

Les littératures autochtones de langue française : renouveler le regard sur les Amériques

À travers le rapport aux Amériques qu'elles convoquent, les œuvres littéraires des Premiers Peuples francophones nous invitent à repenser les fondements des sociétés américaines à partir de la perspective autochtone. En effet, les formes de territorialité convoquées par ces textes remettent en question certaines constructions identitaires liées à l'histoire de l'Amérique, notamment celle du « Nouveau Monde ».

La richesse des patrimoines oraux autochtones, très influents sur les productions littéraires actuelles, illustre bien le problème qui se pose lorsque l'on réduit l'Amérique à son histoire « européenne ». Pour retrouver la réalité historique et géographique que le concept de « Nouveau Monde » a pu effacer, il importe de comprendre ce qu'est le territoire et ce qu'il représente, sur le plan de la mémoire comme sur celui de l'expérience américaine contemporaine.

À travers l'étude de deux chansons écrites par la poète d'origine innue Joséphine Bacon, soit « Mishapan Nitassinan (Que notre terre était grande) » et de « Nitshisseniten E Tshissenitamin (Je sais que tu sais) »¹, voyons comment ces textes donnent à lire les traces d'une ancienne Amérique que l'on croyait disparue mais dont l'écho résonne aujourd'hui dans le corpus littéraire autochtone de langue française. Pour ce faire, j'aurai recours aux notions d'américanité et d'américité, telles qu'entendues par le poète René Lapierre, l'historien Georges Sioui et le géographe Louis-Edmond Hamelin.

¹ Respectivement parus sur les albums *Je marche à toi* (2002) et *Nitshisseniten E Tshissenitamin (Je sais que tu sais)* (2010) de la chanteuse Chloé Ste-Marie. J'ai choisi à dessein de me détourner des recueils de la poète et d'examiner ces textes qui offrent une synthèse des enjeux que j'entends soulever dans cet article.

Le rapport aux Amériques

Dans son essai *Écrire l'Amérique* (1995), René Lapierre s'intéresse à la confrontation entre les imaginaires français et américain qui caractérise la production littéraire québécoise. Il s'attache plus particulièrement « au sens de l'Amérique et de l'américanité pour un écrivain québécois » (1995 : 9), lui qui, par la langue, se trouve en situation minoritaire à l'échelle du continent. L'essayiste et poète développe une pensée sur l'américanité qui s'éloigne des idées reçues, généralement liées à l'utopie d'un « Nouveau Monde ».

Selon Lapierre, l'américanité n'est pas un « objet, hors de [s]oi défini et perçu » (1995 : 9) qui se limiterait à la culture états-unienne, comme peuvent l'être, de façon caricaturale, les hot-dogs et le baseball. Au contraire, cette notion, qui embrasse une vision continentale des Amériques, doit être entendue « comme *motif* et comme *valeur*, comme parcours [...] d'un retour à soi » (1995 : 9). Elle exige de l'écrivain qu'il traverse le continent, « non pas d'est en ouest ni du nord au sud, mais vers le fond, le dedans [...], [vers] le sentiment qui fonde et qui supporte tout cela, et sert d'assise à quelque chose qui n'est pas la France et qui ne relève pas d'un modèle européen de société et de culture. » (1995 : 10-13) Cette conception de l'Amérique en tant qu'exigence consiste à explorer l'ici-maintenant américain en se dessaisissant de l'histoire officielle, plutôt européocentriste, et a le mérite d'offrir une issue aux discours sur les mythes du « Nouveau Monde », une conception essentiellement européenne des Amériques.

Cette compréhension de l'américanité rejoint en un sens ce que l'historien d'origine wendate, Georges Sioui, appelle l'américité², c'est-à-dire le rapport aux Amériques ayant pour assise l'histoire et les cultures des premiers occupants du territoire. Ce concept rappelle avec force que

² Lire *Pour une autohistoire amérindienne* (1999), publiée aux Presses de l'Université Laval.

l'histoire du continent ne commence pas en 1492 et souligne l'importance millénaire des cultures autochtones dans le développement des sociétés américaines.

Dans le même ordre d'idées, le géographe Louis-Edmond Hamelin, père du concept de nordicité, parle quant à lui d'américanité première, « celle des Amérindiens, ceux qui ont habité ce continent en ayant des échanges intimes et absolument essentiels avec le territoire » (dans Chartier et Désy, 2014 : 66). Hamelin est d'avis que trois formes de territorialité recouvrent le Québec : l'américanité première, celle des Premières Nations et des Inuits ; la seconde, celle des descendants français qui ont colonisé le pays ; enfin, une troisième, qu'il nomme « la territorialité pan-Québec », incluant à la fois le rapport au territoire autochtone et celui développé par les Québécois au fil des siècles.

