cette hiérogamie, comme « toute union humaine, explique Eliade, trouve son modèle et sa justification dans [...] l'union cosmique des éléments [...] Le monde se régénère chaque fois que l'hiérogamie est imitée⁶⁷ ». Anin et Woasut rejouent ainsi la hiérogamie cosmogonique qui donna lieu, pour les Addaboutiks, à la création du monde : « Si l'aïeul avait raison, la terre faite par le castor et à l'image de sa maison ne pouvait qu'être 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 » (SB, p. 13). En s'accouplant, les deux jeunes héros participent à la re-création du monde, à un re-commencement qui trouvera son aboutissement ultime avec la naissance de leur fils, Bu-Bosha-Yesh, premier enfant d'une nouvelle lignée, dont nous analyserons le symbolisme ultérieurement.

⁶³ *Ibid.*, p. 371.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 312.

⁶⁵ Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p. 83.

⁶⁶ Pierre Saintyves, *Essai sur les grottes*, cité par Gaston Bachelard, « La grotte », *La terre et les réveries du repos*, Paris, José Corti, 1948, p. 202.

⁶⁷ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard, 1989, p. 39.

La révélation sacrale, induite par le rituel sexuel, permet à Anin et à Woasut le passage de la condition profane de l'enfance, à la condition sacrée de l'adulte sexualisé⁶⁸. Déjà, le seuil de la grotte laissait supposer une mutation du régime ontologique du néophyte, étant « [...] la frontière qui distingue et oppose deux mondes, et le lieu paradoxal où ces mondes communiquent, où peut s'effectuer le passage du monde profane au monde sacré⁶⁹ ». Au contact de la jeune Béothuke et par son « pouvoir “humanisateur”⁷⁰ », le néophyte renaît, ce dont témoigne, symboliquement, la fin de son isolement dans le mutisme : « [...] il se dit que c'était tout de même agréable d'avoir quelqu'un à qui parler » (*SB*, p. 43-44). Plus encore, grâce à Woasut, Anin sera amené à « [...] accepte[r] la compagnie de ses semblables, et [à] assume[r] dans la société son rôle d'homme, il se sociabilise[ra]⁷¹ » : « Anin entendait Woasut chanter pour la première fois depuis leur rencontre. Sa voix était douce et reposante. Il fut heureux de la voir reprendre vie : il était maintenant utile à une autre personne et sa vie à lui prenait un autre sens, celui de l'entraide » (*SB*, p. 54-55). L'entraide se manifestera notamment par la réorganisation et la division des tâches entre les deux indigènes : « Ainsi son homme n'avait plus à faire le feu, elle s'en occupait. Il n'avait plus à écorcher les animaux, elle le faisait. Il n'avait plus à ramasser le bois de chauffage, elle le préparait elle-même » (*SB*, p. 52-53). La rencontre avec la femme aura pour fonction d'instaurer, au niveau d'une micro-organisation réunissant Anin et Woasut, les principes

⁶⁸ Woasut, à son arrivée à Baétha, s'inquiètera d'ailleurs de l'accueil que lui réservera la mère d'Anin : « Elle ignorait comment serait la mère d'Anin, qui perdait un fils » (*SB*, p. 155).

⁶⁹ Mircea Eliade, *Le profane et le sacré*, *op. cit.*, p. 28.

⁷⁰ Mireille Piarotat, « Les pouvoirs terrestres », *Des contes et des femmes : le vrai visage de Margot*, Paris, Imago, 1996, p. 68.

⁷¹ *Ibid.*, p. 71.

coutumiers qui structureront les rapports intra-claniques du futur clan d'Anin : à la femme appartiennent les travaux ménagers et il revient à l'homme le soin de chasser et de subvenir aux besoins de la famille.

En somme, l'épisode de la rencontre et de l'accouplement confirme les dires de Joseph Campbell, pour qui « [...] le héros, qu'il soit dieu ou déesse, homme ou femme, personnage mythique ou celui qui rêve, découvre et assimile son contraire (la partie de lui-même dont l'existence lui est insoupçonnée); et cela, soit en l'avalant, soit en étant lui-même avalé⁷² ». Le schème de l'avalement est bien sûr une image, mais Anin n'en est pas moins avalé, suivant le motif du *regressus ad uterum*, d'abord par la grotte, ensuite par Woasut. C'est selon ce trope que nous proposerons maintenant de parcourir les étapes de l'apprentissage d'Anin en lien avec l'Autre, savoir qu'on ne saurait par ailleurs rapprocher d'une quelconque épreuve de type héroïque, mais qui demeure toutefois central pour bien saisir l'américanité du mythe que propose Bernard Assiniwi. Cette perspective permettra en outre de révéler une autre variante de ce dernier schème, celle de l'avaleur avalé, mise en lumière par le processus de transculturation.

2.3. *Anin, voyageur de la transculture*⁷³ : apprentissage et altérité

Le but de l'initiation est de permettre à l'homme de transcender son état. Quelles que soient les modalités de transmission de l'initiation, le but est de permettre au novice un contact avec le sacré, par l'acquisition d'une gnose qui sera garante de la transmutation : « Trésor, Secret, Illumination, cette Connaissance est également co-

⁷² Joseph Campbell, *op. cit.*, p. 95.

⁷³ À l'origine : « Noël Audet, voyageur de la transculture », dans Zilá Bernd, *op. cit.*, p. 94.

naissance au sacré, laquelle se manifeste par des aspects différents [...]»⁷⁴. Comme tout aboutissement de l'initiation qui culmine par l'acquisition d'une sapience, le parcours d'Anin sera marqué par le processus de transculturation, où l'acquisition du savoir est directement mise en lien avec la rencontre de l'étranger. Son apprentissage se réalisera par une ouverture à l'Autre et par la connaissance de celui-ci; de fait, ce sera l'Autre qui fera office d'agent de transmutation de la condition profane à la condition sacrée de l'initié.

Il est à ce titre révélateur de nous reporter à la logique relationnelle, instituée dès les premières pages du roman, encadrant les rapports entre Gashu-Uwith et Anin car, comme le souligne Patrick Imbert, « [...] les auteurs contemporains fascinés par le transculturel génèrent des symboles ou des métaphores plus animales que végétales⁷⁵ ». Dans cet ordre d'idées, les interactions entre l'Addaboutik et l'ours pourraient se concevoir comme une allégorie préfigurant le processus de transculturation : alors que l'ours fait premièrement l'objet de méfiance de la part d'Anin, un système de dons réciproques est par la suite amorcé, qui permettra à chacun des protagonistes de tirer profit l'un de l'autre. Voyons dès maintenant de quelle façon ces résonances trouvent

⁷⁴ Simone Vierne, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁵ Patrick Imbert, « Tansculturalité et Amériques », dans Afef Benessaieh (dir.), *Amériques transculturelles*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2010, p. 51. Imbert analyse dans cette optique de métaphore transculturelle la relation entre le tigre et Piscine Patel, personnage principal de *L'histoire de Pi*, de Yann Martel : Pi « [...] doit contrôler les instincts territoriaux primaires de l'animal afin de survivre. Pour cela, il doit influencer la culture de l'animal déterminé par des conduites de dominance. [...] Dans le cas envisagé, si le tigre gagne temporairement, il va perdre quand même. En effet, sur le radeau, si le tigre tue Patel, il ne survivra pas, car qui pêchera pour le nourrir de poisson ? Ainsi, Patel [...] doit instiller chez le tigre pensant selon des schèmes de dominance, l'idée que lui, Patel, doit être respecté dans son intégrité » (*Ibid.*, p. 50).

écho dans les relations établies entre Anin et Woasut et les ressortissants de l'autre Monde.

2.3.1. Américanité et transculturation I

L'étape première de la transculturation, d'après le modèle de Nicolas Van Schendel dans le chapitre précédent, est celle de l'Autre pénétré par le Même. Dans le cas qui nous occupe, le groupe de référence, c'est-à-dire les différentes composantes du Même, sont les autochtones, Anin et Woasut. Par cette première opération, les deux indigènes se décentrent pour aller vers l'Autre et le forcer à l'échange. Les premiers contacts sont univoques et unilatéraux : ils s'effectuent du Même vers l'Autre. Nous pouvons aisément retrouver ce mouvement de l'identité dans les contacts initiaux résultant des rencontres entre, d'une part, Anin et Woasut, et, d'autre part, Gudruide et Gwenid, les sœurs vikings, de même que Della et Robb, les esclaves écossais.

Bien que la première à se joindre à Anin soit Woasut, le véritable processus de transculturation commence avec la rencontre de Gudruide, une femme viking enceinte, laissée pour morte dans un buisson, qu'Anin décide de ramener au mamatik. Woasut accepte d'abord bien mal la venue de cette nouvelle arrivante : « Sa première réaction fut la colère » (SB, p. 90), car elle « craignait la présence de cette autre femme » (SB, p. 95). La logique qui s'insinue dans les rapports entre la jeune Béothuke et la Bouguishameshe correspond alors à celle d'une mise à distance, caractéristique du régime multiculturel d'appartenance. Celle-ci se manifeste de plusieurs façons, entre autres, par l'instauration d'une hiérarchie entre Gudruide et Woasut : « Cette dernière ne

manquait pas de lui donner des ordres, pour affirmer qu'elle était la première femme de l'habitation. [...] Elle craignait de devoir quémander les moments d'accouplement si son homme décidait un jour de s'occuper de cette femme pâle venue d'un autre monde » (*SB*, p. 93). Bien que cette mise à distance hiérarchique paraisse être le résultat d'une forme de jalousie, ce n'est toutefois pas la femme, mais l'étrangère en Gudruide qui dérange Woasut : « Habituellement, lorsqu'un homme prend une seconde épouse, il la choisit parmi les sœurs de sa première. Ainsi, il n'y a pas de dispute » (*SB*, p. 91). Gudruide est perçue par la Béothuke comme une menace et celle-ci tentera même de s'en débarrasser : « Dès le lendemain de son accouchement, Woasut reprit ses tâches quotidiennes et continua à donner des ordres à Gudruide lorsque Anin n'était pas dans les parages. Elle se demandait quand la femme aux cheveux couleur des herbes séchées aurait son enfant. Elle l'avait envoyée lever la ligne à pêche, convaincue que la glace du lac allait bientôt céder » (*SB*, p. 99).

Toutefois, parallèlement à cette tendance à la distanciation, Woasut, de même qu'Anin, commencent « [...] à lui enseigner les mots de la langue des Addaboutiks et des Béothuks. Lorsque tous trois s'étendirent ce soir-là, la femme étrangère pouvait prononcer plusieurs mots : viande, caribou, poisson, feu, herbe médicinale, eau, sein, jambes et bras, mains et tête, yeux et bouche, nez et fesse » (*SB*, p. 91). L'imposition de la langue autochtone semble être une modalité permettant le premier temps de l'échange transculturel, Anin soulignant son importance lors de la rencontre avec les derniers venus, Robb, Della et Gwenid, qu'il trouve, tout aléatoirement, lovés au creux d'une dépression de terrain : « 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 comprenne. Je ne veux plus vous entendre parler cette langue de Bouguishameshs. Je dois comprendre ce que vous dites » (*SB*, p. 108). Le ton est péremptoire : il faut adopter le mode de vie des Addaboutiks, que ces étrangers le veuillent ou non, mais ce semble être d'abord selon une visée pragmatique que la langue addaboutike est imposée aux nouveaux venus, afin qu'Anin puisse les comprendre. Si, dans un premier temps, « [...] les mœurs étranges de ce[s] peuple[s] l'incitaient à se tenir sur ses gardes [...] » (*SB*, p. 115), Anin, une fois la communication établie avec les gens de l'Autre monde, pourra apprendre de ceux-ci, permettant la deuxième étape de la transculturation.

2.3.2. Américanité et transculturation II

Le dialogue que facilitera la pratique de la langue addaboutik conduit à la seconde étape du processus de négociation identitaire où il y a interpénétration, tant par le partage de savoir-faire que de connaissances, des corps sociaux et culturels entre le Même et l'Autre. Souvent, les réalités de l'ailleurs n'offrent pas d'équivalent au pays des Addaboutiks et contribuent à enrichir l'imaginaire des indigènes : « C'est quoi, un esclave écossais ? », demande Anin à Gudruide. Puis, « Gudruide expliqua comment ces deux personnes [Robb et Della] avaient été capturées dans une île de la mer d'Irlande. Comme tels, ils étaient des serviteurs et les maîtres avaient droit de vie ou de mort sur eux. Elle ajouta que le mot Écossais signifiait qu'ils étaient d'un autre pays que sa sœur et elle » (*SB*, p. 108). Anin découvrira ainsi, pendant le voyage autour de son monde, d'autres mondes, d'autres façons de vivre et de faire. La plupart du temps, les descriptions de ces autres civilisations offriront l'occasion d'inculquer les valeurs et mœurs addaboutiks : « Ici, il n'y a pas d'esclaves », répondra Anin (*SB*, p. 108).

Pareille stratégie est utilisée dans ce second passage où, pendant une soirée, alors que le groupe est rassemblé dans le mamatik, Gudruide raconte en addaboutik la vie dans son pays : « Elle venait de l'île de glace "Islande" et avait immigré au Groenland. Ses parents étaient pêcheurs et cultivaient aussi la terre en élevant des bêtes à cornes et des moutons. Elle parla de ces animaux qu'on appelait des chevaux et dont on se servait comme montures et pour tirer des charges sur des voitures [...]. Ces récits fabuleux firent rêver Anin et Woasut » (SB, p. 113). Si ces confidences n'ont de cesse, dans un premier temps, de faire rêver Anin et Woasut en les introduisant aux espaces de la géographie et des civilisations, ces rêveries fantasmatiques céderont le pas au désenchantement, lorsque Gudruide évoquera les raisons pour lesquelles « [...] ses propres gens avaient voulu la tuer et faire de même avec sa sœur et les esclaves écossais » (SB, p. 114) : « Pour la possession de quelques marchandises, dira Anin, une guerrière fait tuer trois hommes et tente de faire assassiner deux femmes et un couple de prisonniers esclaves [...] combien ces gens étaient cupides [...] » (SB, p. 114). Il est facile de voir dans les deux extraits présentés que la peinture des sociétés européennes est sujette à la subversion, par l'intégration, en contrepartie, d'un discours de droit naturel qui ne connaît, à quelques nuances près, ni lois de possession, ni inégalités sociales⁷⁶. En outre, à cet apprentissage que nous pourrions qualifier de théorique viendra se greffer un échange de savoirs davantage pratiques, qui inclut en première instance un partage des savoir-faire techniques respectifs entre les autochtones et les étrangers.

⁷⁶ Nous aurons à revenir sur ce sujet dans le parcours utopique du chapitre suivant, lorsque nous aborderons le rôle des « sas ménageants » dans les séquences pré-utopiques.

Della s'illustre très rapidement au sein du groupe par son habileté à accomplir les différentes tâches avec célérité. Aussi Anin se surprend-t-il de la rapidité avec laquelle celle-ci a pu couper autant de conifères pour construire le mamatik : « Della souleva sa chasuble et montra une hache à large taillant accrochée à sa couche cache sexe en éclatant d'un rire sonore qu'il faisait bon entendre » (*SB*, p. 112). Della « mani[ait] la hache comme personne » (*SB*, p. 131) et Anin « avait été émerveillé des connaissances de cette femme née en Écosse, pays qu'il ne verrait sans doute jamais » (*SB*, p. 131). Woasut, quant à elle, met au profit de Gudruide ses connaissances, lors de sa parturition : « À un certain moment, elle entreprit [...] de faire fondre de la graisse de phoque [...]. Puis elle s'était enduit les mains de graisse fondu pour en introduire une dans le passage du vagin de Gudruide [...]. Peu de temps après, la tête était apparue et l'enfant était née sans autres difficultés » (*SB*, p. 116-117). Ce partage des connaissances aura pour effet de rapprocher les personnages, Woasut allant même jusqu'à souhaiter « [...] qu'Anin honore la sœur de Gudruide avec qui elle avait désormais un lien solide, grâce à leurs accouchements » (*SB*, p. 119). Ces échanges de savoirs, que ce soit Anin montrant à Robb à chasser le gibier (*SB*, p. 117), Woasut enseignant aux femmes à tresser les fibres végétales (*SB*, p. 118) ou Gudruide informant Anin des pratiques sexuelles groenlandaises (*SB*, p. 120), conduiront sans contredit à une syncrétisation culturelle.

Les exemples abondent qui illustrent cette deuxième étape du processus de transculturation. Déjà, le soir, avant d'entreprendre la dernière étape du voyage qui doit

les mener à Baétha, l'attitude suspicieuse des Autochtones envers les étrangers semble s'être dissipée : « Ce soir-là, il y eut réjouissance. Tous racontèrent des histoires de leurs cultures respectives et Woasut chanta des berceuses pour endormir son enfant. Puis Gudruide fit de même sans qu'Anin ne soit offusqué de l'utilisation de cette langue gutturale qu'il ne pouvait comprendre. Le plus étrange fut le chant celte qu'entonna Della » (SB., p. 133). Coexistence de différentes langues, brassage folklorique par le biais de la berceuse et du chant se joignent aux histoires échangées sur les cultures respectives pour offrir le tableau d'un potlatch culturel certain. L'étrangeté première qui caractérisait l'Autre semble dorénavant dépassée :

Woasut regardait et écoutait avec l'avidité de celle qui apprend beaucoup [...]. Les trois autres femmes ne lui apparaissaient plus comme des rivales mais comme des sœurs avec qui elle pouvait maintenant échanger, apprendre et comprendre la vie [...]. Elle commençait à aimer ces étrangers venus d'un autre monde. Ils n'étaient pas meilleurs, mais en vivant avec eux, on pouvait beaucoup apprendre de la vie. Anin pensait aussi que rencontrer ces gens avait été bénéfique (SB, p. 134).

Échanger, apprendre, pour ensuite mieux comprendre la vie. L'apport des habitants de l'autre monde est clair : ils sont le « trésor » personnifié, le précipité anthropomorphe illustrant l'acquisition d'un savoir sacré par l'échange de connaissances et de savoir-faire. Le processus transculturel qu'ils instiguent permet ainsi une modification du statut ontologique de l'initié et de Woasut. L'inverse est également vrai, car les Vikings et les Écossais auront aussi subi une transformation qui sera sanctionnée par l'épreuve symbolique de la tempête régénératrice.

2.4. La renaissance

Le parcours initiatique, nous l'avons évoqué, est marqué par une succession d'épreuves pouvant apparaître, symboliquement, comme autant de possibilités de morts et de naissances successives. C'était notamment le cas du passage concernant la rencontre de la femme. Pratiquement arrivés au terme de leur parcours, Anin, Woasut et les étrangers rencontrés en cours de route seront soumis à une ultime renaissance, dont les manifestations seront maintenant analysées, ainsi que l'imagerie du retour aux temps primordiaux que cette dernière implique.