Selon le géographe, cette troisième forme de territorialité – qui a eu cours aux 17^e et 18^e siècles alors que les Français, devenus Canadiens, et certaines nations autochtones ont participé à des alliances économiques et militaires – serait en train de se réinstaller depuis 1975, l'année de la signature de la Convention de la Baie James entre le gouvernement québécois et les Cris, les Inuits ainsi que les Naskapis, dans le cadre des grands chantiers hydro-électriques initiés par le Parti libéral de Robert Bourassa. Plus près de nous, la Paix des Braves en 2002 ou encore la création en 2014 du gouvernement régional Eeyou Istchee Baie-James, co-dirigé par le Grand Conseil des Cris et les élus québécois, constitueraient d'autres exemples de ce phénomène. Il faut préciser que ces ententes sont le fruit du combat mené par des communautés qui ont refusé de se résigner aux diktats économiques. Et c'est cette forme de territorialité, enracinée dans la résistance, dans l'importance accordée à la mémoire, à la filiation, au sens de la communauté, qui m'intéresse plus particulièrement en tant que lecteur des poètes des Premiers Peuples.

L'américité de Joséphine Bacon

Originnaire de Pessamit, une communauté innue située près de Baie-Comeau, Joséphine Bacon a fait paraître en 2009 un premier recueil de poésie, *Bâtons à message / Tshissinuatsshitakana* (Mémoire d'encrier), qui lui a valu, entre autres, le Prix du Marché de la poésie de Montréal (2010). Elle a également publié une suite d'échanges poétiques avec le poète José Acquelin dans le recueil de correspondances entre écrivains amérindiens et québécois, *Aimititau! Parlons-nous!* (2008, Mémoire d'encrier). De ce projet sont nés les poèmes de *Nous sommes tous des sauvages* (2011, Mémoire d'encrier) dans lesquels Bacon et Acquelin poursuivent leur dialogue poétique. *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat*, son plus récent recueil, a été publié à l'automne 2013, toujours chez Mémoire d'encrier.

En plus d'être poète, Joséphine Bacon est également réalisatrice de films documentaires, traductrice et parolière. Que ce soit en cinéma, en poésie ou en chanson, l'ensemble de son œuvre fait écho au patrimoine oral de son peuple. Chez Bacon, jamais l'écriture ne remplace l'oralité, elle en constitue plutôt le prolongement, elle devient son complément. Même si Bacon s'est retrouvée très jeune au pensionnat, puis à Montréal, elle a eu la chance de rester en contact avec la tradition orale des Innus en travaillant comme traductrice pour des anthropologues, notamment Sylvie Vincent, dont les recherches portaient sur la culture de son peuple. Son travail a par conséquent été influencé par cette relation établie avec la parole des ancêtres. D'ailleurs, un livre comme *Bâtons à message / Tshissinuatsshitakana* emprunte beaucoup aux mythes fondateurs des Innus, que ce soit par le recours à la figure récurrente de Papakassik (le maître du caribou) ou par le rapport direct de la parole de certains aînés, par exemple la vieille Philomène au début du recueil. En d'autres mots, s'intéresser aux textes de Bacon, c'est prêter l'oreille à la mise en forme contemporaine d'une parole millénaire.

À travers son œuvre, Bacon évoque une Amérique trop souvent ignorée : celle des premiers peuples à l'avoir habitée, parcourue, aimée. On le sait, les pertes territoriales, culturelles et linguistiques des différentes nations autochtones ont été continues pendant toute l'histoire de la colonisation européenne de l'Amérique et on commence à peine aujourd'hui à saisir l'ampleur de tout ce qui a été perdu. Cependant, malgré les innombrables politiques d'usurpation territoriale et d'assimilation culturelle des différents gouvernements, les cultures autochtones d'Amérique sont toujours bien vivantes, comme le rappelle l'œuvre poétique de Joséphine Bacon, marquée par le désir de la poète de se tenir au plus près de la mémoire millénaire des siens et de la partager avec ses lecteurs.

Dans les textes abordés ici, Bacon se fait particulièrement vindicative à l'égard des colonisateurs européens devenus aujourd'hui Américains. Il s'agit ici de confronter ces derniers, et plus particulièrement les Québécois, dans leurs façons de concevoir les cultures et l'histoire des Premiers Peuples. En ce sens, l'étude des chansons permet de réfléchir au rapport que les nations québécoise et autochtones entretiennent entre elles, notamment sur le plan de l'appartenance au territoire américain.

À première vue, le texte « Mishapan Nitassinan / Que notre terre était grande » n'est qu'une longue énumération de toponymes en langues autochtones et sa qualité résiderait davantage dans l'interprétation qu'en fait Chloé Ste-Marie que dans sa valeur littéraire :

« Mishapan Nitassinan »

(Que notre terre était grande)

Paroles : Gilles Bélanger et Joséphine Bacon

Coaticook Mazatlan Manitou Mégantic
Manouane Ivujivic Mascouche Maniwaki
Sakatchewan Shipshaw Matawin Windigo
Kamouraska Témiscamingue Copan Chibougamau

Mishapan Nitassinan

Québec Manicouagan Hushuai Matapédia
Tadoussac Guanahani Chicoutimi Arthabasca
Natashquan Magog Mexico Shawinigan
Matane Michigan Wyoming Nebraska