2.4.1. La tempête

Lors de son retour à Baétha, Anin, maintenant accompagné du « clan des six⁷⁷ », devra affronter une dernière épreuve, soit l'orage. Encore une fois, il sera prévenu de ce danger par Gashu-Uwith, son maître d'initiation et esprit protecteur : « En voyant Gashu-Uwith l'ours, dit Anin, j'ai su qu'il y avait là une baie où s'abriter. Et j'ai compris que la tempête approchait » (*SB*, p. 140). L'Addaboutik aura le temps de gagner la baie pour se mettre à l'abri, ce qui ne sera pas le cas de Gwenid et des deux Écossais embarqués dans l'autre tapatook. Anin et Woasut iront donc les repêcher :

En donnant de forts coups d'avirons sur leur gauche, ils réussirent à faire virer le tapatook vers le froid pour aussitôt apercevoir leurs trois compagnons qui s'agrippaient à un îlot rocheux, en tentant de garder la tête

⁷⁷ Sans trop insister sur le symbolisme arithmologique dans nos analyses, soulignons tout de même la récurrence du chiffre six dans le roman : « le clan des six », « les six membres du conseil de la nation béothuke » (*SB*, p. 205), « Gudruide donna naissance à six enfants » (*SB*, p. 208), Bu-Bosha-Yesh est celui qui « dirige les six clans occupant l'île depuis ce temps [depuis la mort d'Anin] » (*SB*, p. 209), six membres du clan d'Iwish furent faits prisonniers (*SB*, p. 251), etc. Pour Chevalier et Gheerbrant, le six « est le nombre des dons réciproques et des antagonismes, celui du destin mystique ». Il peut aussi révéler « [...] la symbolique cyclique de la lune [...] marqu[ant] l'achèvement d'une course, d'un cycle, d'une évolution [...] » (Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, R. Laffont/Jupiter, 1982, p. 888-889).

hors de l'eau [...]. Rembarquer dans un esquif aussi frêle ne fut pas facile. À au moins trois reprises, le tapatook chavira et les nageurs retombèrent à l'eau. Finalement, on décida de les laisser s'agripper aux rebords de l'embarcation et de les touer jusqu'au fond de la baie (SB, p. 139).

Cette dernière épreuve avant l'arrivée au village de Baétha est chargée de signification. Ce passage est notamment marqué par le schème de l'avalage qui tend vers l'archétype de la féminité marine. Le symbolisme aquatique y acquiert sans contredit une fonction cruciale : la « *materia* primordiale marine⁷⁸ » est la suprême avaleuse qui, dans ce cas-ci, correspond à « l'archétype de la descente et du retour aux sources originelles du bonheur⁷⁹ ». Nous pourrions percevoir dans ce symbolisme un mouvement de mort/résurrection qu'engage la matrice aquatique, rejoignant par là le symbolisme des eaux baptismales, qui évoque quant à lui « [...] une mort rituelle de l'homme ancien suivie d'une nouvelle naissance⁸⁰ ». Cette parthénogenèse trouve également écho en ce qu'après leur mésaventure, Della, Gwenid et Robb « étaient complètement nus » (SB, p. 142), retrouvant ainsi leur état de nudité originelle. Comme l'indique Eliade, « [I]a nudité rituelle équivaut à l'intégrité et à la plénitude [...], implique un modèle intemporel, une image paradisiaque⁸¹ ». De plus, cette re-naissance s'accompagnera d'un autre événement :

Ils étaient sur une plage enclavée par les hautes collines abruptes. L'endroit était peu confortable. Pourtant, Anin décida qu'ils ne repartiraient pas avant que le temps ne soit plus clément. Il regarda attentivement vers le large. La marée montait et il aperçut un étrange nuage blanc à la surface de l'eau. Il ne fut pas long à réveiller tous ses gens. “Debout ! Le shamut commence à rouler” [...]. Tous prirent des récipients pour cueillir ce cadeau des dieux (SB, p. 141).

⁷⁸ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 256.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétitions*, *op. cit.*, p. 74.

⁸¹ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, *op. cit.*, p. 117.

Remarquons ci-dessus la présence de schèmes verticalisants représentés par « les hautes collines abruptes », qui succèdent à celui de la descente qu’engageait la submersion dans l’élément aquatique. Or, ces collines peuvent dans ce cas-ci s’apparenter à un *axis mundi*, permettant « une “ouverture”, au moyen de laquelle est rendu possible le passage d’une région cosmique à une autre⁸² » et autorisant ainsi la descente des dieux qui se manifestent par le roulement du shamut.

Cette manne providentielle qu’est le roulement du shamut peut sembler à première vue anodine. Pourtant, tout porte à croire que le symbolisme ichtyologique joue un rôle important, puisqu’il participe du redoublement symbolique de la fonction palingénésique de l’eau. Pour Gilbert Durand, « [...] le poisson est le symbole du contenant redoublé, du contenant contenu. Il est l’animal gigogne par excellence⁸³ ». Il poursuit donc, comme souvent il arrive, le symbolisme baptismal car le poisson est « né de l’eau du baptême⁸⁴ ». De plus, cette hypothèse semble confirmée par d’autres indices qui rajoutent à la corrélation entre la symbolique de l’eau et celle du poisson; le shamut est bien ce « petit poisson qui vient jeter ses œufs sur la grève et meurt » (*SB*, p. 141). C’est en se donnant la mort que le shamut donne la vie et l’on aperçoit derechef le mouvement dialectique mort/naissance qui pouvait sembler latent dans le symbolisme aquatique de l’orage et de la mer. Et encore, le shamut sert également « comme engrais sur les champs en culture » (*SB*, p. 142), c’est donc dire que par la mort il contribue à redonner la vie.

⁸² *Ibid.*, p. 38.

⁸³ Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 243.

⁸⁴ Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 774.

2.4.2. *Le retour aux temps primordiaux*

L'hétéromorphisme de la renaissance accompagne l'introduction des personnages à l'univers du sacré; ceux-ci rejoignent en quelque sorte « [...] la *perfection des commencements* [...]», le Temps mythique⁸⁵ ». Nous prenons pour témoin de cette symbolique inchoative ce passage durant lequel Anin nomme son fils : « Lorsque Woasut eut fini d'allaiter le bébé, Anin le prit dans ses bras pour la première fois depuis sa naissance [...]. Il serait le premier-né du clan de l'ours, le clan d'Anin [...]. Il se nommerait Bu-Bosha-Yesh, le premier mâle » (SB, p. 149). La figure messianique du Fils est riche de connotations diverses. Pour Gilbert Durand, le fils « est le principe même du devenir [...]», de la sublimation de l'être⁸⁶ ». Non seulement Bu-Bosha-Yesh vient compléter le triumvirat qu'annonçait l'union de Woasut et d'Anin, mais encore il le transcende, puisqu'il est le « produit du mariage médiateur⁸⁷ », fruit de la hiérogamie « divine ». Bu-Bosha-Yesh, le « premier mâle », campe donc un rôle sotériologique qui prend les allures d'un « précipité dramatique et anthropomorphe de l'ambivalence, [d']une traduction temporelle de la synthèse des contraires⁸⁸ ». Il permet le premier temps de la concrétisation du mythe : sa fonction symbolique permet d'apparier la dualité homme/femme, Anin/Woasut, en une unité synthétique. Mais quelle incidence aura cette renaissance sur le « clan des six » ? Le schème de la descente n'enjoint-il pas un retour aux sources originelles du bonheur ?

⁸⁵ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, op. cit., p. 82. L'auteur souligne.

⁸⁶ Gilbert Durand, op. cit., p. 347.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 348.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 351.

L'ataraxie régnant dans le mamatik la veille de l'arrivée à Baétha traduit bien la renaissance à l'existence plénière des membres du clan, s'approchant par maints aspects d'un mode d'humanité prélapsaire :

Ce soir, Anin luttera avec Woasut [...]. Mais ce n'est pas une prise de possession de la femme. Woasut demeure une femme libre. Anin n'a d'autres possessions que la responsabilité de voir au bien du clan [...]. Ce soir, près du feu, Anin demanda à Della de refaire son chant écossais pendant qu'il honorait la belle Woasut de ses caresses, de sa tendresse et de l'amitié que les membres d'un clan doivent manifester les uns aux autres [...]. Anin eut le temps, avant de se glisser sous la couverture de peau de caribou, de voir Robb et Gwenid imiter son geste d'affection mutuelle. Il put aussi constater que Gudruide et Della s'étendaient de chaque côté de Woasut pour l'embrasser en signe d'amitié et de solidarité clanique. Cette nuit-là, il dormit aussi dur que l'ours qui hiberne, et ses rêves furent beaux et optimistes [...]. Il voyait les côtes du levant de nouveau habitées, là où le gibier et les fruits abondent. Il imaginait beaucoup de gens heureux et vivant dans l'aisance. Il voyait beaucoup d'enfants qui jouaient avec des oursons. Et pendant ce temps, les femmes et les hommes se témoignaient de la tendresse et de la solidarité. Gwenid n'était plus humiliée d'être prise par un ancien esclave [...]. L'hommage que lui rendait Robb redoublait son plaisir. Elle était satisfaite de goûter cet autre monde qu'elle n'aurait jamais pu imaginer avant de le rencontrer [...] un monde sans jalouse et sans lois de possession [...]. En embrassant Woasut, Gudruide lui avait murmuré à l'oreille. Je t'envie, mais je ne suis pas jalouse. Tu es vraiment la mère du clan (SB, p. 150-152).

Pour Mircea Eliade, le « retour aux origines » équivaut à « [...] la récupération de l'état “paradisiaque” initial [...] conçu comme un Âge d'Or⁸⁹ », ce que rend on ne peut mieux ce passage, par la mise en lumière condensée d'unités constitutives du mythe littéraire de l'Âge d'Or, dont le noyau fondamental repose sur la triade justice-abondance-paix⁹⁰.

⁸⁹ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, op. cit., p. 94.

⁹⁰ Marie-Josette Bénéjam-Bontems, « Âge d'or », dans Pierre Brunel (dir.), *Dictionnaire des mythes littéraires*, Paris, Éditions du Rocher, 1988, p. 54.

D'abord Anin, en tant que « roi-dieu, garant du bonheur de son peuple⁹¹ », personnifie le principe de justice, n'ayant « d'autres possessions que la responsabilité de voir au bien du clan ». Ensuite, « [...] tout comme la musique du paradis est une symphonie unissant les mouvements des corps [...] aux mélodies vocales et instrumentales de ceux qui habitent la cité de la joie⁹² », le chant écossais qu'entonne Della semble motiver ou accompagner les caresses et la tendresse d'Anin envers Woasut, mais également celles de Robb et Gwenid, qui ne tardent à les imiter. Anin pourra tout autant apercevoir, avant de s'endormir, Gwenid et Della embrasser Woasut, « en signe d'amitié et de solidarité clanique ». Puis, le rêve d'Anin met en abyme cette situation idyllique; un rêve dans lequel « le gibier et les fruits abondent », où les gens vivent heureux, dans l'aisance et en harmonie avec les animaux (oursons)⁹³, surdétermine sans contredit les images d'abondance et de paix reliées à l'Âge d'Or ou à l'Éden. Liberté, paix, bonheur, abondance, rejoignent l'absence de tensions relatives à la condition sociale – Gwenid n'est plus humiliée d'être prise par Robb, un ancien esclave – et l'abolition de la jalousie.

L'imagerie du retour aux origines que montre cette dernière scène se manifeste par une constellation de sentiments illustrant l'expérience dionysiaque du sacré. Comme le note Jean-Jacques Wunenburger, il arrive que le sacré soit « [...] cultivé selon un pôle d'exubérance et de sentiments fusionnels, de frisson et d'extase : il prend alors une

⁹¹ *Ibid.*, p. 55.

⁹² Jean Delumeau, *Que reste-t-il du paradis ? Une histoire du paradis. Tome III*, Paris, Fayard, 2000, p. 198.

⁹³ Jean Delumeau note que « [...] de nombreuses civilisations crurent à un paradis primordial où [...] [l]es hommes s'entendaient et vivaient en harmonie avec les animaux » (Jean Delumeau, *Le jardin des délices. Une histoire du paradis. Tome I*, Paris, Fayard, 2002, p. 14-15).

forme “dionysiaque”⁹⁴ ». Ces « sentiments fusionnels » sont bien concrétisés par la mise en scène exacerbée de la sexualité, ainsi que par les maintes caresses que se témoignent non seulement les hommes et les femmes du clan de l’ours, mais aussi les femmes entre elles. Dans ce cas, nous pourrions donc parler d’une hiérogamie de l’individu au groupe, où chaque unité individuelle se greffe à l’unité clanique; comme le remarque Simone Vierne, « l’initié peut également vivre la sacralité à son clan⁹⁵ ».

Tout comme Bu-Bosha-Yesh marquait à la fois le re-commencement et le passage de la dualité à l’unité, le nouveau clan de l’ours marque la renaissance de l’individu au groupe. C’est donc dire que cette renaissance n’engage pas seulement Anin, mais bien l’ensemble des personnages. De plus, la symbolique de l’ours, animal totem du nouveau clan d’Anin, est parlante : l’ours, animal lunaire, peut non seulement représenter la renaissance périodique, mais tout autant la synthèse des antinomies : comme ses homologues corbeau et coyote⁹⁶, l’ours est omnivore, c’est-à-dire le moyen terme entre la catégorie des carnivores et des herbivores. En ce sens, nous pourrions le considérer comme une actualisation thériomorphe du principe médiateur caractérisant dorénavant le tiers groupe clanique; médiation entre l’homme et la femme, médiation entre le Même et l’Autre. Si tel est le cas, ce passage pourrait bien consister en l’accomplissement du mythe américain, lequel propose une renaissance de l’acteur européen au contact de l’Amérindien et *vice versa*, au profit de quelque chose de

⁹⁴ Jean-Jacques Wunenburger, *Le sacré*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, p. 13.

⁹⁵ Simone Vierne, *op. cit.*, p. 68.

⁹⁶ Claude-Lévi Strauss, constatant que le rôle du *trickster*, dans les mythologies nord-américaines, était dévolu le plus souvent au corbeau et au coyote, des charognards (herbivores et carnivores à la fois), réfléchissait de la sorte : « La raison de ces choix apparaît si l’on reconnaît que la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive » (Voir Claude Lévi-Strauss, « La structure des mythes », *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 2003, p. 257 et suiv.).

nouveau : l'homme américain. Suivant cela, nous pourrions avancer que pour le mythe américain que nous présente Bernard Assiniwi, le retour à l'origine est marqué d'un engramme paradisiaque pour lequel « le paradis, c'est les autres⁹⁷ ».

Conclusion : initiation et américanité

Le but poursuivi dans ce chapitre était de cerner les manifestations du mythe américain dans *La saga des Béothuks*, ce que nous avons tenté en abordant la structure initiatique comprise dans le tour du monde d'Anin. Le thème du voyage permet notamment à Bernard Assiniwi de mettre en récit des épreuves de type héroïque sur le parcours du néophyte. Ainsi, Gashu-Uwith apparaît d'abord au lecteur comme une épreuve à laquelle doit faire face le héros; par contre, nous avons insisté sur l'ambivalence du rôle de l'ours, puisqu'il vient par la suite en aide à l'Addaboutik et intervient à la fois à titre de guide et de protecteur, moyennant chaque fois une rétribution offerte sous forme de nourriture. En tant que hiérophanie, Gashu-Uwith est la première occurrence du sacré au sein du roman.

Nous devrons attendre qu'Anin triomphe brièvement du géant Viking, ensuite de la cohorte ashwane et qu'enfin il puisse cueillir les « fruits », pour observer la seconde apparition du sacré. Cette dernière est intimement liée à l'épreuve que nous avons nommée, à la suite de Philippe Sellier, la rencontre avec la femme. Marquée par le régime nocturne de l'image et les schèmes de la chute et de la descente, cette rencontre permet de révéler la logique de la « double négation » qui caractérise la femme, Woasut,

⁹⁷ Expression de Jean-François Six (employée dans plusieurs interventions orales), cité par Jean Delumeau dans *Que reste-t-il du paradis ? Une histoire du paradis. Tome III*, Paris, Fayard, 2000, p. 440.

empruntant tour à tour les traits oxymoroniques d'une menace de mort, puis d'une promesse de vie. En s'accouplant avec Anin, elle contribuera à régénérer le monde par l'entremise de Bu-Bosha-Yesh, leur enfant. Ce sera donc grâce à Woasut qu'Anin pourra goûter les plaisirs de la chair et ainsi passer de la condition d'enfance à celle d'adulte. La jeune Béothuke occupera également une fonction « culturante⁹⁸ », puisqu'elle contribuera à sociabiliser le novice et à le faire passer d'un mode naturel à un mode culturel d'existence.

L'apprentissage d'Anin s'effectuera également par la rencontre d'étrangers venus de l'autre Monde, dont Gudruide et Gwenid, sœurs d'origine viking, de même que Della et Robb, anciens esclaves écossais. Ces étrangers apparaissent d'emblée comme une menace et font l'objet d'une attitude suspicieuse. Ils seront contraints d'adopter la langue addaboutik et béothuke afin de pouvoir communiquer avec Anin et Woasut. Dès lors qu'ils sauront communiquer, les étrangers pourront cependant partager des connaissances et des savoir-faire avec les indigènes, instaurant des échanges interculturels qui correspondent à la deuxième étape du processus de transculturation tel que nous l'avons défini. Cet échange bilatéral aura pour conséquence de transformer le statut ontologique de chacun des termes en présence, changement qui trouvera son aboutissement ultime dans le symbolisme de la tempête régénératrice et dans une imagerie aux réminiscences édéniques évoquant le retour aux temps primordiaux.

⁹⁸ Mireille Piarotas, *op. cit.*, p. 73.

Construite à partir « [...] de voyages, de passages et de traversées qui symbolisent des quêtes identitaires, à partir de destins croisés⁹⁹ », la hiérohistoire américaine que nous présente Bernard Assiniwi se manifeste à la fois par les épreuves héroïques semées sur le parcours d'Anin, mais plus encore par la mise en récit de processus de recommencements et de renouvellements au contact de l'étranger. En remontant aux origines du clan de l'ours, l'auteur présente simultanément l'origine d'une attitude, d'un comportement, à savoir l'ouverture à l'autre, dont les aboutissements mèneront au métissage américain. De plus, ayant atteint le but de sa quête, Anin devra revenir à Baétha avec son trophée, son clan, car « [...] le cycle complet, la formule même du monomythe, exige que le héros entreprenne [...] de rapporter les urnes de la sagesse [...] au royaume des hommes, où le don obtenu pourra contribuer à la renaissance de la collectivité, de la nation, de la planète¹⁰⁰ ». Nous verrons dans le prochain chapitre que l'expérience du sacré par le clan de l'ours ne restera ni privée, ni intime et qu'« [...] elle aboutit à une mise en forme collective [...]. Elle devient institution, elle s'organise dans le temps et l'espace [...]»¹⁰¹, de sorte qu'elle permettra, par la suite, la transformation de Baétha, village natal d'Anin, en une véritable utopie américaine.

⁹⁹ Zilá Bernd, *op. cit.*, p. 92.

¹⁰⁰ Joseph Campbell, *op. cit.*, p. 155.

¹⁰¹ Jean-Jacques Wunenburger, *Le sacré*, *op. cit.*, p. 22.

CHAPITRE III

ITINÉRAIRE II : PARCOURS UTOPIQUE

« C'est bien joli, reprend Vieux Coyote, mais ce qu'il nous faudrait, en fait, c'est un jardin¹ »

Selon Jean-Jacques Wunenburger, l'utopie se présenterait comme un « enrichissement ou [une] dérivation du mythe, toujours comme sa suppression et son dépassement² ». Les interférences génériques sont notamment dues, dans *La saga des Béothuks*, au dédoublement fonctionnel des personnages qu'Assiniwi met en scène, ce qui permet de bâtir l'interface mythico-utopique et autorise le transfert de sens opéré du mythe à l'utopie. Si nous troquons ici la lorgnette et adoptons une approche utopiecritique, nous constatons qu'Anin, d'initié qu'il était dans le parcours mythique, occupe davantage dans le parcours utopique un rôle de « [...] guide-initiateur indigène au sein du monde autre, [qui] est moins un individu singulier qu'un porte-parole autorisé s'exprimant au nom de la collectivité, ce que reflète un statut social exemplairement représentatif [...]»³.