Mississippi Dakota Saglouc Oklahoma
Poenegamook Kuujjuaq Acapulco Miguasha
Acadie Winnipeg Yucatan Manitoba
Outaouais Abitibi Massawipi Alaska

Saguenay Mistassini Chihuahua Paspébiac
Manhattan Milwaukee Watchiya Rimouski
Escuminac Chitchen Itza Caraquet Matagami
Squatec Tabousintac Ixtapa Tracadigache

La simplicité du texte ne doit pas occulter le fait que la chanson révèle l'existence d'une Amérique pré-colombienne qui a survécu à la colonisation européenne et dont les traces sont toujours présentes aujourd'hui. « Mishapan Nitassinan » gagne en profondeur lorsqu'on y entend une ode poétique à la géographie des Amériques, représentative de l'américanité première dont parle Hamelin. Derrière chaque toponyme se cache une riche description du territoire, comme l'illustrent les cinq exemples suivants en langue algonquienne :

- Coaticook : là où la rivière est bordée de pins blancs ;
- Mégantic : là où il y a de la truite ;
- Memphrémagog : grande étendue d'eau ;
- Massawippi : entre les eaux ou beaucoup d'eau claire ;
- Milwaukee : la bonne terre.

Pour un locuteur algonquien, les toponymes ne sont pas qu'un mot désignant un endroit géographique précis, mais représentent une façon de décrire le territoire, de convoquer la relation que les humains établissent avec lui. Ils relaient une connaissance intime de la terre et constituent une source d'informations importantes pour le nomade qui doit son existence à sa capacité de trouver de la nourriture.

Les toponymes autochtones, par leur valeur descriptive et sémantique, permettent aux usagers de la langue en question de se repérer facilement sur le territoire et, surtout, de partager une vision du monde inscrite dans les mots eux-mêmes. Par exemple, l'écrivain anishnabe Niigaanwewidam James Sinclair montre en quoi le toponyme « Winnipeg » est riche de sens et d'enseignements encore aujourd'hui :

Embodied within "Winnipeg" are explanations for how "dirty waters" are formed, how beings like ataagib [algues] are born, and how an ecosystem operates. The word is metaphor, metonymy, and synecdoche all at once; the description mirrors its meaning. [...] "Winnipeg" is a remarkable word, one that not only embodies a place, but also its makeup and how it interacts with the world. All of us who employ this term are provided with an opportunity to learn this every time it's used. (dans McLeod, 2014 : 207).

On le voit, les façons de désigner le territoire dans les langues autochtones renvoient à une compréhension fine et subtile des liens qui se créent entre les communautés humaines et les milieux naturels. Selon Sinclair, si la conception autochtone du terme « Winnipeg » était encore prise en compte par les gens du Manitoba, ceux-ci se montreraient plus vigilants par rapport à l'écosystème du lac Winnipeg car ils le comprendraient mieux. Ils seraient ainsi à même de ralentir l'état de dégradation dans lequel il se trouve aujourd'hui.

Dans le même ordre d'idées, l'artiste d'origine tepehuane Domingo Cisneros, qui vit au Québec depuis les années 1970, écrit dans son livre *La guerre des fleurs : Codex Ferus* (2016) : « Les noms réussissent parfois à invoquer, à capter l'esprit d'un lieu. [...] Les noms autochtones ont souvent cette caractéristique et, de fait, les Autochtones ne donnaient pas de nom aux lieux sans en avoir d'abord observé, exploré, senti les esprits. Ils n'imposaient pas les noms, ils les découvraient. » (2016 : 17) Par conséquent, les toponymes en langues autochtones transmettent le lien viscéral entre le territoire et les communautés humaines qui le parcourent ou s'y établissent.

Pour sa part, Joséphine Bacon confie dans son dernier recueil, *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat* : « La nuit, l'innu-aimun³ / M'ouvre à l'espace » (2013 : 52). Ouvrir à l'espace : c'est exactement ce que font le nom propre « Winnipeg » ou encore la chanson « Mishapan Nitassinan » lorsqu'on prend en considération la signification des toponymes dans les différentes langues autochtones. Winnipeg ne nous amène plus qu'au Manitoba, dans la ville où les Jets jouent contre les Canadiens ; le toponyme nous enseigne plutôt que « Winnipeg est un cadeau – une offrande qui nous fait réaliser l'étendue des connaissances que recèlent ces "eaux sales", le monde, la vie [je traduis] » (Sinclair dans McLeod, 2014 : 207). De son côté, la chanson de Bacon rappelle que la relation entre les hommes et la rivière bordée de pins, pour prendre comme exemple le toponyme Coaticook, ne commence pas avec le développement de l'industrie manufacturière sur ses rives et n'est pas aujourd'hui qu'une histoire de crème glacée.