¹ Thomas King, *L'herbe verte, l'eau vive*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 48-49.

² Jean-Jacques Wunenburger, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, op. cit., p. 26-27.

³ Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs : voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, p. 364.

Nous avons insisté dans le chapitre précédent sur la réciprocité des transferts de connaissances et de savoir-faire entre étrangers et indigènes; nous insisterons davantage dans ce chapitre sur l'apprentissage des gens de l'autre Monde, par le truchement d'Anin, des fondements anthropologiques de l'homme utopien. Comme l'écrit Jean-Michel Racault, « [b]rutalelement ramenés à un état de dénuement adamique, les [étrangers] doivent réinventer, à partir de la quasi-table rase de l'état de nature, les principes d'un nouvel ordre collectif, forcément différent du premier, notamment sur le plan politique et sexuel, préparant ainsi à la rencontre de l'altérité utopique⁴ ». Au parcours initiatique d'Anin viendra donc s'enchevêtrer et se superposer celui de Gudruide, Gwenid, Della et Robb, car, comme le soutient Micheline Hugues, « [d]e plus en plus nettement, le voyage qui conduit en terre utopique prend la forme d'un voyage initiatique⁵ ». Cet apprentissage, délivré sous une forme atténuée d'initiation, contribuera également à accroître le brouillage des frontières entre mythe et utopie.

C'est au premier temps de ce troisième chapitre que nous tenterons de cerner au mieux cet enseignement, cette réinvention d'un ordre collectif, en abordant la fonction du voyage dans les séquences anté-utopiques. Ensuite, nous aborderons la séquence d'entrée en utopie : sans délaisser l'analyse symbolique, nous interrogerons la représentation de l'espace, sa configuration ainsi que les *topoi* concernant la prise de contact avec la communauté de Baétha. Nous terminerons ce tour d'horizon par une troisième partie, dans laquelle nous nous attacherons à analyser la séquence proprement utopique : sera d'abord analysé le processus de la création d'un ordre politique

⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵ Micheline Hugues, *L'utopie*, Paris, Nathan, 1999, p. 30.

républicain, puis l'organisation communautaire des « vrais hommes », dont, entre autres, le rôle des femmes et des étrangers en utopie. En somme, nous nous efforcerons dans ce troisième chapitre de faire parler la structure proprement utopique mise en récit dans le roman de Bernard Assiniwi, en révélant les principaux caractères, tantôt formels, tantôt thématiques.

3.1. Vagabondages utopiques : séquences pré-utopiques et rôle des « sas ménageants »

Le voyage est une constante de l'utopie narrative et constitue une topique essentielle à maintes œuvres littéraires appartenant au genre. Ainsi que l'écrit Micheline Hugues, le voyage de « [...] départ vers l'utopie prend souvent la forme d'une exclusion, volontaire ou involontaire⁶ ». La plupart du temps, les personnages européens abordent le lieu utopique à la suite d'une traversée parsemée de dangers et le motif du naufrage est plus souvent qu'autrement mobilisé. L'apparition de Gudruide dans le roman ne laisse pas de corroborer ces constantes, elle qui raconte à Anin « [...] sa venue vers cette terre et comment ils avaient tous failli mourir lorsque des vagues plus hautes que cinq hommes avaient balayé leur drakkar » (*SB*, p. 113). De plus, l'Addaboutik trouve la Viking « enceinte et près d'accoucher », ayant au bas du cou « [...] une plaie où le sang commence à coaguler. Celle-ci ressemblait beaucoup à celle qu'il avait dû guérir après avoir été frappé par le bâton coupant du Bouguishamesh » (*SB*, p. 89).

Les conditions d'arrivée de Gwenid, Robb et Della sont tout aussi semblables et Gudruide nous l'apprend, lorsqu'elle en relate les grandes lignes à Anin : « C'est ma

⁶ *Ibid.*, p. 32.

jeune sœur. Les Vikings voulaient aussi la tuer, comme moi. Elle s'est enfuie avec les deux esclaves écossais en échappant à la surveillance des deux hommes que tu as tués » (*SB*, p. 106). Ce n'est qu'après avoir hésité longuement qu'Anin acceptera d'accueillir Gwenid et ses compagnons, sous la condition qu'ils fassent leur part et lui obéissent : « Dis-leur qu'ici, c'est Anin qui commande parce qu'il connaît mieux le pays que les autres » (*SB*, p. 109). Justement parce qu'Anin connaît mieux le pays que quiconque, le voici tout indiqué pour remplir le rôle de guide initiateur : il poursuivra le chemin vers Baétha accompagné des nouveaux venus et le voyage vers son village natal lui donnera l'occasion de prodiguer les préceptes anthropologiques de la communauté utopique dont il se fera le « faire-valoir⁷ ».

La poursuite de la traversée permettra, entre autres choses, de mettre « [...] en jeu des séquences correspondant à des étapes géographiques sur les trajets d'aller [...] et à des expériences vécues par le voyageur [...] avant son entrée⁸ » au village utopique, séquences que Jean-Michel Racault nomme « *sas ménageants* ». Le rôle du « *sas ménageant* » est d'introduire

[...] une sorte de caisson de décompression ou d'espace neutre, au sens étymologique du terme (*ne-uter*, « ni l'un ni l'autre »), qui n'est plus l'ici européen, mais pas encore l'ailleurs utopique. Il peut constituer aussi une sorte de propédeutique à la rencontre ultérieure avec la société imaginaire [...] par l'expérimentation à échelle réduite d'un autre type d'organisation socio-politique [...]⁹.

⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁸ Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs : voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, *op. cit.*, p. 144.

⁹ *Ibid.*, p. 152.

Nous aborderons maintenant, en vertu de ce qui précède et à rebours du chapitre précédent, le parcours initiatique des étrangers rencontrés par Anin, en tâchant de mettre en lumière l'enseignement dispensé par celui-ci, c'est-à-dire en tentant de répertorier la présence de ces « sas » dont nous parle Racault.

3.1.1. « *Sas* » I

Le premier « *sas* » que nous analyserons met en évidence « [...] un bouleversement des hiérarchies, une transgression [...] des interdits sociaux [...]»¹⁰ et met en jeu les principes d'un nouvel ordre sexuel basé sur un système polygamique. Alors qu'Anin et Robb reviennent d'une journée consacrée à la chasse, ils découvrent en rentrant au mamatik, le soir venu, les femmes « [...] entièrement nues, sans gêne aucune les unes envers les autres et ne firent aucune différence lorsque les hommes pénétrèrent dans le mamatik » (*SB*, p. 119). Un repas suit où les femmes demeurent nues, puis

[c']est vers Della que les yeux d'Anin se portaient. Ses cheveux rouges foncés l'attiraient étrangement et comme chef de clan, il fit signe à Robb de prendre Gwenid. Il se mit à genoux et demanda à l'Écossaise de s'approcher. Elle regarda Woasut d'un air gêné. Mais la Béothuke détourna le regard un instant pour ne pas avoir à donner son consentement (*SB*, p. 119).

Comme plusieurs auteurs avant lui, Jean-Michel Racault a relevé l'importance des pratiques sexuelles en utopie, où « [...] l'amour physique est le centre de l'existence et se donne pour libre de toute entrave : le mariage, “éternel esclavage” ailleurs, est ici un accord temporaire sans obligation ni sanction où la notion d'adultère n'a plus de

¹⁰ *Ibid.*, p. 160. L'auteur souligne.

sens¹¹ ». La liberté sexuelle s'offre à voir comme un déplacement, au domaine de la sexualité, de la norme libertaire qui régit l'existence des Addaboutiks.

Au demeurant, cette liberté sexuelle peut passer pour bien captieuse, puisqu'elle n'en est pas moins soumise aux regards des autres, donc, pour reprendre la formule utilisée par Frank Lestringant, contrôlée par un certain panoptisme¹². Que penser, à titre d'exemple, de ce passage où Gudruide apprend avec désapprobation l'aventure d'Anin et Gwenid : « [...] Gudruide devint inquiète, même si elle avait espéré qu'Anin choisisse sa sœur alors qu'ils étaient tous ensemble dans le mamatik. Non parce que sa sœur avait été servie par le chef de clan, mais surtout parce que ça s'était passé loin des yeux des autres membres du clan » (SB, p. 129) ? Cette latitude sexuelle est donc valorisée, mais dans le cadre restreint d'intimité qu'offre le mamatik, sous le regard averti des autres membres du clan¹³. Par conséquent, « [l]oin d'exprimer la singularité d'une pulsion qui relèverait de la sphère de la vie privée, la relation amoureuse est précisément l'acte par lequel l'individu [...] s'abolit dans la communauté¹⁴ ».

Ces pratiques suscitent ensuite la réflexion chez les différents membres, réflexions auxquelles le lecteur accède par le mode de focalisation interne privilégié au

¹¹ Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre de l'âge classique aux Lumières (1675-1761) : étude de forme et de signification*, op. cit., p. 212.

¹² Voir les analyses de Frank Lestringant, « L'utopie amoureuse : espace et sexualité dans la “Basilide” d'Étienne Gabriel Morelly », dans François Moureau et Alain-Marc Rieu (dir.), *Éros philosophe. Discours libertins des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1984, p. 83-107.

¹³ Dans la seconde partie du roman, Ooish, descendante d'Anin, met en garde son mari Jean Le Guellec après lui avoir trouvé deux nouvelles épouses : « Mais rappelle-toi que tu devras toujours les honorer à l'intérieur du mamatik familial. Si tu le faisais ailleurs, je considérerais que tu triches et je te tuerais de mes propres mains » (SB, p. 270-271).

¹⁴ Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre de l'âge classique aux Lumières (1675-1761) : étude de forme et de signification*, op. cit., p. 213.

cours du passage. Gudruide « [...] se disait que ce ne serait pas désagréable pour les femmes de pouvoir aussi compter sur plusieurs époux. “Dans notre pays, les hommes n’ont qu’une seule femme, mais lorsqu’ils sont en voyage, ils ont tous des maîtresses [...]. Nos hommes sont comme ces Addaboutiks, mais ils sont plus hypocrites” » (*SB*, p. 121). Gudruide semble apprécier le changement de système monogame pour celui de polyandrie. En fait, ce dernier existe chez les Vikings, mais sous une forme larvée et hypocrite, ce que dénonce surtout la jeune Viking. Si l’amour libre constitue un interdit social dans l’autre monde, en utopie, il est érigé en norme¹⁵.

Robb, pour sa part, réfléchit de la sorte : « Lorsqu’elle sera nettoyée des suites de son enfant, la belle Woasut sera intéressante à conquérir. [...] Mais Anin est-il jaloux ? Est-ce que tout est aussi libre qu’il y paraît dans ce pays ? [...] Ah ! qu’il est agréable de ne plus être esclave ! Cette vie vaut bien mieux que celle que j’étais condamné à vivre avec les gens du Groenland » (*SB*, p. 123). Cet extrait souligne le bouleversement des hiérarchies concomitant à l’arrivée en utopie. D’esclave qu’il était, Robb se voit maintenant accorder une liberté en apparence absolue. Parce que « [l]e principe fondamental de toute société utopique est l’égalité [...]¹⁶ », c’est bien ici la fonction de ce premier « sas ménageant » que de souligner son importance en terre utopique, dont la licence sexuelle n’est par ailleurs qu’une dérivation conceptuelle. Le prochain « sas » que nous analyserons nous permettra quant à lui de faire ressortir l’importance attribuée

¹⁵ La polygamie est bien une norme, mais circonstancielle. Woasut explique : « La coutume voulait que l’on ait plusieurs épouses lorsque les femmes étaient plus nombreuses que les hommes » (*SB*, p. 100). Cependant, le raisonnement de la jeune Béothuke présente ses limites : si la polygynie peut s’expliquer par un surplus de la population féminine, comment expliquer la polyandrie ?

¹⁶ Micheline Hugues, *op. cit.*, p. 50.

aux idéaux d'égalité et de fraternité, « deux valeurs essentielles [...] des sociétés utopiques¹⁷ ».

3.1.2. « *Sas* » II

Le second « caisson de décompression » est représentatif d'une façon de procéder qui a fait date en utopie, instaurant une espèce de dialogue truqué rapporté par le narrateur, dont la mécanique didactique qui se met au service du discours utopique ne saurait échapper à une lecture attentive. Un matin, Anin « fut témoin d'une scène très rare chez les Addaboutiks » :

Gwenid donna un ordre à Della qui refusa d'obtempérer en lui disant qu'elle n'était plus esclave. [...] Puis les deux femmes en vinrent aux coups. [...] Lorsque Della saisit la hache pour frapper la femme aux cheveux couleur des herbes séchées, Anin l'arrêta : « Si tu la tues, tu devras subir le même sort ou partir. [...] Ici, on ne tue pas les gens de son clan ». [...] Il lui expliqua longuement que les femmes devaient s'entendre pour que tous survivent [...] il fallait oublier cette différence de classe qui existait chez les Bouguishameshs puisqu'il ne devait pas y avoir de différence entre les êtres d'ici. Toutes les femmes sont égales et tous les hommes leur sont supérieurs, car ils pourvoient aux besoins quotidiens en nourriture et en armement (SB, p. 127-128).

La visée de cette querelle est évidente. Elle suspend le cours du récit pour informer à la fois Della et le lecteur de la norme à suivre et des principes éthiques à respecter. Le premier à être souligné est celui d'égalité : Della n'est plus esclave et n'a donc plus à obéir aux ordres de quiconque. Ensuite, apparaît l'idéal de justice, personnifié par Anin et résumé laconiquement par ces quelques mots : « Ici, on ne tue pas les gens de son clan ». Puis, Anin prêche le caractère primordial de la fraternité en laissant savoir que la

¹⁷ *Ibid.*, p. 54.

concorde doit régner entre les femmes. Les différences de classes doivent être abolies au profit de l'égalité, pour que tous s'entendent dans le but commun de survivre.

Il peut toutefois paraître contradictoire que l'on prône d'une part la parité et que, de l'autre, l'on affirme la supériorité de l'homme sur la femme. Cependant, pour Jean-Michel Racault, il existe bien en utopie « [...] une organisation hiérarchisée, mais celle-ci repose sur des liens de subordination inhérents à la “nature” même : du fils au père, de l'épouse au mari, de tous aux citoyens les plus sages¹⁸ ». Sanctionnée parce que naturelle, l'ascendance de l'homme sur la femme n'en paraît pas moins reposer sur des soutènements dogmatiques et arbitraires. Il est ici une contradiction qui, loin d'être isolée, en rejoue une kyrielle d'autres dans le discours utopique et sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir. Quoi qu'il en soit, retenons tout de même de ce dernier « sas » qu'il informe sur les idéaux d'égalité, pour relative qu'elle soit, et de fraternité devant avoir cours en utopie. Le troisième sas que nous avons retenu avant l'arrivée du groupe à Baétha aborde le concept de propriété.

3.1.3. « *Sas* » III

Le dernier « sas » se manifeste à la suite de l'épreuve de la tempête régénératrice analysée au chapitre précédent. Cette dernière leçon d'Anin se présente par le ressassement de la même formule introductory qui annonçait le second « sas » : « Un matin, Anin fut témoin d'une scène très rare chez les Addaboutiks » (*SB*, p. 144) :

¹⁸ Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre de l'âge classique aux Lumières (1675-1761) : étude de forme et de signification*, op. cit., p. 210.

Robb vint à lui. « Comme chef de clan, quelle est la femme que tu préfères ? » Anin, surpris par la question réfléchit un long instant. Puis il regarda l'Écossais un moment dans les yeux avant de lui répondre. « Comme membre du clan, est-ce que tu as une préférence ? » Robb hésita. Il ne s'attendait pas à ce qu'Anin lui retourne la question. Il réfléchit lui aussi un long moment. « Elles sont toutes agréables à voir et me font toutes envie. [...] Mais si tu as une préférence, je ne demanderai pas à celle-là ». Anin regarda Robb et son regard exprimait la gratitude. « J'aime beaucoup Woasut. Elle est la première femme qui se soit offerte à moi, et la première que j'aie servie. Mais je ne sais pas encore vraiment si je dois la considérer comme mienne. [...] [M]on père ne m'a pas dit quelle femme devait être la mienne. Il ne m'a pas dit si cette femme n'appartenait qu'au chef ou si elle appartenait à la communauté. Je ne sais pas si elle est comme mon amina ou mon filet à prendre les oiseaux. Même si l'arc et les flèches sont à moi, tu peux t'en servir si tu en as besoin [...] ». Ayant terminé de réfléchir à voix haute, Anin s'étendit pour dormir encore un peu pendant que Robb se perdait devant cette réflexion qui ne répondait pas, croyait-il, à sa question (SB, p. 144-145).

Encore une fois, ce sera par le recours à la thématique sexuelle qu'Assiniwi instillera le véritable objet de ce troisième « sas » : le concept de propriété, ainsi que le principe collectiviste qui sous-tend l'organisation communautaire utopique, car « [t]raditionnellement, écrit Pierre-François Moreau, la communauté des femmes devrait accompagner la communauté des biens¹⁹ ». Par sa casuistique, Anin fait le pont entre les deux termes de l'équation : la polygamie – le fait qu'Anin ne « possède » pas Woasut – se donne encore une fois à voir comme pendant sexuel au principe d'abolition de la propriété – l'arc et les flèches d'Anin sont à la disposition de tous.

Comme l'indique Moreau, ce qui est généralement reproché à la propriété privée est de générer des disparités qui viendraient rompre l'équilibre égalitaire et, par la bande, l'idéal de fraternité, voire également de liberté, dans l'éventualité où Woasut,

¹⁹ Pierre-François Moreau, *Le récit utopique : droit naturel et roman de l'État*, Paris, Presses universitaires de France, 1982, p. 72.

notamment, devait « appartenir » à Anin. Auquel cas, l'organisation collectiviste se veut donc un moyen de garantir d'abord et avant tout la pérennité des concepts fondamentaux de liberté, d'égalité et de fraternité, tous inextricablement liés. Ainsi préparés et au fait des prémisses régissant la vie utopique, les membres du clan de l'ours devront bientôt retrouver Baétha, cœur de l'utopie et lieu de naissance d'Anin. Après que celui-ci eût prodigué quelques derniers conseils, le clan se dirigera vers le pays natal, ce qui nous permettra d'aborder les spécificités de la séquence d'entrée en utopie.

3.2. Séquence d'entrée en utopie

La séquence d'entrée en utopie est plus souvent qu'autrement constituée d'un regard panoramique sur l'espace. La narration fait alors place à des passages davantage descriptifs, soulignant de façon générale l'isolement d'une communauté plus ou moins coupée du reste du monde, ainsi que les aspects symétriques du village visité. Nous verrons que l'utopie que présente Bernard Assiniwi n'échappe en rien à ces lieux communs. De plus, cette séquence d'arrivée à Baétha nous permettra d'observer les modalités de l'accueil qui sera réservé aux étrangers faisant partie du clan de l'ours.

3.2.1. Localisation de la terre utopique : insularité et isolement

Le *topos* de l'insularité peut être rattaché au symbolisme architectonique du Centre, lieu où se rencontrent terre et ciel et qui, à l'instar de l'*axis mundi*, ouvre un passage aux divinités cosmiques. Ce symbolisme est illustré, par exemple, tantôt par une Montagne Sacrée qui se trouve au centre du Monde, où se rencontrent le Ciel et la Terre,

tantôt par une citée sacrée située sur de hautes montagnes²⁰. Simone Vierne établit les rapports qu'entretiennent entre eux le symbolisme du centre et celui de l'insularité : « [...] l'île est reliée au ciel, les motifs de celle-ci recoupent généralement l'idée d'un lieu privilégié, qui communique avec l'au-delà [...]. L'île, c'est ce qui est au-delà du "bout du monde", de l'Océan infranchissable [...], protégée au sein de l'eau maternelle, l'île est un lieu sacré²¹ ».

Si tant est que l'île puisse irrémédiablement être mise en relation avec ce lieu primordial et sacré, elle peut également emprunter à une autre vision : celle de terre de solitude, lieu d'isolement par excellence et du nid de l'utopie depuis l'*Atlantide* jusqu'à aujourd'hui. Dans ce second cas, le microcosme insulaire, sorte de « monde en réduction²² », agirait à titre de « superlatif spatial²³ » ou comme stimulant puissant d'universalité²⁴. L'île de Terre-Neuve, figure métonymique du continent américain, rejoint donc ici la portée universalisante de la proposition engagée par l'utopie. L'isolement que préfigure son symbolisme peut aisément se lire dans la description du paysage bordant Baétha, et ce, dès l'arrivée d'Anin et de son clan de l'ours.

Lors de la rentrée à Baétha, les berges qui balisaient jusqu'alors le voyage du héros et connotaient une certaine ouverture sur le monde seront délaissées pour laisser place à un paysage qui renverra plutôt à la condition d'isolat de la communauté y habitant. Pour pénétrer dans ce lieu, les voyageurs du clan de l'ours devront passer

²⁰ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétitions*, op. cit., p. 24-25.

²¹ Simone Vierne, op. cit., p. 40.

²² Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, op. cit., p. 519-520.

²³ Éric Fougère, *Les voyages et l'ancrage. Représentations de l'espace insulaire à l'Âge classique et aux Lumières (1615-1797)*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 7.

²⁴ Mustapha Travelsi, *L'insularité*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2005, p. 6.

« [...] entre deux hautes collines, [où] une baie passablement large s'ouvrait [...]. L'ouverture de la falaise allait en se rétrécissant avant de s'élargir à nouveau pour former une sorte de lac alimenté par une rivière qui séparait une plage magnifique » (SB, p. 162-163). Ce paysage caractérisant les abords du village d'Anin évoque l'image du *vagina dentata* dont parlait Mircea Eliade. La topographie de l'espace entourant Baétha souligne également sa fermeture, par son retranchement derrière de hautes murailles²⁵. Comme le soutient Alexandre Cioranescu, la claustration du lieu utopique « [...] s'explique assez par le besoin de découvrir une terre totalement différente de la nôtre, et dont on n'a jamais entendu parler. Cela impose invariablement la fiction d'un territoire éloigné et inaccessible, défendu par sa situation naturelle, par de hautes montagnes, par des mers inconnues [...]»²⁶.

Plus encore, ce retour au lieu natal pourrait être perçu, de façon symbolique, par la régression thalassale du clan d'Anin, par le « [...] retour à la quiétude du sein maternel, car la cité radieuse s'ouvre largement sur la mer²⁷ ». Nous pouvons observer la présence du motif du *regressus ad uterum* que symbolise le passage menant au « lac alimenté », dont l'eau baignant les rives du village rappelle le liquide amniotique. Ces descriptions mettent en relief le caractère féminin de l'île, en révélant ses aspects protecteurs et proprement maternels. Le village de Baétha nous apparaît comme une « île dans l'île²⁸ », abritant une communauté qu'Anin s'efforcera de couper du reste du monde, dans le dessein d'en préserver sa pureté originelle et son bien-être, car l'utopie a

²⁵ Jean Servier, « Les symboles de l'utopie », *op. cit.*, p. 99.

²⁶ Alexandre Cioranescu, *L'avenir du passé: utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972, p. 33.

²⁷ Jean Servier, « Les symboles de l'utopie », *op. cit.*, p. 94.

²⁸ L'expression est de Jean-Michel Racault, «Topiques des séquences d'entrée et de sortie dans l'utopie narrative classique », *op. cit.*, p. 18.

besoin « [...] d'étanchéité, pour pouvoir suivre ses expériences avec toute l'asepsie d'un laboratoire, à l'abri du danger de contamination²⁹ ». Baétha rejoint par là une infinité d'espaces fictionnels qui sont autant de réalisations de ce que Gaston Bachelard nommait les « espaces heureux³⁰ », fruits d'une topophilie ardente, « [...] espaces de possessions, défendus contre les agressions, [...] espaces protégés et aimés³¹ ». Hormis les aspects tantôt littéraux, tantôt métaphoriques de son insularité et de son isolement, le village utopique présente aussi des aspects chorographiques qui lui sont propres.

3.2.2. *Configuration du territoire utopique : géométrisme et symétrie*

« L'utopie, remarquait Louis Marin, est d'abord une organisation de l'espace³² ». Le retour d'Anin à Baétha nous permettra de relever l'importance de l'organisation spatiale dans le village utopique, dont la symétrie est quasi-parfaite : il compte deux clans d'Addaboutiks, dont celui d'Edruh, la loutre, et celui d'Appawet, le phoque, lesquels comprennent à leur tour de cent à cent vingt personnes. Ces membres se logent dans environ quarante à cinquante mamatiks situés au sommet de deux falaises traversées par un canyon creusé par la rivière qui y tient lit. Au centre de chacune de ces agglomérations passe un ruisseau qui descend rejoindre le canyon jusqu'à la rivière. Pour accéder aux falaises, de chaque côté il faut emprunter un petit sentier assez abrupt qui s'enfuit en zigzaguant.

²⁹ Alexandre Cioranescu, *op. cit.*, p. 65.

³⁰ Voir Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses universitaires de France, 1972, 214 p.

³¹ Éric Fougère, *op. cit.*, p. 97.

³² Louis Marin, *op. cit.*, p. 260.

Situées sur des collines – soulignons, encore une fois, le symbolisme du centre – ces agglomérations utopiques confortent leur insularité et renforcent leur protection³³. La présence de ruisseaux dans le village de Baétha est également une constante de l'utopie : « [...] souvent, les cités radieuses sont des ports, à moins qu'elles ne soient situées [...] au bord de lacs [...] ou traversées par une large rivière³⁴ ». Le village de Baétha rejoint, par son aménagement, maints aspects d'un *locus amoenus* tel que représenté, au gré des époques, par divers utopistes. L'*Atlantide* de Platon, par exemple, considérée par plusieurs comme le principal canevas utopique dont s'inspirent ses descendants, se montre comme « [...] une grande île entourée de cinq enceintes circulaires, avec des sources d'eau froide et chaude [...]³⁵ ». Les différents agencements romanesques des éléments physiques des territoires utopiques peuvent être considérés à juste titre comme des variations sur un même thème : celui du lieu idéalisé. Il en va tout aussi pareillement de la mathématisation de l'espace du village de Baétha, organisation spatiale originale d'un schème utopique datant de l'Antiquité.

La critique a souligné avec insistance l'aspect régulier de l'utopie, Raymond Ruyer allant même jusqu'à avancer qu'elle était, par définition, hostile à la nature³⁶. Effectivement, plus souvent qu'autrement, cette organisation exacerbée de la nature traduit l'entreprise prométhéenne sous-jacente aux utopies. Il serait par contre bien malaisé d'admettre dans la chorographie présentée une visée qui consisterait à rendre quelque volonté de contrôler la nature de la part des clans addaboutiks, dans la juste

³³ Jean Servier, « Les symboles de l'utopie », *op. cit.*, p. 101.

³⁴ *Ibid.*, p. 103.

³⁵ Alexandre Cioranescu, *op. cit.*, p. 71.

³⁶ Raymond Ruyer, *op. cit.*, p. 45.

mesure où ils vivent en communion avec celle-ci et non dans le but de la dominer. Peut-être ce quadrillage de Baétha ne se veut-il qu'un simple clin d'œil aux nombreuses autres utopies narratives ? Peut-être encore faut-il chercher les explications de ce découpage dans les principes organisationnels des sociétés totémiques auxquelles appartient celle de Baétha ? Comme le suggère Jean-Michel Racault, « [...] quelle que soit sa tonalité, impersonnelle ou subjective, la description inaugurale laisse en effet pressentir, par son organisation même, les principes de construction de l'utopie³⁷ ». À l'harmonieuse symétrie des lieux dessinés correspond effectivement la description de l'organisation binaire de la communauté, que nous pouvons analyser plus finement en observant les actes de l'initié lors de la prise de contact avec la communauté utopique.

L'arrivée d'Anin et de son clan s'accompagnera de tout un protocole cérémoniel. Les membres du clan de l'ours, escortés par une dizaine de tapatooks contenant des gens des deux sexes, se rendront à la rivière qui scinde le village en deux, où Anin tiendra discours :

Je reviens chez moi, à Baétha, et je suis reçu par deux clans différents qui m'accueillent de chaque côté de la rivière. Je suis un Addaboutik et j'ai formé un troisième clan : celui de l'ours. Si j'étais toujours du clan d'Edruh, je débarquerais du côté droit. Si ma mère était sur la rive gauche et qu'elle le réclamait, j'honorerais le clan de ma mère, celui d'Appawet le phoque, et je débarquerais du côté gauche. Mais je suis maintenant Anin, chef du clan de Gashu-Uwith. Je n'ai pas de préférence de clan autre celui que je dirige. Je ne sais où débarquer pour ne pas froisser les gens de l'autre clan ». [...] Comme le village de Baétha était formé de deux clans bien distincts mais qu'il n'avait pas de chef unique, la question surgissait chaque fois qu'un visiteur arrivait (SB, p. 163-164).

³⁷ Jean-Michel Racault, «Topiques des séquences d'entrée et de sortie dans l'utopie narrative classique », *op. cit.*, p. 20-21.

Pourquoi semblables tergiversations au sujet de la rive à laquelle arrimer ? En fait, l'extrait offre un compendium qui met en évidence la structure bipartite de la communauté dans l'organisation du village de Baétha, structure qui, plus largement, est tributaire de la pensée archaïque³⁸. La communauté addaboutik est marquée par le principe de scissiparité : déjà, les totems des clans respectifs de la loutre et du phoque « [...] apparaissent symétriques et opposés. Ce sont des animaux de même espèce et de couleurs contraires. Ils se présentent de cette façon comme identiques et antagonistes à la fois³⁹ ».

À l'image de l'univers dans la conception addaboutik et tel qu'il fût créé selon la hiérogamie cosmogonique, la tribu naît de principes antagonistes et « [...] n'apparaît donc pas comme une unité homogène, mais comme une totalité qui n'existe et ne fonctionne que par la constante confrontation de deux ensembles symétriques de choses et d'êtres⁴⁰ ». Tout en explicitant le rationalisme de la géométrie spatiale utopique, la scène marque de plus, au passage, l'appartenance du système totémique de la communauté de Baétha à la hiérogamie cosmogonique selon les Addaboutiks. Toutefois, l'arrivée d'Anin, qui se réclame dorénavant du clan de l'ours, viendra modifier en profondeur l'organisation sociale du village en y introduisant un principe hiérarchique inconnu par le passé. Mais d'abord, avant que d'y arriver, nous tenterons d'analyser

³⁸ Voir à ce propos Claude Lévi-Strauss, « L'organisation dualiste », *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1968, p. 61-80.

³⁹ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 81-82.

l'accueil réservé aux membres du clan de l'ours en abordant les rituels de prise de contact avec l'altérité utopique.

3.2.3. Prise de contact avec l'altérité utopique

Succédera à l'appréhension panoramique de l'espace la prise de contact avec l'humanité utopique. Les Addaboutiks finissent par trancher le dilemme concernant le côté où doit débarquer le clan de l'ours en se réunissant sur une seule rive, permettant ensuite un accueil chaleureux aux nouveaux arrivants : « [...] sous les cris de la foule, ils accostèrent, recevant des accolades, des poignées de main, des coups d'épaules et des tapes dans le dos » (SB, p. 165). Un « festin à tout manger » (SB, p. 172) sera ensuite donné, qui s'étendra sur plusieurs jours. Toutefois, avant de participer à cette fête et afin « [...] que la communication s'établisse, une identification réciproque [des] voyageur[s] et de [leurs] hôtes⁴¹ » sera nécessaire, ce qui requerra la convocation du rituel utopique de la prise d'habits.

Sitôt débarqués et après avoir pris connaissance sommairement des amitiés de tous, les gens du clan de l'ours se dirigeront vers un mamatik aménagé expressément à leur attention : « [...] de la nourriture y avait été placée en guise de bienvenue. Des vêtements de femmes, des parures masculines et de petits contenants de poudre d'ocre avaient été disposés autour du feu pour chaque membre du clan » (SB, p. 165). Les vêtements ainsi offerts participent « [...] à une sorte de processus de *décontamination*

⁴¹ Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs : voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, *op. cit.*, p. 165.

matérielle et idéologique⁴² », également chargé d'un symbolisme d'intégration sociale : « Anin avait insisté : ne pas porter les robes, ce serait repousser l'amitié offerte » (*SB*, p. 168). Woasut enfile la robe de caribou et les autres femmes l'imitent, « [...] heureuses de pouvoir enfin changer de vêtements [...]. Robb enfila ses nouveaux couvre-pieds, des moosins rouges, sans broderie. Il mit le pagne et la chasuble, enfila les couvre-jambes et les manches de son premier costume. [...] Ainsi préparés, les membres du clan de l'ours se présentèrent au festin » (*SB*, p. 168).

À l'instar de Marie-Hélène Jeannotte, nous pourrions soutenir à propos de ce rituel de la prise d'habits que « [...] la politique d'"admission" des Béothuks envers les étrangers s'accompagne également de certaines pratiques de l'"assimilation"⁴³ ». Or, selon l'optique utopique qui est ici la nôtre, l'importance donnée aux vêtements occupe une double fonction, idéologique et symbolique. Non seulement sont-ils la matérialisation concrète de l'égalitarisme fondamental de la communauté utopique⁴⁴, mais, comme l'écrit Jean Servier, « [l']importance donnée aux vêtements souligne dans l'utopie cette volonté de renaissance qui est la sienne. Les vêtements représentent la membrane fœtale. Donc changer de vêtements c'est changer de "personne", changer de peau [...]»⁴⁵. D'ailleurs, Gudruide, Gwenid et Della sont « heureuses » de changer de vêtements, c'est-à-dire de rompre avec leur ancienne vie. Robb, de son côté, enfile son « premier costume »; l'épithète « premier » est important puisqu'il marque le retour à une situation initiale et évoque un recommencement.

⁴² *Ibid.*, p. 166. L'auteur souligne.

⁴³ Marie-Hélène Jeannotte, *Figures du Blanc chez Bernard Assiniwi et Michel Noël*, op. cit., p. 125.

⁴⁴ Nous reprenons ici l'idée avancée par Pierre-François Moreau, op. cit., p. 50.

⁴⁵ Jean Servier, « Les symboles de l'utopie », op. cit., p. 105.

Ce symbolisme de la régénération trouvera un prolongement dans le rituel du bain, qui succédera à la fête organisée en l'honneur du retour d'Anin, au cours de laquelle l'initié fera le récit de ses aventures et expliquera les différences, physiques et autres, caractérisant les gens de son clan venus d'autres pays. Le lendemain matin, « [...] Anin décida de se baigner, comme il l'avait appris dans sa jeunesse, et il dit aux femmes que, maintenant que la curiosité était passée, elles pouvaient se dénuder pour se baigner et purifier leur corps. Le clan entier fut dehors en un rien de temps et tous se lavèrent au ruisseau qui passait tout près du *mamatik* » (*SB*, p. 174). L'immersion dans l'élément liquide prend une fonction lustrale et permet la purification des membres du clan; l'eau du ruisseau permet également de les laver de leur « [...] ancienne identité et le[s] dépouille de [leur] existence antérieure pour préparer [leur] renaissance après une mort symbolique⁴⁶ ».

Cette symbolique baptismale se concrétisera par le changement de nom opéré. Robb, par exemple, est renommé le poilu, ou *Drona* (*SB*, p. 175). Gwenid devient quant à elle *Boagadoret* ou *Botchmouth*, c'est-à-dire la poitrine et les seins (*SB*, p. 176), et Della est rebaptisée *Ashwameet*, la petite Ocre-rouge (*SB*, p. 188). Tout comme le symbolisme de la tempête analysé dans le chapitre précédent marquait la renaissance des individus au clan de l'ours, la fonction lustrale de l'eau et la symbolique de la baignade accompagnent la renaissance des étrangers au sein de la communauté de Baétha. Comme nous l'avons évoqué en conclusion du chapitre précédent, les clans addaboutiks auront

⁴⁶ Jean-Michel Racault, «Topiques des séquences d'entrée et de sortie dans l'utopie narrative classique », *op. cit.*, p. 16.

eux aussi à subir sinon une sorte de seconde naissance, du moins un renouvellement, en participant dorénavant à un ordre politique qui les dépasse, la République, et la création de la nation béothuke et l'élection d'Anin au poste de dirigeant, conséquences directes de son retour.

3.3. Séquence utopique

Certains exégètes de l'utopie ont affirmé que le genre s'apparentait souvent à celui du roman politique⁴⁷. C'est qu'à la suite d'un regard sur l'espace et sur les modalités d'accueil de l'étranger, dans une séquence proprement utopique, l'utopiste présente le cœur de sa réflexion sur l'organisation idéale du gouvernement et de la société. Nous aborderons dès maintenant ces sujets, soit le processus de fondation de la république utopique, ainsi que l'organisation sociale de la nation béothuke. Nous tenterons également d'insister sur le rôle des femmes et des étrangers en utopie.

3.3.1. La République utopique : dirigisme et eudémonisme collectif

Le parcours initiatique d'Anin et la création de son clan auront, pour reprendre les termes de Roger Caillois, « [...] abouti à établir la supériorité d'un clan dans la tribu, d'un individu dans le clan⁴⁸ » et auront pour conséquence de rompre l'équilibre binaire de l'organisation sociale addaboutik. Cette ascendance aura pour corrélat immédiat la genèse d'un pouvoir, qui met en relation intime pouvoir et sacré : « [I]l est le pouvoir, écrit Caillois, comme le sacré, semble une grâce extérieure dont l'individu est le siège

⁴⁷ Micheline Hugues, *op. cit.*, p. 47.

⁴⁸ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 110.

passager. On la reçoit par investiture, initiation ou sacre⁴⁹ ». Déjà, lors de son initiation, Anin émet des réflexions qui sont autant de signes précurseurs de la notabilité qu'il prendra au sein de sa communauté : « Avoir fait le tour de son monde en trois cycles des saisons n'était pas qu'un petit exploit. Il savait l'importance qu'il aurait maintenant au sein de la communauté addaboutik, et cette idée l'a aidait à redoubler d'efforts pour arriver le plus vite possible en vue de son village » (*SB*, p. 155).