La richesse sémantique des toponymes en langues autochtones m'amène à considérer l'aspect revendicateur du texte de Joséphine Bacon. La chanson « Mishapan Nitassinan » ne se veut pas qu'une longue accusation teintée de nostalgie contre les sociétés coloniales qui ont volé les

³ La langue des Innus, qui fait partie de la famille linguistique algonquienne.

territoires des peuples autochtones. Elle représente plutôt un retour au pays perdu ; elle invite les autochtones à se réapproprier leurs territoires, leur culture, leur patrimoine oral en se réclamant de racines très anciennes qui constituent les fondements mêmes de l'expérience américaine. Savard écrit dans un article intitulé « Traditions orales : les Innus et leurs chefs-d'œuvre » (2006) :

[...] on a fini par se rendre compte que cette famille linguistique [les Algonquiens] comprenait quelques douzaines de langues parlées dans un vaste espace géographique, allant du flanc est des Rocheuses canadiennes et états-uniennes jusqu'à la côte atlantique de ces deux pays, et de la ligne des arbres dans le Bouclier canadien jusqu'à une ligne imaginaire traversant l'Illinois, le Nebraska et le Wyoming. [...] Si bien que, lorsqu'on aborde l'imaginaire innu, il faut savoir qu'on est en présence d'un vaste phénomène de civilisation dont les racines américaines sont aussi répandues qu'anciennes. (2006 : 17)

L'anthropologue est clair : l'étude de la toponymie montre l'étendue des terres occupées par les nations autochtones ainsi que le rapport millénaire et privilégié établi par ces dernières avec le territoire américain. Elle illustre aussi la compréhension et les connaissances qu'avaient ces populations des écosystèmes desquels elles faisaient partie intégrante.

La chanson écrite par Bacon, derrière sa simplicité, actualise ce propos et rend hommage à la capacité des langues autochtones de décrire avec précision le territoire, de convoquer à travers ce dernier une vision du monde complexe et riche d'enseignements. En outre, le fait que la parolière emploie dans son texte des toponymes en langues algonquiennes, mais aussi en inuktitut, en nahuatl, en sioux, etc., indique que l'actualisation de ces « racines anciennes » passe par la création de liens de solidarité à travers le continent. Par le recours aux toponymes, mis en relief par le refrain de la chanson, Bacon dénonce l'injustice subie par les premiers occupants du continent, mais elle revendique surtout la reconnaissance de la territorialité autochtone du continent.

Le géographe Luc Bureau explique, dans son essai *Entre l'Eden et l'Utopie* (1984), que l'adjectif « nouveau » désigne selon *Le Petit Robert* ce « qui apparaît pour la première fois », ou encore, « ce qui apparaît après un autre qu'il remplace ». On le comprend à la lecture de ces définitions, l'expression « Nouveau Monde » et la territorialité qu'elle convoque est incohérente avec la notion d'américité. Il est admis que les ancêtres des Premières Nations vivent sur le territoire américain depuis au moins 10 000 ans, probablement beaucoup plus. Alors, ce « Nouveau Monde » ne peut être ce « qui apparaît une première fois ». Reste le deuxième sens de la définition : « ce qui apparaît après un autre qu'il remplace ». Une chanson comme « Mishapan Nitassinan » révèle le malentendu sur lequel est fondé l'Amérique : aucun monde n'est apparu une première fois et aucun autre n'a réussi à remplacer ce qui existait déjà. Certes, des pays ont été fondés, mais ils n'ont jamais réussi à recouvrir totalement la présence des premiers peuples du continent, comme le rappellent les nombreux toponymes en langues autochtones.

Bureau affirme en outre que « [t]rois gestes fondamentaux permettent à [l'Européen] de devenir le créateur d'un Nouveau Monde : il s'en empare, le détache du continent et lui donne un nom, le sien » (1984 : 152). À la lumière des propos du géographe, on peut avancer que les Américains se croient enracinés sur une terre que leurs ancêtres ont détachée du continent ! Pierre Nepveu, dans son essai *Intérieurs du Nouveau Monde* (1998), écrit qu'être « américain, c'est entre autres choses manquer d'Europe, c'est plus exactement éprouver d'une manière aigüe à quel point l'expérience du Nouveau Monde met toujours en péril l'intellect » (1998 : 117). À la différence de Nepveu, j'aurais tendance à penser qu'être américain, ce n'est pas manquer d'Europe, c'est manquer d'Amérique, ce continent habité depuis des millénaires par des peuples qui ont accueilli les premiers Européens.

La controverse du « Jardin au bout du monde⁴ » est symptomatique de la difficulté qu'ont les Américains, en général, et les Québécois, en particulier, à saisir dans toute sa complexité l'histoire de l'occupation du territoire américain. Lors du 20^e anniversaire de la loi 101, la Commission de toponymie du Québec eut l'idée d'écrire un poème géographique qui rendrait hommage à la fois à la Charte de la langue française, à la beauté du réservoir Caniapiscau et des centaines d'îles qui s'y trouvent ainsi qu'au « génie » linguistique et hydroélectrique des Québécois. Les membres de la Commission décidèrent donc de nommer 101 îles du réservoir Caniapiscau selon 101 expressions issues de textes de grands poètes québécois, par exemple Félix Leclerc (« La porte du songe »), Gilles Vigneault (« Le nid du Silence ») ou Robert Lalonde (« La fleur de Lyse »).