Conséquemment, c'est sans grande surprise que nous le verrons promu au rôle de chef de la nation béothuke, sa supériorité ne faisant aucun doute : « Quel peuple pouvait se vanter d'avoir un tel héros ? Anin méritait les honneurs qu'on lui rendait; surtout, il méritait d'être nommé le PREMIER CHEF des Addaboutiks de la grande nation des Béothuks [...]. Jamais les deux clans n'avaient voulu se donner de chef commun pour ne pas susciter de querelles entre les deux clans⁵⁰ ». L'exploit accompli par Anin fera en sorte de donner son impulsion à la création de la nation béothuke, la nation des « vrais hommes », laquelle regroupe en son sein les clans de l'ours, de la loutre et du phoque. Ce n'est cependant pas sans quelque paradoxe que les idéaux républicains d'égalité et de liberté de l'organisation utopique prennent leur essor sous l'égide d'une seule et même omnipotente personne, le « législateur ».

Personnage « presque divin, rouage nécessaire à l'utopie⁵¹ », le législateur est la figure par excellence du dirigisme fondamental au genre. Encore une fois, les diverses fonctions du personnage d'Anin illustrent la porosité des frontières entre mythe et

⁴⁹ *Ibid.*, p. 112.

⁵⁰ *SB*, p. 181. En majuscules dans le texte.

⁵¹ Raymond Trousson, « Utopie et roman utopique », *op. cit.*, p. 17.

utopie : « [...] alors que le symbole du premier héros est l'épée valeureuse, celui du second est le sceptre de domination ou le livre de la loi⁵² ». Si la nation béothuke peut se permettre d'accorder le pouvoir à un seul homme, Anin, c'est bien parce que celui-ci est en quelque sorte extraordinaire, parce que « [...] son bon sens et son impartialité faisaient de lui le plus grand homme de la nation » (*SB*, p. 181). Aussi, comme le rappelle Caillois, « [d]e quelque sorte que soit le pouvoir [...] il n'est que la conséquence d'un consentement⁵³ », tout comme l'élection d'Anin : « Personne n'osa se lever pour s'opposer à cette décision, car nul ne se sentait suffisamment fort pour entreprendre la tâche de diriger ce peuple d'individus qui ne vivaient que pour leur communauté » (*SB*, p. 182).

À l'instar de ses congénères, Anin ne régnera que pour assurer le bien de la nation béothuke, pour assurer l'eudémonisme collectif, se rappelant en cela le credo de son père, selon qui « [...] le chef de clan doit d'abord s'assurer que les membres sont heureux, satisfaits et qu'ils sont en sécurité. Il doit établir les règles de vie et veiller à ce que règne l'harmonie entre tous » (*SB*, p. 145). Nonobstant sa prééminence au sein de la nation béothuke, Anin sera toutefois accompagné, lors des prises de décisions, d'un conseil de la nation, sorte de conseil législatif avant la lettre, lequel « [...] prend des décisions pour la nation et en son nom. Il ne prend pas de décisions pour faire plaisir aux individus » (*SB*, p. 204). Les prises de décisions à Baétha sont donc le fruit de palabres consensuelles, illustrant le phénomène de voûte dont parle Raymond Ruyer, pour lequel

⁵² Joseph Campbell, *op. cit.*, p. 275.

⁵³ Roger Caillois, *op. cit.*, p. 112.

« [...] l'intérêt individuel le plus massif est amené, par l'agencement de l'ensemble, à peser dans le sens même de l'intérêt général⁵⁴ ».

Nous pouvons questionner à bon droit, à la suite de Ruyer, la pertinence d'un bonheur collectif évacuant tout intérêt individuel, car « [...] le bonheur d'une collectivité comme telle ne signifie rien⁵⁵ ». Toutefois, tel est le propre du contrat social que d'unir en un seul représentant la force de tous : « [...] la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une RÉPUBLIQUE⁵⁶ ». Marquée par le spectre du Léviathan hobbesien, la nomination d'Anin à la fonction de souverain témoigne de « [...] cette logique du contrat social qui recoupe celle du passage de l'état de nature à l'état civil⁵⁷ ». Désormais, la liberté des Béothuks ne sera plus celle que procure l'état de nature; il s'agira dorénavant d'une liberté civile et régulée, notamment, nous le verrons, par l'organisation du travail. Or, comme le soutient Hobbes au sujet des motivations qui portent à adopter ce type d'organisation politique, « [...] la première qualité de tout régime politique est de *protéger* les citoyens contre la violence intérieure et extérieure. La tâche première de tout souverain est de rassurer les citoyens dans leur sécurité [...]»⁵⁸. Les premières mesures adoptées par Anin pour assurer la sécurité et, partant,

⁵⁴ Raymond Ruyer, *op. cit.*, p. 87.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁵⁶ Thomas Hobbes et Dave Anctil, *Léviathan*, Québec, Éditions CEC, 2009, p. 98. En majuscules dans le texte.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 23. En italique dans le texte. Le postulat de départ de la philosophie politique de Hobbes prend en considération l'homme à l'état de nature comme étant fondamentalement enclin aux guerres, comme étant un loup pour l'homme. C'est notamment pour cette raison qu'il voit en la république un moyen de contrer les guerres intestines et la violence extérieure. Assiniwi, de son côté, prend le contre-pied de ce postulat en présentant les Addaboutiks et l'état de nature comme fondamentalement bons, adhérant par le fait même à la vision rousseauiste de l'état de nature. Pour Jean-Jacques Rousseau, « [c]e qui rend la constitution d'un État véritablement solide et durable, c'est quand les convenances sont tellement observées que les rapports naturels et les lois tombent toujours de concert sur les mêmes points [...] » (Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social* précédé de *Discours sur l'économie politique* et de *Du contrat*

l'harmonie, la liberté et le bonheur des siens passeront d'abord et avant tout par un contrôle serré des côtes de l'île : « Son temps serait maintenant celui des Béothuks et les alliances devenaient aussi importantes que les guerres qu'il aurait à conduire contre tout envahisseur » (*SB*, p. 182-183).

3.3.2. *Eudémonisme collectif et fermeture*

De tout temps, la communauté utopique a dû « [...] s'isoler pour conserver l'harmonie [...], ne pas risquer de mettre en péril l'eudémonisme collectif⁵⁹ ». C'est notamment dans ce dessein de conserver la bienveillante paix qui règne à Baétha des menaces de l'extérieur qu'Anin mettra sur pied une politique de protection de l'île : « [...] alors que des gens venus d'ailleurs affluaient de plus en plus nombreux sur son territoire, il se demandait comment arriver à les tenir tous à l'écart. Comment empêcher les grands bateaux à voiles de déverser, en une seule fois, autant de personnes qu'en possédait son propre peuple ? [...] Voilà le premier problème auquel il devrait faire face » (*SB*, p. 183). Cette protection du lieu insulaire passera par une défense accrue du littoral :

[...] 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 devait être évacué et tous devaient rentrer dans les terres pendant que des jeunes partiraient avertir les chasseurs de la forêt. Les chasseurs de mammifères marins serviraient de première ligne de choc en attendant les renforts (*SB*, p. 186).

social première version et suivi de *Fragments politiques*, Paris, Gallimard, 1964, p. 215). La raison première de l'instauration d'un ordre républicain, dans le cas des Béothuks, n'est donc pas de pallier les dissensions internes mais plutôt, nous le verrons, d'unifier les forces pour contrer les velléités d'invasion de la part des étrangers.

⁵⁹ Raymond Ruyer, *op. cit.*, p. 52.

Cette protection serrée du territoire et la volonté de conserver la communauté utopique passeront également par une politique expansionniste et, parallèlement, par une promotion de l'accroissement démographique : « [...] il fallait établir un plan d'expansion et ce plan passait par la multiplication des individus » (*SB*, p. 183). Pour Anin,

[...] la meilleure stratégie serait d'installer des villages au fond des baies profondes, là où la surveillance du territoire est possible tout en demeurant discrète [...]. En considérant notre population actuelle et les connaissances que nous avons acquises au fil des générations précédentes, nous pourrions habiter l'île entière en moins de cinq générations. Nous serions assurés de conserver notre pays pour nous-mêmes, en empêchant les ennemis de venir y faire des incursions meurtrières (*SB*, p. 202).

Nous pourrions d'autant plus nous surprendre de ce que le recours à la violence soit privilégié que l'utopie, dans son discours critique, s'en prend elle-même aux mesures coercitives des premiers arrivants envers les populations indigènes. Toutefois, pour Pierre-François Moreau, si les guerres sont si violemment critiquées par l'utopiste, c'est qu'elles « [...] sont déraisonnables; elles le sont même deux fois : en leur principe, parce qu'elles sont injustes; dans leurs moyens, parce qu'elles sont longues et inefficaces⁶⁰ ». De plus, s'il est une chose que laisse entendre l'extrait, c'est bien que, dans le cas des Béothuks, « [...] la guerre n'est pas une modalité [...] de l'action politique, mais une sorte de mesure prophylactique⁶¹ » leur permettant de conserver cette terre où,

⁶⁰ Pierre-François Moreau, *op. cit.*, p. 80.

⁶¹ Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre de l'âge classique aux Lumières (1675-1761) : étude de forme et de signification*, *op. cit.*, p. 474.

globalement, « tout est bien⁶² ». Les Béothuks ainsi présentés rompent avec l'image du sauvage débonnaire, porte-étendard d'un humanisme bon enfant et leur attitude s'inscrit dans lignée de celles adoptées par les toutes premières sociétés utopiques, dont celle, princeps, de Thomas More :

Si les colons rencontrent un peuple qui accepte leurs institutions et leurs mœurs, ils [Utopiens] forment avec lui une même communauté sociale, et cette union est profitable à tous. Car, en vivant ainsi à l'utopienne, ils font qu'une terre, autrefois ingrate et stérile pour un peuple, devient productive et féconde pour deux peuples à la fois. Mais, si les colons rencontrent une nation qui repousse les lois de l'Utopie, ils chassent cette nation de l'étendue du pays qu'ils veulent coloniser, et, s'il le faut, ils emploient la force des armes⁶³.

La stratégie de défense du territoire combinée à la politique nataliste portera ses fruits, tant et si bien qu'au bout d'une « vingtaine de cycle des saisons, tous les points stratégiques étaient occupés et étroitement surveillés » (SB, p. 208), permettant ainsi le bon fonctionnement de la communauté de Baétha. De quelle façon fonctionne cette communauté ? Quels acteurs sociaux la composent et quelles sont leurs fonctions dans l'organisation communautaire utopique ? Autant de questions auxquelles nous tenterons de répondre en explorant le rôle du travail comme modalité de régulation sociale, ainsi qu'en interrogeant le rôle particulier dévolu aux femmes et la fortune que connaîtront les étrangers Della, Gwenid, Gudruide et Robb en utopie.

⁶² Axiome de Pope, martelée de façon ironique dans Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, Paris, Gallimard, 1992, 213 p.

⁶³ Thomas More, *L'utopie*, Paris, Flammarion, 1999, p. 66-67.

3.3.3. *Organisation communautaire et régulation sociale : le travail en utopie*

Selon la théorie foucaldienne de la gouvernementalité, gouverner reviendrait « à disposer des hommes et des choses⁶⁴ » de façon à les conduire à des objectifs acceptables pour chacun. L'utopie offre une grande importance au rôle du travail comme rouage de cette gouvernementalité, dans la mesure où il sert de pierre de touche essentielle permettant à Anin de « [...] mettre en œuvre une économie au niveau de l'État tout entier, c'est-à-dire [d']avoir à l'égard des habitants [et] de la conduite de tous et de chacun une forme de surveillance, de contrôle non moins attentive que celle d'un père de famille sur la maisonnée et ses biens⁶⁵ ». Pour Pierre-François Moreau, il est impératif « [q]ue le travail ne soit pas seulement une nécessité, ou la tâche particulière d'une certaine couche de la population, mais qu'il devienne un principe assez positif pour devoir être aimé de tous [...]»⁶⁶.

Alors que chez les Béothuks la politique de protection du territoire est mise en œuvre, tous seront mis à contribution pour relayer les hommes qui, naguère, devaient pourvoir aux besoins de la famille. Par voie de conséquence, une modification majeure des rôles traditionnels s'ensuit :

Il y avait eu, pendant l'été, une activité exceptionnelle au sein de la nation des Béothuks de village de Baétha [...]. Tous les êtres en mesure de marcher devaient se rendre utiles en amassant des provisions pour la prochaine saison de neige et de froid. Contrairement à l'habitude, les enfants furent chargés de transporter les prises des pêcheurs vers les séchoirs montés le long des grèves. Toutes les embarcations devaient servir à se rendre en haute mer pour pêcher le flétan, la morue, le saumon, le homard et le hareng. Les femmes et les enfants cueillait les

⁶⁴ Michel Foucault, « La gouvernementalité », *Magazine littéraire*, n° 269, 1989, p. 100.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁶⁶ Pierre-François Moreau, *op. cit.*, p. 83.

escargots, les coques, les différents mollusques à coquilles et les fruits sauvages [...]. Avant la lune du changement de couleur des feuilles, les hommes en âge de chasser furent divisés en deux groupes. Le premier commença la chasse de la saison du froid et le second se divisa en trois petits groupes qui partirent explorer les trois autres directions à l'intérieur de l'île. [...] Il ne restait au village que les vieillards, les femmes et les enfants, tous chargés de chasser le petit gibier et d'achever les préparatifs pour l'hiver (*SB*, p. 185-186).

Tous devront immanquablement fournir tribut afin d'assurer la subsistance : vieillards, femmes et même jusqu'aux enfants s'impliqueront afin de pallier le manque d'hommes. Comme le remarque Moreau, « [I]’Utopie est un pays où tous travaillent; où tous ont appris le travail manuel [...]. Le travail est ce qui permet d'assurer la vie de l'homme et lui ménage à la fois subsistance et plaisirs. Chacun en a sa part, comme des exercices militaires ou du respect des lois⁶⁷ ». La machine sociale utopique, opérée par Anin, met tout en œuvre pour réguler son propre fonctionnement, selon la loi du chaque chose à sa place, qu'il illustre au mieux cette remarque d'un chasseur béothuk : « Le matin, chacun partait avec un but défini dans une région propice. Ainsi, le dédoublement des tâches n'existaient pas » (*SB*, p. 191). Pour Alexandre Cioranescu, qui n'est guère le plus tendre avec le genre utopique, « [...] la véritable sagesse (ou justice, ou vertu) du point de vue politique et social, exige que personne ne sorte de son rôle [...]»⁶⁸.

Bien que le dédoublement des tâches n'existe pas à Baétha, cette division du travail ne veut pourtant pas signifier que les individus soient confinés dans la seule et même tâche sans pouvoir jouir de connaissances dépassant le cadre de leur affectation. De sorte que, par exemple, « [I]es femmes avaient [...] eu l'ordre de s'entraîner à manier

⁶⁷ *Ibid.* p. 86.

⁶⁸ Alexandre Cioranescu, *op. cit.*, p. 124.

l’amina et à tirer à l’arc, afin d’assumer une partie de la défense » (SB, p. 186). Les rôles sociaux établis à Baétha sont circonstanciels et ne sont donc pas immuables. Or, dans l’éventualité où les femmes seront amenées à pourvoir aux besoins quotidiens en nourriture et en armement, la supériorité de l’homme sur la femme ne se voit-elle pas révoquée⁶⁹ ? Nous verrons, subséquemment, que les mutations en lien avec le rôle social qui affecteront la gent féminine béothuke permettront d’amender la tradition et agiront à titre de levier politique pour la communauté des femmes de Baétha.

3.3.4. *Les femmes en utopie*

Les femmes font l’objet de divers traitements en utopie et, selon les auteurs, elles reçoivent tantôt les mêmes que les hommes, et ce, dans le mouvement général qui tend à minimiser les disparités entre les individus, tantôt encore « [...] leur “faiblesse physique” et leur redoutable pouvoir de séduction⁷⁰ » exigent qu’elles soient traitées de façon particulière. En ce qui concerne le rôle qui leur est conféré par Bernard Assiniwi, nous pourrions sans aucun doute avancer qu’il témoigne d’un exemple des accointances idéologiques et thématiques entre, d’une part, la volonté dénonciatrice du postulat d’infériorité du colonisé, dimension intrinsèque à son roman postcolonial et, d’autre part, la récupération d’un discours féministe d’émancipation envers et contre les diktats de l’organisation patriarcale de la société. Ces correspondances idéologiques sont l’illustration même du refus d’une condition subalterne partagée, car « [d]e toute évidence, les colonisés, de même que les femmes, sont positionnés au bas de la structure

⁶⁹ Rappelons-nous les mots d’Anin : « Toutes les femmes sont égales et tous les hommes leur sont supérieurs, car ils pourvoient aux besoins quotidiens en nourriture et en armement » (SB, p. 127-128).

⁷⁰ Micheline Hugues, *op. cit.*, p. 56.

hiérarchique de pouvoir [...]⁷¹ ». C'est cette dernière structure qu'Assiniwi examinera, en proposant les premiers linéaments d'une critique de la fonction hiérarchisante de l'idéologie genrée.

Nous assisterons à la trajectoire de réappropriation, de la part des femmes béothukes, de leur statut de « [...] sujets à part entière, pleinement reconnues pour ce qu'[elle]s sont, et non pour ce que l'on voudrait qu'[elle]s soient⁷² ». La condition marginale des femmes rend compte de l'insoluble contradiction soulevée précédemment, opposant bonheur collectif et bonheur individuel, comme l'exprime Gudruide : « Je me rends compte que notre condition ne va pas changer. La nation passe avant tout et nous serons encore et encore délaissées au profit de l'expansion de notre peuple » (*SB*, p. 187). De cette insatisfaction naîtra une volonté de s'immiscer dans les affaires publiques, dont les manifestations embryonnaires se traduisent par un pouvoir décisionnel sur certains aspects de la tradition :

Le cercle des femmes délaissées s'agrandissait chaque jour. [...] [L]es femmes discutaient ferme des coutumes et de la tradition. Lorsqu'elles n'étaient pas d'accord sur un point, elles consultaient l'aïeul. Et lorsque le détenteur de la tradition ne savait pas, parce qu'il ne s'était jamais penché sur la question, les femmes décidaient entre elles de la marche à suivre. Puis elles allaient rencontrer l'aïeul pour lui dire que telle ou telle habitude faisait désormais partie intégrante de la tradition, puisque les femmes en avaient décidé ainsi (*SB*, p. 193).

Par son regroupement, le cercle des femmes délaissées prend un poids considérable et permet, par le pouvoir de la majorité, une révision de la norme traditionnelle. L'extrait

⁷¹ Cynthia Lévesque, *Roman postcolonial et quête identitaire du sujet féminin : l'exemple de Madeleine Monette et de Madeleine Ouellette-Michalska*, M. A. (études littéraires), Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 2006, p. 19.

⁷² *Ibid.*, p. 21.

questionne également et surtout la valeur de la tradition chez les Béothuks. Alors que Marie-Hélène Jeannotte concluait son mémoire en affirmant, à l'emporte-pièce, que *La saga des Béothuks* perpétuait l'idéalisation de la tradition comme « forme de légitimation de la culture amérindienne⁷³ », le passage précédent permet certainement de questionner une telle affirmation. Dans la mesure où Assiniwi nous donne à voir l'invention de la tradition, n'en discrédite-t-il pas, du même coup, sa valeur de norme fixe et inaltérable et son rôle d'arrière-garde des valeurs amérindiennes ? Si la question peut sembler oiseuse, force est d'admettre que le cas des femmes autorise, nous le verrons, sinon de contredire, du moins de nuancer l'affirmation de Jeannotte.

La communauté des femmes de Baétha permettra à Bernard Assiniwi d'interroger les fondements du système patriarcal qui jusque-là primait. Nous avons notamment relevé, dans le passage concernant le deuxième « sas », que l'homme bénéficiait d'une certaine supériorité naturelle sur la femme. Celle-ci sera toutefois remise en question, dès lors qu'Anin reviendra de son expédition de prospection des côtes, car à son retour de l'exploration des terres, il aura à répondre aux requêtes des femmes :

Ce soir-là, une conversation très sérieuse eut lieu dans le mamatik du chef de la nation béothuke. Les femmes exprimèrent leurs griefs et expliquèrent à Anin qu'elles voulaient avoir leur voix au conseil de la nation. Elles expliquèrent aussi que si la tradition décrit les devoirs des femmes envers leurs époux, elle oublie de parler du devoir des époux envers leurs femmes. Elles discutèrent aussi de l'entente qui doit régner entre les épouses et de l'absence de directives par rapport à la façon dont elle doit régner, soulevant la question de la tendresse qui s'établit entre des femmes délaissées et de ce qui était finalement arrivé entre elles (SB, p. 200).

⁷³ Marie-Hélène Jeannotte, *Figures du Blanc chez Bernard Assiniwi et Michel Noël*, op. cit., p. 151.

Non seulement les femmes veulent-elles une voix au conseil de la nation, ce qui est déjà un pas vers la citoyenneté et vers un droit de regard sur les affaires de la nation, mais aussi soulèvent-elles « la question de la tendresse qui s'établit » et confessent-elles leurs ébats saphiques. Pour étranges qu'elles puissent paraître au sein du roman, les activités sexuelles lesbiennes qui se déroulent dans le mamatik du clan de l'ours ont toutefois une fonction cruciale : selon Christine Fauré, ce type de relations révèle « [...] la puissance de la femme et son autonomie dans le plaisir, indépendant en la circonstance de l'homme et de ses attributs⁷⁴ ». La mise en récit régulière et l'insistance sur les relations sexuelles entre femmes peuvent pertinemment se concevoir comme un moyen détourné de faire violence au système patriarcal et de récuser la prédominance de l'homme au sein du ménage.

Quant à la réhabilitation de la femme au sein de la société, elle passera par une participation au conseil de la nation. Alors que la gent féminine est condamnée à demeurer seule à Baétha pendant l'absence des hommes, elle revendique ce droit à l'aïeul :

[...] Le vieil homme, véritable mémoire vivante des us et coutumes des anciens Addaboutiks devenus Béothuks, devait apprendre de ces femmes. Il en était assez fier, car de mémoire d'aïeul, jamais les femmes ne s'étaient intéressées aux affaires de la nation. [...] Si les femmes étaient appelées à tenir un rôle aussi important dans l'essor de la nation, elles devaient forcément avoir un mot à dire sur son destin (SB, p. 193).

⁷⁴ Christine Fauré, « Fourierisme, féminisme et utopie architecturale », dans Fernando Aguirre et Octavio Alberola (dir.), *L'imaginaire subversif. Interrogations sur l'utopie*, Genève, Éditions Noir, 1982, p. 169.

Bien que l'aïeul ait donné son cautionnement à ces visées participatives, le projet devra tout de même être soumis aux autres membres de la nation. Ainsi, lors de l'assemblée portant sur la colonisation des côtes et de l'intérieur de l'île, Anin pose la question suivante : « Combien parmi vous sont prêts à fonder des villages sur la côte du levant ? » (*SB*, p. 203). Aucune femme ne daigne lever la main et Woasut prend plutôt la parole : « Les femmes de la nation béotheuke constituent plus des deux tiers de la population, si on inclut les enfants femelles. Pourtant, jusqu'à ce jour, elles n'ont jamais eu quoi que ce soit à dire dans les décisions affectant leur vie et celle de leurs enfants. Elles exigent d'être représentées au conseil de la nation » (*SB*, p. 204). Puis, tous les représentants acquiescent à la demande sauf un, et non le moindre, Anin :

Je n'ai pas le choix. Je serais le seul à m'y opposer. Je crains simplement que les femmes soient trop émoticées pour prendre des décisions objectives. Pourtant, si vous acceptez la condition fixée par l'aïeul [prendre des décisions au nom de la nation entière], je crois que vous méritez une chance de prouver votre sens pratique. Vous désignerez une représentante et elle viendra participer au conseil demain matin. J'ai parlé (*SB*, p. 203).

La question reste ouverte à savoir si Assiniwi, en invoquant pour argument un cliché aussi éculé que l'émotivité féminine, tend à le tourner en dérision. Toujours est-il qu'Anin, malgré son désaccord, devra se rallier à la voix majoritaire, ce qui permettra à Gudruide de devenir la porte-parole de la gent féminine. Heureux sort que le sien, pour une femme, d'origine viking de surcroît, que de pouvoir siéger au conseil de la nation. Voilà un portrait plutôt moderne dans un roman qui eût dû valoriser la tradition.

En fait, « les us et coutumes changent » (*SB*, p. 210) à Baétha et, inévitablement, la tradition fait l'objet d'une redéfinition perpétuelle, comme en fait foi cette réflexion

du jeune guerrier Camtac, que nous retrouvons plus loin dans le roman : « La tradition disait pourtant que... Mais à quoi bon penser à la tradition... L'action d'aujourd'hui n'est-elle par la tradition de demain ? Peut-être les choses ne seraient-elles jamais les mêmes ? À quoi servent les expériences vécues ? À créer les actions de demain pour que s'installe la tradition » (SB, p. 242). Le sens premier de « tradition » est alors évacué, partiellement du moins, au profit d'un principe dynamique qui n'a dorénavant plus à voir avec ce rôle d'ancrage des valeurs, normes, us ou coutumes; de tradition, ne reste alors plus que le terme. Par le fait même, l'utopie que propose Bernard Assiniwi s'inscrit en faux contre le jugement de Raymond Ruyer selon lequel l'utopie est la réalisation d'un état de fait achevé et éminemment fixiste. Nous poursuivrons maintenant notre investigation de la communauté béothuke en nous penchant sur les destinées utopiques singulières de Gudruide, Gwenid, Robb et Della, afin d'observer les modalités de leur intégration au sein de la nation des « vrais hommes », lesquelles répondent à la troisième étape du processus de transculturation.

3.3.5. Les étrangers en utopie : américanité et transculturation III

La troisième et dernière étape du processus de transculturation est celle de la formation d'un autre Même, tiers groupe contenant les éléments culturels refaçonnés du Même et de l'Autre originels. Par l'analyse de la hiérogamie de l'individu au groupe, décrite au chapitre précédent, nous avions notamment convenu que le clan de l'ours se présentait comme un autre Même, synthèse des altérités et des identités. Toutefois, avec l'arrivée du clan à Baétha, ce Même se retrouve dans la position de l'Autre face à la communauté addaboutik, ne faisant partie ni du clan de la loutre, ni de celui du phoque. Un accueil permettra la socialisation de cet Autre, ce qui aura pour conséquence la

création de la nation béothuke, soit, encore une fois, un autre Même subsumant les différentes appartenances totémiques.

S'instaure alors une mise en valeur d'un devenir à la fois commun, par la création d'un méta-système fédérateur, celui de la nation, et différencié, par l'appartenance clanique et la liberté individuelle de chacun. Le devenir commun de la nation doit donc à la fois laisser libre cours aux différences qui caractérisent les membres tout en en tenant compte. Le résultat ultime de cette étape du processus transculturel est l'aménagement d'un espace de coexistence intégrant les différentes altérités sans viser l'uniformisation. De quelle façon cet espace transculturel est-il aménagé chez les Béothuks et comment les étrangers du clan de Gashu-Uwith vivent-ils leur devenir commun autant que différencié ?

Le rôle que prendra Gudruide comme représentante des femmes au sein du conseil de la nation est à ce titre révélateur d'un idéal d'intégration, illustrant probablement de la façon la plus aboutie le point culminant du parcours transculturel. Sa nomination est fortement symbolique, témoignant d'un

[...] processus de négociation de la citoyenneté, [qui] est fondé sur l'*horizontalité* de la relation des altérités qui, par le fait même, deviennent constitutives d'une identité en devenir. [...] La visée du processus de négociation est le *rassemblement des communautés minoritaires* et majoritaires en vue de leur intégration réciproque dans la perspective *républicaine* d'un dialogue à mener entre chacune et d'un débat à susciter autour des divers enjeux du vivre ensemble⁷⁵.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 80-81. L'auteur souligne.

Citoyenne Gudruide, en cela, ne fait pas exception car, comme elle, « Gwenid [...] revendiquait haut et fort ce droit [voix des femmes au conseil] nouveau dont voulaient se doter les femelles de la nation » (SB, p. 193-194). Les revendications féministes mises en récit par Bernard Assiniwi serviront de plate-forme pour mettre en valeur la participation des femmes Vikings à la Cité, ainsi que pour démontrer l'aménagement de leur intégration à la nation béothuke.

Le parcours de Robb épousera une autre tangente. Celui-ci, lorsqu'il revient de son expédition vers la côte du levant, « [...] entra au mamatik du clan de l'ours et chuchota quelques mots à l'oreille de Gwenid. Anin l'interpella. "Il est temps pour toi de te trouver une compagne dans un autre clan Robb" » (SB, p. 206). Ce qui peut passer ici pour une exclusion est en réalité une obéissance à la logique exogamique qui structure la vie sociale de la communauté de Baétha, et qui déjà était pressentie par la double appartenance d'Anin, « [...] fils du pays dont le père et la mère appartenaient à deux clans différents » (SB, p. 164). L'exogamie, soit « [...] l'obligation de s'unir à un individu d'un autre groupe [...]»⁷⁶, occupe une fonction cruciale pour les sociétés totémiques, puisqu'elle instaure, comme le potlatch, un courant de réciprocité « [...] qui colore toutes les activités et impose la soudure des diverses parties du corps social⁷⁷ ». Comme le remarque à ce propos Marcel Mauss, « [...] ce symbole de la vie sociale – la permanence d'influence des choses échangées – ne fait que traduire assez directement la

⁷⁶ Serge Moscovici, « Le principe du partage : don et réciprocité », *La société contre la nature*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 231.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 232.

manière dont les sous-groupes de ces sociétés segmentées, de type archaïque, sont constamment imbriqués les uns dans les autres [...]».⁷⁸

Dans cette perspective, le départ de Robb pour un groupe appendiculaire doit être perçu comme un geste de partage qui a pour but, en premier lieu, d'assurer la cohésion inter-clanique au sein de la nation, mais aussi de diffuser les savoirs et connaissances dont il est dépositaire. L'Écossais quittera donc le clan de l'ours au profit de celui de la loutre, gouverné par Wooch, le corbeau. Sa présence au sein de ce nouveau clan favorisera les transferts culturels, ce dont témoigne cet extrait : « Lorsqu'un bateau jetait l'ancre dans une baie pour venir s'approvisionner en eau potable, les membres de la nation réclamaient des compensations en échange de la permission de débarquer. [...] Les Béothuks réclamaient hameçons, haches, couteaux ou simples pièces de fer que les artisans, sous la gouverne de Drona, le poilu, transformaient en outils » (SB, p. 208). Le sort de Robb laisse entrevoir une sorte d'émulation sociale car, à l'aide de ses connaissances techniques, Drona sera amené à « gouverner » ou à diriger le groupe d'artisans.

La description de cette « République Métis⁷⁹ » utopique s'achèvera par le portrait de la miscégenation que produira l'intégration des étrangers à Baétha. Alors que Robb prend pour épouses deux sœurs issues du clan de la loutre, avec lesquelles il fonde une famille (SB, p. 207),

⁷⁸ Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, cité dans Serge Moscovici, *op. cit.*, p. 238.

⁷⁹ Expression tirée du titre de l'ouvrage de Fulvio Caccia, *La République Métis*, Montréal, Balzac-Le griot, 1997, 156 p.

Anin s'installa au grand lac de l'Ocre rouge avec ses quatre femmes. [...] [S]es femmes lui donnèrent une nombreuse progéniture. [...] La jeune Écossaise, malgré sa préférence pour son propre sexe, mit au monde quatre enfants, trois mâles et une femelle. Woasut eut quatre autres enfants après Bu-Bosha-Yesh. Gudruide donna naissance à six enfants en tout, dont quatre mâles. Quant à Gwenid, le feu qui brûlait à l'intérieur de son corps fit que onze Béothuks naquirent de son sein (SB, p. 207-209).

Si la transculturation et le métissage biologique ne s'équivalent point, dans ce cas-ci, ils se rejoignent toutefois en ce que les deux mettent en valeur l'importance de l'Autre et presupposent également une disposition à l'ouverture envers lui. Ainsi, les Addaboutiks et les membres du clan de l'ours fondèrent la « [p]uissante mais paisible » (SB, p. 209) nation béothuke, où « [l]a paix et le bonheur de vivre pleinement règnent » (SB, p. 210) et pour laquelle les étrangers sont les acteurs privilégiés de sa mise sur pied. Les Béothuks, les « vrais hommes », sont donc une nation métissée qui fait de la transculturation un des axes principaux à l'élaboration d'un bien-être collectif et où le bonheur de vivre pleinement est directement tributaire des liens transculturels qui y sont développés.

Conclusion : genèse de l'utopie américaine

Nous nous étions donné pour mandat dans ce deuxième itinéraire de donner à voir la structure utopique de *La saga des Béothuks* et ce, tant par l'analyse de ses spécificités formelles, que par la mise en lumière de ses caractéristiques thématiques. D'abord, nous avons vu que la thématique du voyage, forme privilégiée par les utopistes, permet de ménager l'intrication de « sas », selon un parcours narratif initiatique, qui seront autant de leçons prodiguées par Anin aux étrangers à propos des normes éthiques ayant cours à Baétha. Tout se passe en fait comme si l'état de nature dans lequel se trouvait Anin

contenait, en puissance, les fondements anthropologiques de l'utopien tels que la liberté, l'égalité, la fraternité et, comme corollaire, l'absence de propriété.

L'arrivée du clan de l'ours à Baétha nous a permis de nous pencher sur le symbolisme insulaire de la localisation du village et de révéler l'influence de lieux communs, dans ce qu'il est convenu d'appeler la représentation du lieu idéal ou de l'habitat rêvé. Ce faisant, nous avons également insisté sur le fait que la chorographie du village était en fait une image-idée, puisqu'elle témoignait de la structuration bipartite de la communauté, selon le principe archaïque de scissiparité, et pouvait également être mise en lien avec la hiérogamie cosmogonique addaboutik. Nous avons par la suite fait état des *topoï* relatifs aux modalités d'accueil des étrangers au sein de la communauté, lesquels renvoyaient à un certain symbolisme de la renaissance.

De plus, les étrangers ne seront pas les seuls à renaître, puisque, nous l'avons vu, l'organisation de la société addaboutik subira un renouvellement au contact de ce nouveau clan de l'ours et sera engagée dans l'établissement d'un ordre politique républicain, dont Anin deviendra le chef, ainsi que dans la fondation de la nation des Béothuks, soit celle des « vrais hommes ». Dès lors, une politique de protection des côtes de l'île sera mise de l'avant, afin de préserver l'eudémonisme collectif. Cette politique aura, entre autres conséquences, celle de bouleverser les rôles traditionnels par la mise à contribution de tous au travail, ce dernier étant le régulateur social par excellence de l'utopie.

À fonctions sociales d'égale importance, statut également important. Les femmes de Baétha feront de ce crédo le socle de leurs revendications politiques. Par sa critique du modèle patriarcal, Assiniwi ménage les principes d'un ordre nouveau et intégrateur des différences de sexe, mais également de culture. En témoigne notamment l'élection de Gudruide, à la fois femme et étrangère, au conseil de la nation. L'exemple de Gudruide marque l'aboutissement idéal du parcours transculturel, par sa participation citoyenne à la république métisse. Elle ne fait toutefois pas exception, puisque tous les étrangers s'intégreront à la nation béothuke selon des trajets qui leur sont propres.

Eu égard à ce qui précède, nous pourrions avancer que Bernard Assiniwi nous convie à la genèse de l'utopie américaine, par le mythe de sa création. Tout comme il nous offrait à voir le récit mythique des origines du clan de l'ours, il nous montre comment, avec l'arrivée des étrangers et leur socialisation, ainsi qu'avec le retour d'Anin, s'est édifiée l'utopie transculturelle américaine et le tiers groupe qui en résulte, celui de la nation des « vrais hommes »⁸⁰. L'utopie se donne donc à voir comme un surgeon ou une excroissance du mythe, qui prend pour principe génératrice de bien-être absolu l'intégration de l'Autre. Ce principe s'érigera en paradigme pour la nation béothuke, tant et si bien que, 500 ans après la création de l'utopie, la mémoire vivante de la nation rappelle l'importance du « [...] mélange de sang qui fait la force physique des Béothuks [et] pourquoi il faut accepter les gens qui veulent vivre avec les Béothuks en les assimilant à la nation, tout en apprenant d'eux » (*SB*, p. 214).

⁸⁰ Selon Laurier Turgeon, « [d]e manière générale, si le tiers groupe parvient à s'imposer, on assiste à une édification du métis » (Laurier Turgeon, « De l'acculturation aux transferts culturels », *op. cit.*, p. 16-17).

Il est toutefois une contradiction essentielle sur laquelle l'utopie américaine que présente Bernard Assiniwi achoppe et « [...] qui résulte, de façon peut-être involontaire, des contradictions internes du texte et des modalités de mise en forme littéraire qui y sont adoptées⁸¹ » : d'une part, l'utopie transculturelle tient pour essentielle l'ouverture à l'étranger; de l'autre, elle doit fondamentalement se fermer pour préserver son état de perfection. Le principe de fermeture prête donc le flanc à la critique, même s'il répond en fait aux contingences de l'histoire de la rencontre entre Béothuks et Européens. Cependant, cette rencontre, illustration particulièrement criante de ce que Simon Harel nomme l'« Amérique ossuaire⁸² », n'est pas sans aller selon la logique de l'utopie, pour laquelle « [...] les motifs liés à la séquence de sortie suggèrent, à l'intérieur même du texte utopique, la mise en cause de l'aspiration qui lui a donné naissance⁸³ ». Si l'Autre est une condition *sine qua non* à l'érection de l'utopie américaine, il sera aussi celui par qui son désenchantement s'effectue de façon inexorable et sans appel.

⁸¹ Jean-Michel Racault, *L'utopie narrative en France et en Angleterre de l'âge classique aux Lumières (1675-1761) : étude de forme et de signification*, op. cit., p. 441.

⁸² Simon Harel, *Braconnages identitaires : un Québec palimpseste*, Montréal, VLB, 2006, p. 57.

⁸³ Jean-Michel Racault, *Nulle part et ses environs : voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, op. cit., p. 171.

CONCLUSION

« *Si loin et si longtemps que tu ailles, c'est au point de départ que tu arriveras de nouveau*¹ »

Retour sur un voyage

Nous voici maintenant arrivés au terme de notre voyage en pays des « vrais hommes », ce qui appelle quelques récapitulations concernant le trajet que nous avons parcouru. Dans une introduction qui donnait le ton à nos développements, nous avons postulé, suivant Edward Saïd – ainsi que plusieurs autres –, que la culture était le fait de représentations culturelles qui, en investissant un patchwork hétéroclite de discours, bricoiaient des solidarités diverses. En dépit des considérations empiriques – le territoire, le groupe linguistique, l’ethnie, etc. – pouvant tenir le rôle de marqueurs identitaires, la nation moderne s’édifie également par des liens imaginaires : tel était le point nodal servant d’amorce à notre réflexion sur le roman *La saga des Béothuks* de Bernard Assiniwi.