Quand les Cris de la Baie-James ont eu vent du projet, ils n'en sont pas revenus. Pour eux, ces îles étaient le sommet de collines et de montagnes, nommées et connues depuis des siècles, qui faisaient partie du territoire ancestral inondé par Hydro-Québec. L'affront était double : on remplaçait la toponymie crie par la toponymie québécoise et on célébrait par la poésie la disparition d'un territoire et du patrimoine collectif qui y était rattaché. Les gens de la Commission, qui considéraient cette région comme vierge et inhabitée, n'avaient jamais eu l'intention de blesser qui que ce soit. Ils se croyaient, en toute bonne foi, dans un « Nouveau Monde » à nommer, à s'approprier.

La chanson de Bacon nous rappelle pourtant le contraire. En ce sens, il m'est particulièrement pénible de lire dans « L'Unique » (septembre 2013), le journal de l'UNEQ, une lettre posthume à Gabrielle Roy écrite par l'écrivain Jean-François Caron:

⁴ Pour en savoir plus, lire un autre article révélateur de Caroline Desbiens : « Le jardin du bout du monde : terre, texte et production du paysage à la Baie-James », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, n^o 1, p. 7-15.

Je me demande ce que vous auriez dit si on vous avait appris que vous laisseriez votre trace jusque dans le Nord québécois, un jour. C'est le cas : depuis 1997, un archipel de 101 îles du réservoir Caniapiscou est dorénavant baigné de votre imaginaire [...]. Il porte aujourd'hui le nom de Jardin au Bout du Monde [...]. Pour moi, il est un peu comme une métaphore de votre propre vie et de l'influence que vous avez eue sur la littérature québécoise. (2013 : 4).

Moi aussi je ne peux que me demander ce que l'écrivaine aurait dit de cet hommage. M'est d'avis que si le Jardin au Bout du Monde est une métaphore de quoi que ce soit, c'est bien celle de l'ignorance des Québécois à l'égard du territoire sur lequel ils vivent.

Dans cette optique, lorsque l'on met en parallèle les textes de « Mishapan Nitassinan (Que notre terre était grande) » et de « Nitshisseniten E Tshissenitamin (Je sais que tu sais) », on prend conscience du message que transmet la poète aux Américains d'ascendance européenne : j'appartiens à un peuple enraciné en Amérique depuis des millénaires et vous ne connaissez rien de lui, ni du continent qui le porte. Ainsi, on aurait envie de compléter le titre de la seconde chanson en écrivant : « je sais que tu sais... à peu près rien » ; ou pire : « je sais que tu sais... mais que tu fais semblant de ne pas le savoir » :

« Nitshisseniten e Tshissenitamin »
« Je sais que tu sais »
Paroles : Joséphine Bacon

Apu tshitapamin
Apu uapamin
Apu petuin
Apu natutuin
Apu aimin

Tu ne me regardes pas
Tu ne me vois pas
Tu ne m'entends pas
Tu ne m'écoutes pas
Tu ne me parles pas

Ute tshititan
Tshin ka tshimutamuin nitassi
Tshitshipaun nitassit
Apu minin tshetshi innuian

Tu es ici en conquérant de ma terre
Tu m'emprisonnes dans ma terre
Tu me prives de mon identité
Tu me prives de mon territoire

Apu minin tshetshi taian nutshimit

Tshimakupishin innu-assit Ka tutamin

Tshui tipeniten nimitunenitshikan

Auen nin?

Apu nishtuapamin

Nin um : Innu

Iyu

Attikamekw

Anishinaabe

Unashkapiou

Wabanaki

Miq'ma

Wendat

Kamikunimit

Tu m'enchâînes dans des réserves que tu as créées

Tu veux être maître de mon esprit

Qui suis-je ?

Tu ne me connais pas

Tu m'appelles : Montagnais

Cri

Tête de boule

Algonquin

Naskapi

Abénaquis

Micmac

Huron

Iroquois

Apu tshissenitamin nitatanukana

Apu nishtuapatamin nitipatshimun

Eka ashuapata tshetshi tshishuapian miam kashtin N'attends pas que je me fâche telle une tornade

Tu ne sais pas mes légendes

Tu ne connais pas mes histoires

Eka ashuapata tshetshi apukapaniuna

N'attends pas que je me libère de mes chaînes.

Ce texte nous dit de façon plus directe ce que « Mishapan Nitassinan » évoquait déjà : les Premiers Peuples sont avides d'avenir, inscrites dans un processus de réappropriation culturelle qui passe par des revendications territoriales de plus en plus sérieuses. L'accusation d'ignorance contre l'allocutaire est patente, accentuée par la tonalité ironique du titre : il faudrait les appeler Innu, Iyu, Atikamekw, Anishinaabe, etc, alors que nous continuons à les désigner selon des termes inventés par les Européens – Montagnais, Cris, Tête de boule, Algonquins etc. – qui illustrent la méconnaissance, voire l'ignorance, quant à la réalité des Premiers Peuples.