Dans un premier chapitre, nous avons tenté d’établir une discussion théorique au sujet du caractère construit des solidarités culturelles. Ce faisant, nous avons pu

¹ Sohrawardi, *L’Archange empourpré*, cité par Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *op. cit.*, p. 274. Leurs italiques.

bénéficier de l'apport des théories postcoloniales, plus particulièrement des réflexions du critique indien Homi Bhabha sur le sujet. Le concept de nation clivée nous a en outre permis d'établir des correspondances effectives avec celui d'américanité, pris ici au sens d'appartenance continentale. Identité en constante redéfinition, l'américanité se présente par les processus de transculturation ou de métissage instaurés par la rencontre entre l'Amérindien et des habitants issus de l'Autre Monde. La mise en récit de ces processus aurait, entre autres fonctions, celle de déjouer les impasses identitaires butant sur une vision essentialiste de la nation, à condition que cette révision s'effectue selon un contre-récit des Amériques, qu'il appartient à l'écrivain postcolonial, voire amérindien, de réécrire.

La temporalité narrative jouera également un rôle d'envergure dans cette quête de réenchantement des Amériques. Admise l'importance du roman historique pour les auteurs postcoloniaux, l'ancrage d'une identité américaine transnationale devra donc s'effectuer dans la duplicité du temps d'écriture que privilégie Homi Bhabha : un passé projectif, transformant ce qui a pu être en ce qui devrait être. Ce clivage temporel offrira une place privilégiée au mythe et à l'utopie, subterfuges de l'imaginaire dont la valeur rétro-prospective permettra simultanément d'interroger le passé et de suggérer l'avenir par l'entremise d'une nation clivée américaine. Dès lors, deux hypothèses heuristiques ont été adoptées qui ont servi de balises à notre mémoire : par leur caractère performatif, le mythe et l'utopie américains, en tant que modalités discursives à la fois spécifiques et complémentaires, concourraient à la dissémination dans le passé d'origines métissées de la nation Béothuke, et ce, à l'usage du présent. Parce qu'il existe « [...] une relation analogue entre le travail de l'imagination et l'apparition d'un univers [...] »

postnational² », cette pratique aurait pour but de transcender les primordialismes ethniques en donnant à voir un nouveau modèle du vivre-ensemble.

Le second chapitre a été consacré à l'analyse du mythe américain dans *La saga des Béothuks*. Nous l'avons abordé en ce qu'il correspondait au modèle initiatique inscrit dans le tour du monde d'Anin l'Addaboutik. Quatre épreuves de type héroïque ont ainsi été retenues : la rencontre de Gashu-Uwith l'ours, première manifestation du sacré au sein du roman, le duel opposant le néophyte au géant Viking, le combat contre la cohorte ashwane, ainsi que la rencontre avec la femme, Woasut, deuxième occurrence du sacré dans le parcours de l'initié. À chaque fois, nous nous sommes efforcés de mettre en lumière l'organisation de schèmes, archétypes et symboles, dont la lecture venait fournir un éclairage supplémentaire à la signification de ces épreuves.

Une importance a également été accordée à la rencontre de l'altérité dans cette traversée. Les étrangers – Gudruide, Gwenid, Della et Robb – permettront, à l'instar des épreuves héroïques, le passage de la condition profane d'Anin, à celle, sacrée, d'adulte culturalisé. Cette transmutation du régime ontologique, due au processus transculturel, est instituée par les femmes Vikings et les esclaves écossais. Vu la logique réciprocaire qu'elle implique, la transculturation aura pour effet de faire renaître ces étrangers, symboliquement du moins, par l'épreuve de la tempête régénératrice, laquelle renaissance sera fortement connotée à un âge d'or primordial. Conséquemment, par la hiérogamie de l'individu au nouveau clan de l'ours ainsi formé, tous participeront

² Arjun Appadurai, *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2005, p. 58-59.

dorénavant d'une identité américaine qui, au retour du clan à Baétha, sera socialisée et permettra l'américanité de l'utopie présentée.

Analyser les correspondances thématiques et formelles entre *La saga des Béothuks* et le modèle utopique, selon une approche utopiecritique, faisait l'objet d'un troisième chapitre. Selon cette optique, la valeur initiatique du voyage perdure mais s'inscrit, cette fois, dans la volonté, de la part d'Anin, de transmettre les normes éthiques régissant la vie à Baétha. Traduisant davantage qu'un échange interculturel, les sas mis en récit nous ont informés de l'universalité des fondements anthropologiques de l'homme utopique : avant l'entrée au village de Baétha, les étrangers devront, par leur mode de vie, rencontrer la norme libertaire, égalitaire et fraternelle de conduite. Par l'arrivée du clan de l'ours à Baétha, nous avons pu aborder la signification de l'isolement du village, ainsi que celle de la symétrie de l'agencement romanesque des éléments physiques. Après avoir fait état des *topoï* en lien avec l'accueil des étrangers, nous nous sommes attachés à l'analyse de la séquence proprement utopique.

C'est notamment par l'analyse de cette séquence que nous avons pu faire ressortir le cœur de la contre-proposition d'organisation socio-politique avancée par Assiniwi. Avec la socialisation du clan de l'ours, la communauté des Addaboutiks sera soumise à des bouleversements dont, au premier chef, la refonte dans une même nation, celle des Béothuks, des clans de la loutre, du phoque et de Gashu-Uwith. Brisant la structure traditionnelle binaire de la communauté, la naissance de ce méta-système fédérateur verra également la formation d'un ordre de gestion politique républicain à la tête duquel Anin sera promu dirigeant. Afin de protéger l'eudémonisme collectif de cette

nation des « vrais hommes », Anin mettra en œuvre un système de défense des côtes et une politique nataliste qui auront pour effet de réviser l’importance de la femme au sein du ménage et de la communauté, leur permettant une certaine ascendance sociale et la participation à la sphère politique. Le parcours d’intégration des étrangers a également été scruté, celui de Gudruide témoignant de la forme la plus aboutie du processus transculturel, par sa nomination comme représentante des femmes au conseil de la nation béothuke, nation qui, par la valorisation des échanges interculturels et l’intégration systémique des étrangers, pourra être considérée comme américaine.

En somme, la volonté profonde qui motivait cette approche combinatoire était, pour reprendre les termes de Roger Bastide, de « [...] chercher le caché derrière l’apparent, le positif derrière le négatif. Au fond, la volonté d’acceptation des changements sociaux, du progrès, le “désir du mariage”, derrière les gestes de destruction et de haine³ ». Car si, comme le note Claude Lévi-Strauss, « [...] un grand nombre de populations dites primitives, se désignent d’un nom qui signifie les “hommes” [...] les “bons”, les “excellents” [...] impliquant ainsi que les autres tribus [...] ne participent pas des vertus [...] humaines, mais sont tout au plus composées de “mauvais”, de “méchants”, de “singes de terre” ou d’“œufs de pou”⁴ », les « vrais hommes » que propose Bernard Assiniwi et qui, en cela, ont valeur de paradigme, fondent leurs principes existentiels sur des idéaux de liberté, de fraternité, d’égalité et s’ouvrent à l’Autre en consentant à l’échange et au partage interculturels. L’auteur rejoint du coup les propos de Gilles Thérien, selon qui « [...] l’étranger, c’est le lieu de

³ Roger Bastide, *op. cit.*, p. 246.

⁴ Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Éditions Gonthier, 1961, p. 21.

l'échange des altérités, c'est la nécessaire création d'un potlatch social, culturel, où la richesse de chacun est enrichie de l'étrangeté des autres. C'est le lieu utopique et idéal de la citoyenneté⁵ ». Toutefois, à défaut d'oblitérer complètement la violence tragique de la rencontre entre Béothuks et « envahisseurs », nous nous permettrons d'aborder sommairement le changement qui s'insinuera dans la dynamique de leurs rapports, changement qui n'est pas sans pouvoir se laisser appréhender, encore une fois, par l'esprit du potlatch.

« Ils avaient perdu leur paradis, leur jardin⁶ » : potlatch, violence et sortie d'utopie

Selon Denys Delâge, ce serait « [...] moins le commerce des fourrures que [l']échange inégal qui structure toute l'histoire de la transformation-désintégration des sociétés amérindiennes⁷ ». Cette « problématique de l'échange inégal⁸ » pourrait certes offrir un cadre d'interprétation afin de tenter une lecture des deuxième et troisième parties du roman de Bernard Assiniwi. Intitulée « Les envahisseurs », la seconde partie de *La saga des Béothuks* convie le lecteur, près de cinq cents ans après la formation de la nation des « vrais hommes » par Anin, à l'arrivée massive d'étrangers sur l'île de Terre-Neuve. L'action débute significativement la journée même de la fête de l'ancêtre Anin et présente une cérémonie d'échange entre les Béothuks et les hommes engagés auprès du capitaine John Cabot. La cérémonie tourne rapidement au drame, lorsque ce dernier s'éclipse et décide de lever les amarres, ayant pris à bord de son embarcation

⁵ Gilles Thérien, « Le tiers exclu », *L'étranger dans tous ses états. Enjeux culturels et littéraires*, Simon Harel (dir.), Montréal, XYZ, 1992, p. 175.

⁶ SB, p. 331.

⁷ Denys Delâge, « Problématique de l'échange inégal », *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est, 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1985, p. 133.

⁸ Intitulé du chapitre de Denys Delâge, « Problématique de l'échange inégal », *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est, 1600-1664*, op. cit., p. 89-172.

trois Béothuks, dont le chef du clan d'Appawet. Cette première scène aura pour conséquence d'entraîner un durcissement de l'attitude des Autochtones envers les nouveaux arrivants : « Désormais, ces Bouguishameshs ne seraient plus jamais les bienvenus sur l'île des hommes rouges. [...] Les Béothuks étaient devenus les ennemis des étrangers » (SB, p. 222-223). Du coup, le ressentiment éprouvé par les « vrais hommes » ne s'applique plus seulement envers les hommes de Cabot, mais bien plutôt face à tous ceux susceptibles de venir troubler la paix.

La logique de l'échange, qui servait jusqu'alors à établir des liens d'amitié, glissera précipitamment en bellicosité, dont la réciprocité de la violence vengeresse s'inscrit comme le contrepoint négatif du potlatch. Comme l'explique Gilles Lipovetski, « [p]our autant que la violence primitive va de pair avec la vengeance, les liens qui l'unissent à la logique réciprocaire sont immédiats. [...] [D]e même que tout bien doit être rendu, de même la mort doit être payée de retour, le sang exige, à l'instar des dons, une contrepartie⁹ ». Ainsi n'est-ce pas surprenant si cette deuxième partie se voit marquée du sceau de la vengeance, où chaque effusion de sang en appelle une autre. Cette spirale répressive aura toutefois ses limites, soit celles que lui impose la diminution des forces mises en opposition; alors que les colons affluent de plus en plus nombreux, les Béothuks, après avoir essuyé de nombreuses pertes de vie, se retrouveront

⁹ Gilles Lipovetski, « Violences sauvages, violences modernes », *L'ère du vide : essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 2005, p. 259. Claude Lévi-Strauss abonde dans le même sens : « Il y a un lien, une continuité, entre les relations hostiles et la fourniture de relations réciproques : les échanges sont des guerres pacifiquement résolues, les guerres sont l'issue de transactions malheureuses » (Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1968, p. 78). Voir également le petit ouvrage de synthèse de l'anthropologue Pierre Clastres, *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2010, 93 p. Clastres y inverse notamment les prémisses du postulat de Lévi-Strauss : selon lui, « [I]l y a guerre n'est pas un raté accidentel de l'échange, c'est l'échange qui est un effet tactique de la guerre » (*Ibid.*, p. 75).

inévitablement en situation minoritaire, ce qui débouchera sur un échange inégalitaire de la violence ou, pour faire écho au titre de la troisième partie du roman d'Assiniwi, sur la mise en branle du processus génocidaire¹⁰.

Comme l'explique Jacques Sémerlin dans son maître ouvrage *Purifier et détruire*, le processus génocidaire implique la « [...] destruction d'un seul côté (*one-sided destruction*), visant des individus et des groupes qui ne sont pas en mesure de se défendre. Mais cela ne préjuge en rien de la position antérieure ou future des victimes, qui ont pu être ou pourront devenir à leur tour des bourreaux¹¹ ». S'ils ont précédemment pu jouer alternativement le rôle de bourreau et celui de victime, les Béothuks seront dorénavant soumis, dans la dernière partie du roman, à la dissymétrie des rapports de force. Toujours selon Sémerlin, « [...] il ne faut pas oublier l'essentiel, ce sans quoi un tel processus [génocidaire] ne pourrait se développer : le besoin de sécurité. Imaginaire ou réel, authentique ou manipulé, il donne matière à la montée en puissance du processus de violence¹² ».

Or la menace que constituent les Béothuks envers les colons est bien réelle : « Nos hommes n'étaient pas irréprochables. Ils attaquaient souvent les colons, les pêcheurs et les coureurs de fourrures » (SB, p. 401). Ces aspects sont essentiels dans les deuxième et troisième parties du roman d'Assiniwi, à savoir le rôle de la peur dans le déclenchement des hostilités et le besoin de sécurité qui les motive. La peur attise la

¹⁰ Le titre de cette troisième partie est « Le génocide ».

¹¹ Jacques Sémerlin, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et des génocides*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 388.

¹² *Ibid.*, p. 63.

haine, et de nombreux passages en font foi dans le roman. Témoin cette réflexion de Desmaduit : « 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 » (*SB*, p. 426), ou encore celle-ci, de Tom June : « Les colons sont si puissants, dit-il. Ils sont aussi très ignorants. Ils croient vraiment que nous sommes des monstres et que nous n'attendons que le moment propice pour tous les tuer » (*SB*, p. 363).

Ces extraits montrent bien le rôle de catalyseur qu'exerce la peur sur la violence, mais abordent aussi l'influence de l'ignorance sur le ressentiment. Serait-ce que la connaissance parviendrait à prévenir les débordements belliqueux ? Sémerlin l'avance : « Il est normal que l'on cherche à connaître les causes de ce qui inspire la peur. On croit que la connaissance de ces causes donnera les moyens de la maîtriser, sinon de l'éliminer¹³ ». À défaut d'éliminer la peur, on en élimine la cause, ce qui très exactement se produira pour les Béothuks qui, par la force des choses, seront contraints de quitter l'utopie. S'il demeure une chose à retenir du roman de Bernard Assiniwi, elle est sans aucun doute la suivante : la connaissance est le fondement même du respect; respect de l'environnement, respect de l'Autre. Est-il besoin à ce propos de rappeler les motivations de l'ancêtre Anin quant à son tour du monde : « Ainsi, l'initiation qu'[Anin] vit actuellement consiste à apprendre de nouvelles choses pour ne pas en avoir peur. Anin peut les craindre, faire attention de ne pas commettre d'erreurs, mais il ne peut en avoir peur s'il s'instruit de ses expériences » (*SB*, p. 85) ?

¹³ *Ibid.*

La scansion répétitive de la même formule par les Béothuks nous parle de cette importance de la connaissance. Par exemple, Shanawditith, sentant la fin approcher : « Les Béothuks ne mourront jamais. Les Béothuks sont éternels. Il y aura toujours des Béothuks, car il y aura toujours des vrais hommes. Les Béothuks sont les *vrais hommes*. Les vrais hommes ont toujours besoin de savoir, d'apprendre, de connaître » (SB, p. 450). Un éclairage mythocritique peut être apporté à la signification de cette répétition : comme le soutient Mircea Eliade, « [p]arce qu'on répète leurs gestes créateurs, les Dieux, les Héros civilisateurs, les Ancêtres mythiques sont de nouveau présents et actifs sur la Terre¹⁴ ». Les Béothuks sont donc éternels, dans la mesure où, à chaque fois qu'un homme s'efforce de s'enquérir d'une réalité quelconque, les « vrais hommes » revivent, portés par le besoin de savoir et de connaître.

¹⁴ Mircea Eliade, *Initiation, rite, sociétés secrètes*, op. cit., p. 56.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvre étudiée

ASSINIWI, Bernard, *La saga des Béothuks*, Montréal, Leméac, 1996, 499 p.

Sur la littérature amérindienne et La saga des Béothuks

BARRIÈRE, Caroline, « Le génocide canadien », *Le Droit*, 9 novembre 1996, p. A34.

BOUDREAU, Diane, *Histoire de la littérature amérindienne du Québec : oralité et écriture*, Montréal, L'Hexagone, 1993, 201 p.

DESTREMPES, Hélène, « Soi-même comme un autre : histoire et fiction dans l'œuvre de Bernard Assiniwi », dans Robert Viau (dir.), *La création littéraire dans le contexte de l'exiguité : 9^e Colloque de l'APLAQA*, Québec, MNH, 2000, p. 195-216.

_____, « Plurilinguisme et stratégies identitaires dans la littérature autochtone d'expression française au Québec », dans Robert Dion, Hans-Jürgen Lüsebrink et János Riesz (dir.), *Écrire en langue étrangère : interférences de langues et de cultures dans le monde francophone*, Québec, Éditions Nota Bene, 2002, p. 395-409.

_____, « Pour une traversée des frontières coloniales : identité et transaméricanité dans les œuvres de Bernard Assiniwi et Yves Sioui Durand », dans Jean-François Côté et Emmanuelle Tremblay (dir.), *Le nouveau récit des frontières dans les Amériques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, p. 183-203.

_____, « L'autoreprésentation : un contre-discours de l'inachèvement dans la littérature autochtone au Québec », dans Janine Gallant, Hélène Destrempe et Jean Morency (dir.), *L'œuvre littéraire et ses inachèvements*, Québec, Groupéditions, 2007, p. 121-131.

_____, « Pont de mots, pont d'envol : la littérature autochtone comme phénomène d'ouverture et de relais interculturel au Québec », dans Marie-Lyne Piccione et Bernadette Rigal-Cellard (dir.), *Stratégies du mouvement et du franchissement : la rue et le pont au Canada*, Pessac, Presses universitaires de Bordeaux, 2008, p. 131-139.

GATTI, Maurizio, *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française*, Montréal, HMH, 2004, 271 p.

_____, *Être écrivain amérindien au Québec : indianité et création littéraire*, Montréal, HMH, 2006, 215 p.

_____, « La saga de Bernard Assiniwi, ou comment faire revivre les Béothuks », *Revue internationale d'études canadiennes*, vol. 41, n° 1, 2010, p. 279-296.

JEANNOTTE, Marie-Hélène, *Figures du Blanc chez Bernard Assiniwi et Michel Noël*, M. A. (études littéraires), Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 2009, 163 p.

_____, « L'identité composée : hybridité, métissage et manichéisme dans *La saga des Béothuks*, de Bernard Assiniwi, et *Ourse bleue*, de Virginia Pésemapéo Bordeleau », *Revue internationale d'études canadiennes*, vol. 41, n° 1, 2010, p. 297-312.

Sur la théorie postcoloniale

ANDERSON, Benedict, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 2002, 212 p.

APPADURAI, Arjun, *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2005, 334 p.

ARENKT, Hannah, *L'impérialisme. Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002, 307 p.

BARDOLPH, Jacqueline, *Études postcoloniales et littérature*, Paris, Éditions Champion, 2002, 66 p.

BAYART, Jean-François, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010, 132 p.

BHABHA, Homi K., *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, Paris, Payot, 2007, 414 p.