Par rapport aux noms que l'on donne aux différentes nations autochtones, Savard écrit : « On comprendra alors qu'en imposant récemment ce nom [Innu], ceux qu'hier encore nous appelions Montagnais nous ont envoyé un message assez clair sur leur désir de reprendre, sur leurs propres

bases, la maîtrise de leur avenir comme peuple. » (2006 : 18) Il me semble que les Québécois – eux qui ont été Français, Canadiens, Canadiens français avant de se définir en tant que Québécois dans les années 1960, marquées par la reprise en main de leur destin collectif – devraient être particulièrement bien placés pour comprendre une idée aussi simple.

Le dernier couplet de la chanson contient d'ailleurs une menace pour les sociétés américaines, qui peut également être perçue comme une invitation : il est grand temps de reconnaître l'histoire et la culture des Premiers Peuples ainsi que leur droit à l'autodétermination avant que les conflits locaux ne dégénèrent en crises politiques. Le statu quo n'est plus acceptable pour les Premières Nations et les Inuits. L'indifférence et la mauvaise foi des gouvernements fédéral et provincial ainsi que de la population en général alimentent des tensions qui deviendront de plus en plus vives à mesure que des projets d'exploitation de ressources naturelles se développeront dans les terres ancestrales de ces peuples. Le Québec, et toutes les autres nations d'Amérique, doivent en prendre acte.

Tout compte fait, les deux chansons étudiées ici sont une invitation à renouer avec les racines de l'expérience américaine, d'apprendre à connaître l'histoire et la culture des Premiers Peuples et de les considérer comme les fondements de l'expérience américaine. En ce sens, elles rejoignent ce qu'écrit Savard dans son livre *La forêt vive* (2004) :

Le concept du tipenitamun [souveraineté innue], ou tout autre de ses équivalents, pourrait bien susciter un jour l'extension de l'affirmation de cette souveraineté bien au-delà des territoires régionaux prévus par l'administration coloniale, soit à l'ensemble du territoire national tissé de génération en génération jusqu'à tout récemment par l'ensemble des communautés innues, sinon algonquiennes. S'il devait être trop tard pour y arriver, les voisins non autochtones des Innus deviendraient pour toujours les orphelins d'une certaine Amérique (2004 : 174).

La mise en garde de Savard sur l'appauvrissement culturel qui guette les sociétés américaines si elles continuent d'ignorer une part importante de l'histoire du continent est claire. Par contre, il est juste de penser avec Savard que cette Amérique n'intéresse guère la majorité des Américains qui préfèrent se considérer comme des habitants d'un « Nouveau Monde ». Renoncer à cette partie de l'histoire revient néanmoins à se couper des « racines anciennes et répandues » (prov. cit.) de l'identité américaine.

L'ensauvagement des lettres québécoises

Par ailleurs, les auteurs autochtones comme Joséphine Bacon exercent une influence de plus en plus importante sur l'univers culturel et littéraire du Québec. Celle-ci se voit notamment dans les points de friction qui apparaissent entre les langues autochtones et le français. On le sait, l'imaginaire, les structures mentales, l'organisation sociale des peuples autochtones se constituent à partir de langues dont les assises sont la relation qui unit l'être humain et la nature, l'être humain et les territoires qu'il investit, tant sur le plan physique que spirituel.

Par exemple, le dramaturge cri Tomson Highway, dans la préface de l'anthologie *Mots de neige, de sable et d'océan* (2008)⁵, affirme que sa langue maternelle « vient du corps, de la terre [et est] d'abord viscérale et non cérébrale » (2008 : 8). Il est d'avis que l'évolution d'une communauté linguistique est marquée par la façon qu'a cette dernière de s'expliquer la genèse du monde. Ainsi, le mythe d'Adam et Ève et l'expulsion de l'humanité du paradis terrestre représenteraient le socle sur lequel se fonderaient les langues des colonisateurs européens, que ce soit l'anglais, l'espagnol,

⁵ Anthologie préparée par Maurizio Gatti qui présente des textes d'écrivains autochtones francophones du Québec, de l'Afrique du Nord, de la Polynésie française et de la Nouvelle-Calédonie.

le français, le portugais ou même le néerlandais. Or, il s'avère que les chrétiens, qui adhèrent à cette croyance, n'ont jamais pu retourner dans le jardin d'Eden. Par conséquent, selon Highway,

leurs langues – leur corps, leur chair –, furent arrachées de la nature et perdirent contact avec le pouvoir de cette dernière. Cela est vrai pour la plupart des langues européennes. Par contre, cette histoire n'existe pas dans la mythologie [...] des Autochtones [...]. [L]a divinité qui existe au cœur de nos langues n'est pas masculine, elle est féminine. De surcroît, cette déesse n'a jamais expulsé ses enfants de « son » jardin. Donc, pour nous, la terre est toujours un jardin de beauté, de joie et de plaisir. [...] Les langues autochtones du monde n'ont jamais perdu ce contact fondamental, absolument nécessaire, avec la nature. Elles n'ont jamais été arrachées de la nature ni expulsées du jardin. (2008 : 9)

Cette réflexion de Tomson Highway me ramène au caractère polysémique du terme « sauvage » et à la façon dont certains écrivains, tant autochtones que québécois, se sont réappropriés ce mot depuis quelques années. On le sait, les grands espaces sauvages convoquent la nature vierge, inaltérée par la présence de l'homme, comme peuvent l'être – pour combien de temps encore ? – certains pans de la forêt boréale, de la taïga ou de la toundra. Par contre, dans un sens plus négatif, le terme « sauvage » renvoie également à l'idée de la barbarie, de l'étranger menaçant.