COUSSY, Denyse, « Les littératures postcoloniales anglophones », dans Marie-Claude Smouts (dir.), *La situation postcoloniale. Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de sciences Po, 2007, p. 69-79.

CUSSET, François, « Les chantiers de la déconstruction », *French theory : Foucault, Derrida, Deleuze & cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2003, p. 118-139.

DESROCHES, Vincent, « Présentation : en quoi la littérature québécoise est-elle postcoloniale ? », *Québec studies*, vol. 35, printemps/été 2003, p. 3-11.

FANON, Frantz, « Mésaventures de la conscience nationale », *Les damnés de la terre*, Paris, Gallimard, 1991, p. 187-249.

FUENTES, Carlos, « La mémoire du futur », dans Marie Moscovici et Jean-Michel Rey (dir.), *L'écrit du temps*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1996, p. 93-105.

GLISSANT, Édouard, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, 144 p.

_____, *Le discours antillais*, Paris, Gallimard, 1997, 803 p.

_____, *Traité du Tout-Monde. Poétique IV*, Paris, Gallimard, 1997, 253 p.

HOBBS, Sandra, « De l'opposition à l'ambivalence : la théorie postcoloniale et l'écriture de la résistance au Québec », *Québec studies*, vol. 35, printemps/été 2003, p. 99-111.

LÉVESQUE, Cynthia, *Roman postcolonial et quête identitaire du sujet féminin : l'exemple de Madeleine Monette et de Madeleine Ouellette-Michalska*, M. A. (études littéraires), Trois-Rivières, Université du Québec à Trois-Rivières, 2006, 108 p.

MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé* précédé du *Portrait du colonisateur*, Paris, Jean-Jacques Pauvert, 1966, 184 p.

_____, *L'homme dominé : essais*, Paris, Gallimard, 1968, 224 p.

MOURA, Jean-Marc, « Littératures coloniales, littératures postcoloniales et traitement narratif de l'espace : quelques problèmes et perspectives », dans Jean Bessière et Jean-Marc Moura (dir.), *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs : Afrique, Caraïbe, Canada : conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle*, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 173-190.

_____, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses universitaires de France, 2005, 174 p.

NKUNZIMANA, Obed, « Les stratégies postcoloniales et le débat francophone », *Présence francophone*, vol. 50, 1997, p. 7-23.

_____, « Le débat postcolonial et le Québec », *Québec studies*, vol. 35, printemps/été 2003, p. 63-85.

SAÏD, Edward, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 2000, 555 p.

VAUTIER, Marie, « Les métarécits, le postmodernisme et le mythe postcolonial au Québec. Un point de vue de la “marge” », *Études littéraires*, vol. 27, n° 1, été 1994, p. 43-57.

_____, « Les Pays du nouveau monde, le postcolonialisme de consensus, et le catholicisme québécois », *Québec studies*, vol. 35, printemps/été 2003, p. 13-24.

Sur l'américanité, la transculturation et le métissage

AMSELLE, Jean-Loup, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990, 257 p.

BAROU, Jacques, « Fonction des échanges culturels entre immigrés et nationaux dans les sociétés contemporaines », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe XVI^e- XX^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 65-78.

BERND, Zilá, *Américanité et mobilités transculturelles*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2009, 152 p.

CACCIA, Fulvio, *La République Métis*, Montréal, Balzac-Le griot, 1997, 156 p.

CÔTÉ, Jean-François et Emmanuelle TREMBLAY, « Introduction », dans Jean-François Côté et Emmanuelle Tremblay (dir.), *Le nouveau récit des frontières dans les Amériques*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2005, p. 1-13.

FISTETTI, Francesco, « Multiculturalisme, interculturalité, transculturalité (B. Barry, S. Benhabib, etc.) », *Théories du multiculturalisme : un parcours entre philosophie et sciences sociales*, Paris, La Découverte, 2009, p. 129-140.

GRUZINSKY, Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, 345 p.

IMBERT, Patrick, « Transculturalité et Amériques », dans Afef Benessaieh (dir.), *Amériques transculturelles*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2010, p. 39-64.

LAMONDE, Yvan, *Ni avec eux ni sans eux. Le Québec et les États-Unis*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1996, 98 p.

LAMORE, Jean, « Transculturation : naissance d'un mot », *Métamorphoses d'une utopie*, textes recueillis par Fulvio Caccia et Jean-Michel Lacroix, Montréal, Triptyque, 1992, p. 43-47.

LAPLANTINE, François et Alexis NOUSS, *Le métissage : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion, 1997, 127 p.

LAROCHE, Maximilien, *Dialectique de l'américanisation*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1993, 312 p.

MORENCY, Jean, « L'américanité des littératures au Canada français : thèmes, formes, genres, langues », dans André Fauchon (dir.), *La francophonie panaméricaine : état des lieux et enjeux*, Winnipeg, Presses universitaires de Saint-Boniface, 2000, p. 23-36.

MOSER, Walter, « Transculturation : métamorphoses d'un concept migrateur », dans Fulvio Caccia, Bruno Ramirez et Lamberto Tassinari (dir.), *La transculture et ViceVersa*, Montréal, Triptyque, 2010, p. 35-57.

ORTIZ, Fernando, « Du phénomène social de la “transculturation” et de son importance à Cuba », *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2011, p. 163-175.

TURGEON, Laurier, « De l'acculturation aux transferts culturels », dans Laurier Turgeon, Denys Delâge et Réal Ouellet (dir.), *Transferts culturels et métissages. Amérique/Europe XVI^e-XX^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, p. 11-32.

_____, VIGNAUX, Georges et Khadiyatoula FALL, « Les recherches interculturelles : héritages conceptuels et nouveaux enjeux », dans Laurier Turgeon et Khadiyatoula Fall (dir.), *Champ multiculturel, transactions interculturelles : des théories, des pratiques, des analyses*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 61-89.

_____, et Anne-Hélène KERBIRIOU, « Métissages, des glissements en transferts de sens », dans Laurier Turgeon et Michael Dietler (dir.), *Regards croisés sur le métissage*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2002, p. 1-21.

_____, « Les mots pour dire les métissages : jeux et enjeux d'un lexique », *Revue germanique internationale*, vol. 21, 2004, p. 53-69.

VAN SCHENDEL, Nicolas, « Identités américaines et potentialités transculturelles : vers une nouvelle canadianité ? », dans Fulvio Caccia, Bruno Ramirez et Lamberto Tassinari (dir.), *La transculture et ViceVersa*, Montréal, Triptyque, 2010, p. 75-91.

Sur le mythe

BACHELARD, Gaston, *La terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1958, 337 p.

_____, *La poétique de l'espace*, Paris, Presses universitaires de France, 1972, 214 p.

_____, *La terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1982, 407 p.

BASTIDE, Roger, « Mythes et utopies », *Le prochain et le lointain*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 247-257.

BÉNÉJAM-BONTEMS, Marie-Josette, « Âge d'or », dans Pierre Brunel (dir.), *Dictionnaire des mythes littéraires*, Paris, Éditions du Rocher, 1988, p. 52-56.

BOUCHARD, Gérard, *Raison et contradiction : le mythe au secours de la pensée*, Québec, Éditions Nota Bene, 2003, 129 p.

_____, « Le mythe. Essai de définition », dans Bernard Andrès et Gérard Bouchard (dir.), *Mythes et sociétés des Amériques*, Montréal, Éditions Québec/Amérique, 2007, p. 409-426.

CAILLOIS, Roger, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, 246 p.

CAMPBELL, Joseph, *Le héros aux mille et un visages*, Paris, R. Laffont, 1978, 316 p.

CHEVALIER, Jean et Alain GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles*, Paris, R. Laffont/Jupiter, 1982, 1060 p.

CLASTRES, Pierre, *Archéologie de la violence : la guerre dans les sociétés primitives*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2010, 93 p.

DELUMEAU, Jean, *Que reste-t-il du paradis ? Une histoire du paradis. Tome III*, Paris, Fayard, 2000, 535 p.

_____, *Le jardin des délices. Une histoire du paradis. Tome I*, Paris, Fayard, 2002, 360 p.

DUMONT, Fernand, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1993, 393 p.

DURAND, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Bordas, 1969, 550 p.

ELIADE, Mircea, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1959, 282 p.

_____, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, 246 p.

_____, *La nostalgie des origines : méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1972, 336 p.

_____, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Éditions Gallimard, 1980, 235 p.

_____, *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard, 1989, 182 p.

- _____, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 2002, 185 p.
- FRYE, Northrop, « Deuxième variation: le jardin », *La parole souveraine. La Bible et la littérature II*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 207-248.
- LEMIRE, Maurice, *Le mythe de l'Amérique dans l'imaginaire « canadien »*, Québec, Éditions Nota Bene, 2003, 236 p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Race et histoire*, Paris, Éditions Gonthier, 1961, 130 p.
- _____, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, 321 p.
- _____, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1968, 570 p.
- _____, « La structure des mythes », *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 2003, p. 235-275.
- LIPOVETSKY, Gilles, « Violences sauvages, violences modernes », *L'ère du vide : essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 2005, p. 247-315.
- MATTIUSSI, Laurent, « Schème, type, archétype », dans Danièle Chauvin (dir.), *Questions de mythocritique : dictionnaire*, Paris, Imago, 2005, p. 307-317.
- MAUSS, Marcel, « Don, contrat, échange », *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de Minuit, 1969, p. 29-51.
- MORENCY, Jean, *Le mythe américain dans les fictions d'Amérique. De Washington Irving à Jacques Poulin*, Québec, Nuit Blanche Éditeur, 1994, 258 p.
- MOSCOVICI, Serge, « Le principe du partage : don et réciprocité », *La société contre la nature*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 227-240.
- PIAROTAS, Mireille, « Les pouvoirs terrestres », *Des contes et des femmes : le vrai visage de Margot*, Paris, Imago, 1996, p. 63-88.
- PROPP, Vladimir, *Les racines historiques du conte merveilleux*, Paris, Gallimard, 1983, 484 p.
- SELLIER, Philippe, *Le mythe du héros*, Paris, Bordas, 1985, 201 p.
- TRABELSI, Mustapha, *L'insularité*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2005, 503 p.
- VIERNE, Simone, *Rite, roman, initiation*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1987, 159 p.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, *Le sacré*, Paris, Presses universitaires de France, 1981, 127 p.

Sur l'utopie

AINSA, Fernando, *La reconstruction de l'utopie*, Paris, Éditions UNESCO, 1997, 197 p.

ANDRÈS, Bernard, « Sur les utopies québécoises, des Lumières aux Révolutions continentales », dans Bernard Andrès et Nancy Desjardins (dir.), *Utopies en Canada (1545-1845)*, Montréal, Département d'études littéraires UQAM, 2001, p. 11-34.

BOUCHARD, Gérard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2001, 404 p.

_____, « Le Québec, les Amériques et les petites nations : une nouvelle frontière pour l'utopie ? », dans Donald Cuccioletta, Jean-François Côté et Frédéric Lesemann (dir.), *Le grand récit des Amériques : polyphonie des identités culturelles dans le contexte de la continentalisation*, Québec, Éditions de l'IQRC, 2001, p. 179-191.

_____, « L'Amérique, terre d'utopie ? », *Conférence d'ouverture du Colloque interaméricain (Brésil-Canada) des sciences de la communication*, Salvador de Bahia, Brésil, septembre 2002, <http://www.er.uqam.ca/nobel/gricis/actes/utopie/bouchard.pdf>, article consulté en ligne le 21 avril 2011.

CIORANESCU, Alexandre, *L'avenir du passé : utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972, 298 p.

DE SOUZA, Licia Soares, *Utopies américaines au Québec et au Brésil*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2004, 128 p.

FAURÉ, Christine, « Fouriéisme, féminisme et utopie architecturale », dans Fernando Aguirre et Octavio Alberola (dir.), *L'imaginaire subversif. Interrogations sur l'utopie*, Genève, Éditions Noir, 1982, p. 167-173.

FOUGÈRE, Éric, *Les voyages et l'ancrage. Représentations de l'espace insulaire à l'Âge classique et aux Lumières (1615-1797)*, Paris, L'Harmattan, 1995, 310 p.

HANET, Frédérique Elsie, « Imaginaire, mystification, utopie : l'écrivain du refus en quête d'un nouveau monde », *La littérature du refus en pays dominés : entre continuité, invention et utopie*, Thèse de doctorat (études littéraires), Montréal, Université de Montréal, 2004, p. 188-220.

HUGUES, Micheline, *L'utopie*, Paris, Nathan, 1999, 127 p.

LESTRINGANT, Frank, « L'utopie amoureuse : espace et sexualité dans la “Basiade” d'Étienne Gabriel Morelly », dans François Moureau et Alain-Marc Rieu (dir.), *Éros philosophique. Discours libertins des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1984, p. 83-107.

MAJOR, Robert, « Intertextualité II. *Jean Rivard* comme utopie », *Jean Rivard ou l'Art de réussir. Idéologies et utopie dans l'œuvre d'Antoine Gérin-Lajoie*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1991, p. 213-262.

MARIN, Louis, *Utopiques : jeux d'espaces*, Paris, Éditions de Minuit, 1973, 352 p.

MOREAU, Pierre-François, *Le récit utopique : droit naturel et roman de l'État*, Paris, Presses universitaires de France, 1982, 182 p.

RACAULT, Jean-Michel, *L'utopie narrative en France et en Angleterre de l'âge classique aux Lumières (1675-1761) : étude de forme et de signification*, Oxford, Voltaire Foundation, 1990, 782 p.

_____, « Topiques des séquences d'entrée et de sortie dans l'utopie narrative classique », dans Michael L. Barea (dir.), *Utopies et fictions narratives*, Edmonton, Alta press, 1995, p. 11-27.

_____, *Nulle part et ses environs : voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003, 473 p.

BUYER, Raymond, *L'utopie et les utopies*, Brionne, Gérard Monfort, 1988, 289 p.

SERVIER, Jean, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967, 378 p.

_____, « Les symboles de l'utopie », *L'utopie*, Paris, Presses universitaires de France, 1979, p. 87-123.

TROUSSON, Raymond, « Utopie et roman utopique », *D'Utopie et d'Utopistes*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 15-37.

_____, « Préliminaires », *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1999, p. 9-26.

WUNENBURGER, Jean-Jacques, *L'utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, J.-P. Delarge, 1979, 254 p.

Sur les Amérindiens

ASSINIWI, Bernard, « La tragique histoire des Béothuks », *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada. Tome II*, Montréal, Leméac, 1974, p. 9-25.

DELÂGE, Denys, « Problématique de l'échange inégal », *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du nord-est, 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1985, p. 89-172.

_____, « Les Amérindiens dans l'imaginaire des Québécois », *Liberté*, vol. 33, n° 4-5, 1991, p. 15-28.

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 », *Tangence*, n° 85, automne 2007, p. 29-46.

GAGNON, Serge, « Les synthèses générales : le lieu privilégié des représentations globales », *Le Québec et ses historiens de 1840 à 1920 : la Nouvelle-France de Garneau à Groulx*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1978, p. 287-410.

GÉLINAS, Claude, *Les Autochtones dans le Québec post-confédéral : 1867-1960*, Sillery, Septentrion, 2007, 258 p.

LEMIRE, Maurice, *Les grands thèmes nationalistes du roman historique canadien-français*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1970, 281 p.

_____, « Le mythos indien », *Formation de l'imaginaire littéraire québécois (1764-1867)*, Montréal, L'Hexagone, 1993, p. 147-185.

OUELLET, Réal, « Aux origines de la littérature québécoise : nomadisme et indianité », dans Franca Marcato-Falzoni (dir.), *Mythes et mythologies des origines dans la littérature québécoise*, Bologna, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice Bologna, 1994, p. 1-28.

SIMARD, Jean-Jacques, *La réduction – L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Septentrion, 2003, 432 p.

SMITH, Donald B., *Le « Sauvage » pendant la période héroïque de la Nouvelle-France (1534-1663) d'après les historiens canadiens-français des XIX^e et XX^e siècles*, Montréal, Hurtubise HMH, 1974, 134 p.

THÉRIEN, Gilles, « L'Indien imaginaire : une hypothèse », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 17, n° 3, 1987, p. 3-21.

_____, « Le tiers exclu », dans Simon Harel (dir.), *L'étranger dans tous ses états. Enjeux culturels et littéraires*, Montréal, XYZ, 1992, p. 167-177.

TRIGGER, Bruce G., « L'image de l'Indien dans l'histoire canadienne », *Les Indiens, la fourrure et les Blancs. Français et Indiens en Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 1990, p. 11-72.

Divers

ASSINIWI, Bernard et Isabelle MYRE, « Ani-hi-ya. La genèse de l'homme », *Contes adultes des territoires algonkins*, Ottawa, Leméac, 1985, p. 17-28.

BIRON, Michel, François DUMONT et Élisabeth NARDOUT-LAFARGE, *Histoire de la littérature québécoise*, Montréal, Boréal, 2007, 629 p.

FOUCAULT, Michel, « La gouvernementalité », *Magazine littéraire*, n° 269, septembre 1989, p. 96-103.

HABERMAS, Jürgen, « L'État-nation a-t-il un avenir ? », *L'intégration républicaine : essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998, p. 67-157.

HAMELIN, Louis, *Sauvages*, Montréal, Boréal, 2006, 287 p.

HAREL, Simon, *Braconnages identitaires : un Québec palimpseste*, Montréal, VLB, 2006, 124 p.

HOBBES, Thomas et Dave ANCTIL, *Léviathan*, Québec, Éditions CEC, 2009, 143 p.

JOURNET, Nicolas, « Que faire de la culture ? », *La culture. De l'universel au particulier*, Auxerre, Sciences Humaines Éditions, 2000, p. 1-13.

KING, Thomas, *L'herbe verte, l'eau vive*, Paris, Albin Michel, 2005, 438 p.

LÉTOURNEAU, Jocelyn, « Quoi transmettre ? Passer à l'avenir », *Passer à l'avenir : histoire, mémoire, identité dans le Québec d'aujourd'hui*, Montréal, Boréal, 2000, p. 141-169.

MAFFESOLI, Michel, *Le réenchantement du monde*, Paris, La Table ronde, 2007, 206 p.

MAJOR, Robert, « D'un ours bien léché... Bestiaire et idéologie dans *Jean Rivard d'Antoine Gérin Lajoie* », *Convoyages. Essais critiques*, Orléans, Les Éditions David, 1999, p. 101-134.

MORE, Thomas, *L'utopie*, Paris, Flammarion, 1999, 125 p.

PATERSON, Janet, *Figures de l'autre dans le roman québécois*, Québec, Éditions Nota Bene, 2004, 238 p.

PÉSÉMAPÉO-BORDELEAU, Virginia, *Ourse bleue*, Québec, Pleine Lune, 2007, 200 p.

RICARD, François, *La génération lyrique. Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby-boom*, Montréal, Boréal, 1994, 280 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Du contrat social* précédé de *Discours sur l'économie politique* et de *Du contrat social* première version et suivi de *Fragments politiques*, Paris, Gallimard, 1964, 382 p.

SÉMELIN, Jacques, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et des génocides*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, 466 p.

TRUDEL, Marcel, « Cette génération (la mienne) élevée dans le racisme », *Mythes et réalités dans l'histoire du Québec. Tome II*, Montréal, HMH, 2004, p. 155-178.

VOLTAIRE, *Candide ou l'optimisme*, Paris, Gallimard, 1992, 213 p.