Dans le même ordre d'idées, l'adjectif se transforme en nom propre et désigne les Autochtones, ceux-là même que l'on a oubliés dans leur réserve en niant la place qu'occupent leurs cultures dans l'histoire américaine. Les nommer « Sauvages » a de tout temps été une façon de repousser les populations autochtones en marge de la « civilisation », au plus profond des territoires où elles vivaient comme des « barbares sans religion ni culture ». Cette perspective s'est voulue particulièrement efficace pour nier l'existence même de ces nations, dont l'histoire était réduite à l'errance d'une bande de « Sauvages », et ainsi justifier l'appropriation de leurs terres ancestrales, perçues comme « vierges et inoccupées ».

Or, on assiste depuis quelques temps dans les littératures québécoise et autochtones de langue française à la réhabilitation du « Sauvage ». Le travail des écrivains des Premiers Peuples n'est évidemment pas étranger à ce phénomène. La poète innue Rita Mestokosho écrit dans un texte qui clôt la réédition de son recueil *Eshi uapataman nukum / Comment je perçois la vie grand-mère* (1995 [2010]) : « Si faire parler la Terre à travers la poésie de l'homme peut faire renaître une conscience qui a déjà existé, je le vois comme une mission d'écrire en français. » La conscience ancienne dont parle Mestokosho est celle du Sauvage et ne relève évidemment pas de l'utopie d'un Nouveau Monde. Même si, par souci de diffusion, la poète écrit en français, son travail demeure en phase avec le rapport au monde naturel qui a façonné sa langue maternelle, l'*innu-aimun*.

Le Sauvage, « [i]mprégné jusque dans [s]a chair / [p]ar cette odeur unique des bois » (Mestokosho), est devenu aujourd'hui une inspiration pour quiconque désire renouer avec la nature. La notion de sauvagerie, d'ensauvagement, exerce aujourd'hui une influence notable sur la production littéraire québécoise. Autrefois associé à la barbarie, le Sauvage s'est métamorphosé en un être qui cherche à enraciner son destin dans la durée des territoires, dans la mémoire des communautés humaines qui les habitent.

C'est du moins ce que suggère le titre du recueil écrit conjointement par Joséphine Bacon et José Acquelin, *Nous sommes tous des sauvages* (2011). Dans la postface de ce livre, Louis Hamelin, dont l'œuvre est marquée par l'influence de la nature, du territoire et des cultures autochtones, écrit : « Si les relations humaines étaient régies par la seule poésie plutôt que par les rapports de force politiques, le sauvage se donnerait à lire tel que nous le rendent aujourd'hui Joséphine Bacon et José Acquelin : positivement connoté, de nouveau vierge et généreux [...] » Le romancier reprend dans ce texte une idée esquissée dans son recueil de nouvelles intitulé *Sauvages* (2006) :

l'être humain du 21^e siècle se doit de renouer avec la part sauvage qui subsiste en lui, cet atavisme qui le ramène à la nature et à ses codes, s'il entend léguer à ses enfants autre chose que des coupes à blanc, des rivières polluées, des terres arides et sans vie.

Dans les nouvelles qui composent cette œuvre, Hamelin met en scène des personnages qui représentent, chacun à leur façon, l'une des significations du mot « sauvage ». Les grands espaces y sont convoqués par les rapprochements entre la destinée d'un poète et celle d'un loup (« Bonjour l'air »), par les souvenirs d'enfance envolés avec les outardes dans le ciel des Amériques (« Regarde comme il faut ») ou encore par l'évocation d'amours aussi fragiles qu'un lièvre sous les serres d'un grand duc (« My »).

Par rapport à l'idée de la barbarie, le personnage principal de « My », Ben, illustre de quelle façon le terme « sauvage » se trouve réhabilité par des écrivains tels que Hamelin. En effet, Ben quitte son travail de journaliste en ville pour se réfugier dans les bois en Abitibi. Il préfère les douleurs physiques du métier de débroussailleur aux souffrances psychologiques du reporter qui doit couvrir « les guerres, les révoltes, les faillites, les famines, les scandales, les émeutes et les révolutions ». Grand lecteur de Thoreau – on s'en étonne, lui qui a toujours vu dans la nature sauvage le salut de l'humanité – Ben constate que les véritables barbares ne sont plus les Sauvages, mais bien les êtres « civilisés » qui ne cessent de s'entretuer. La barbarie s'est incrustée au cœur de la cité et pour s'en sauver, il faut retourner vers le silence, il faut s'ensauvager en marge de la civilisation.

Le recueil puise sa force dans ce renversement de perspectives entre barbarie et civilisation. C'est également dans ce croisement qu'il rejoint la troisième signification du terme « sauvage ». Des personnages amérindiens comme Jackson (« Wabush ») ou Jacob (« Le monde de Jacob ») sont

décrits comme des êtres généreux, même si le monde auquel ils appartiennent est menacé de disparaître, même si les gens « civilisés » les considèrent comme des « paumés ». Jackson et Jacob n'ont plus rien : leur langue est menacée d'extinction, leur culture est moribonde et leur communauté, ravagée par les problèmes sociaux, offre un bien triste écho à l'état des terres ancestrales détruites par les compagnies forestières, minières et hydro-électriques. Malgré tout, ils demeurent animés par un sentiment de fraternité qui transcende la désolation qui les entoure.

À l'opposé de Ben, de Jackson ou encore de Jacob, se trouve le personnage de Fred, un concepteur de jeux vidéo (« Cycle ») qui a « réussi dans la vie », du moins selon les standards de la société de consommation. Or, ce dernier est dépeint comme un être arrogant, narcissique, sans empathie pour ses proches, petit seigneur dopé par l'illusion de toute puissance que lui procure la création de nouveaux mondes virtuels. Les personnages d'Hamelin mettent le lecteur devant un choix : sauver ce qu'il reste du monde sauvage et préserver la liberté qui lui est inhérente, la part d'humanité qui y est liée, ou s'abandonner au clinquant des réalités hypermodernes en se résignant à n'être plus qu'un « serveur » du système.

Évidemment, l'écrivain se range du côté des Sauvages, de ces gens enracinés en un territoire, dont le destin s'inscrit dans l'histoire d'une communauté. Mieux vaut s'engager dans un combat perdu d'avance, à l'instar de Jacob qui tente de préserver les terres ancestrales des compagnies forestières, que de participer comme Fred à l'étourdissement d'une société qui préfère à la nature, aux territoires et aux communautés qui les ont façonnés, un monde virtuel, froid, sans compassion.

Dans la postface du recueil de Bacon et d'Acquelin, Hamelin précise la vision du « sauvage » qui sert de fondement à son recueil : « Le sauvage était maudit parce qu'il n'avait pas d'âme. Récollets,

robes noires, sulpiciens, franciscains, toutes ces prêtailles avec leur conception étriquée d'une âme prêtée et enfermée en lieu sûr, ne pouvaient pas comprendre que l'âme du sauvage, c'est le monde. » Le monde, l'âme du sauvage, le langage de la terre : affirmer que « nous sommes tous des sauvages » revient à rappeler l'idée, si simple, que notre existence est liée à celle de la nature, que notre destin et celui du territoire qui garde en mémoire l'histoire de notre collectivité sont indissociables.

En conclusion, les littératures autochtones de langue française, à travers les formes de territorialité qu'elles convoquent, se posent en contradiction avec la conception des Amériques comme étant le Nouveau Monde. De plus, les relations qu'elles créent avec le milieu littéraire québécois nous rappelle cette idée toute simple : « Nous sommes tous des sauvages », enracinés en sol américain, en quête d'une durée, d'une mesure à donner à nos existences éphémères. En rejetant l'idée du Nouveau Monde, en renouant avec les racines anciennes de l'américité, en s'ouvrant à la parole des écrivains des Premiers Peuples, tout en n'oubliant pas celles de nos propres ancêtres, nous serons peut-être à même de saisir la réelle valeur de nos territoires, l'incroyable richesse de l'histoire de nos communautés.

Références bibliographiques

- BACON, Joséphine (2013), *Un thé dans la toundra Nipishapui nete mushuat*, Montréal, Mémoire d'encrier, 99 p.
- BACON, Joséphine et José Acquelin (2011), *Nous sommes tous des sauvages*, Montréal, Mémoire d'encrier, 70 p.
- BACON, Joséphine (2009), *Bâtons à message / Tshissinuashitakana*, Montréal, Mémoire d'encrier, 143 p.
- BUREAU, Luc (1984), *Entre l'Eden et l'Utopie*, Montréal, Québec/Amérique, 235 p.
- CARON, Jean-François (2013), « Lettre à Gabrielle Roy », *L'unique*, vol. 15, n° 3, p. 3-4.
- DESBIENS, Caroline (2008a), « Le jardin du bout du monde : terre, texte et production du paysage à la Baie-James », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 38, n° 1, p. 7-15.
- NEPVEU, Pierre (1998), *Intérieurs du Nouveau Monde*, Coll. « Papiers collés », Montréal, Éditions Boréal, 375 p.
- SAVARD, Rémi (2006), « Traditions orales : les Innus et leurs chef-d'œuvre », *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec*, n° 85, p. 16-20.
- SAVARD, Rémi (2004), *La forêt vive*, Montréal, Éditions Boréal, 218 p.

Discographie

- STE-MARIE, Chloé (2009), *Nitshisseniten E Tshissenitamin / Je sais que tu sais*, Montréal, GSI Musique.
- STE-MARIE, Chloé (2002), *Je marche à toi*, Montréal, Octant Musique.