

MICHÈLE LEDUC

**Le personnage autochtone dans la littérature québécoise
pour la jeunesse (1996-2008)**

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en études littéraires
pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

DÉPARTEMENT DES LITTÉRATURES
FACULTÉ DES LETTRES
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2011

RÉSUMÉ

La dernière décennie du XX^e siècle s'avère une période de grande médiatisation des revendications autochtones au Québec. Cette étude propose donc de questionner la présence de nombreux personnages amérindiens dans les romans pour la jeunesse de cette époque. Afin d'interpréter la concordance entre le social et la fiction, l'approche sociocritique nous permet d'examiner les opérations textuelles qui agissent sur la matière sociale pour la mettre en littérature. Cette étude s'attarde aux personnages et à leurs actions afin de mieux comprendre l'idéologie traversant les textes. La plupart des personnages se retrouvent en conflit avec la société dominante qui ne correspond pas à leurs idéaux. Le plus souvent, les auteurs valorisent le mode de vie amérindien et, du coup, rejettent les actes non autochtones. Cette prise de position peut s'expliquer selon trois plans : la portée didactique des œuvres pour la jeunesse, la volonté de parler de l'Autre pour mieux parler de soi et la présence d'auteurs d'origine amérindienne.

REMERCIEMENTS

J'aimerais d'abord remercier mon directeur de recherche, Aurélien Boivin, dont le soutien, les encouragements et les conseils ne se sont jamais démentis tout au long de l'élaboration et de la rédaction de ce mémoire.

Merci à mes amis qui ont su m'inspirer et me permettre de m'épanouir dans cette grande aventure.

Merci également à ma famille qui est présente depuis le tout début. Merci à ma mère qui m'a transmis le plaisir de lire et le goût d'apprendre dès mon plus jeune âge.

Merci à toi, Gabriel, qui as toujours cru en moi.

Ce mémoire a été réalisé grâce au soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada (CRSH).

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	ii
REMERCIEMENTS.....	iii
TABLE DES MATIÈRES.....	iv
INTRODUCTION	1
1. Corpus et visée.....	1
2. État de la question.....	4
3. Intérêt du sujet	5
CHAPITRE I : APPROCHE THÉORIQUE.....	8
1.1 La sociocritique.....	8
1.2 Les figures de l'Indien	13
1.3 Littérature jeunesse	17
CHAPITRE II : ÉPOQUE DE LA NOUVELLE-FRANCE	21
2.1. Descriptions physiques des Amérindiens	21
2.2. Analogie entre l'Amérindien et le coureur des bois	24
2.3. Illustrations d'Amérindiens	26
2.4. Qualités et connaissances particulières des Amérindiens.....	28
2.5. Le « bon sauvage »	30
2.6. Le « mauvais sauvage ».....	32
2.7. Vision du monde différente	34
2.8. Influence des Amérindiens sur les Blancs	35
2.9. Perte des traditions.....	36
2.10. Choc des cultures	39
2.11. Didactisme	41
CHAPITRE III : ÉPOQUE CONTEMPORAINE.....	44
3.1. Se réserver le territoire.....	44
3.1.1. Les lieux présentés dans le roman <i>La Louve</i>	45
3.1.2. Les lieux décrits dans <i>Le vieil Inuk</i>	46
3.1.3. L'importance symbolique de certains lieux.....	48
3.1.4. Oppositions des lieux.....	53
3.2. Les pensionnats.....	63
3.3. Une jeune réalité	70
CONCLUSION.....	79
BIBLIOGRAPHIE.....	85

Mais, dans cette forêt damnée, je ne pus retrouver mes compagnons. J'ai trouvé la fourberie. J'ai découvert la vengeance. J'ai vécu la haine. J'ai compris la domination. Dans cette forêt maudite, j'ai senti les esprits des guerriers errer dans la noirceur et se retourner les uns contre les autres. J'ai été témoin de ce qu'étaient devenus les Hommes.

Louis-Karl Picard Sioui
Yawendara et la forêt des Têtes-Coupées, p. 52-53.

INTRODUCTION

1. *Corpus et visée*

L'Autre constitue une figure romanesque très étudiée par les critiques de la littérature québécoise contemporaine, notamment par Janet M. Paterson qui, dans son livre publié en 2004¹, analyse de façon détaillée différents personnages d'Américains, d'Anglais, de Noirs, de Juifs, d'Amérindiens, de Métis, etc. De son côté, Simon Harel s'intéresse plus globalement à l'« identité et [au] cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine² », comme l'indique le sous-titre de son brillant ouvrage. Sherry Simon s'est également penchée sur la question de l'étranger qu'elle aborde selon le principe de l'identité³. La construction textuelle de celui qui ne s'inscrit pas dans la culture dominante permet de mieux saisir l'invention de l'identité des personnages et d'une culture par rapport à d'autres comme dans plusieurs romans publiés au Québec depuis le XIX^e siècle où les auteurs mettent en scène des Amérindiens imaginaires.

Puisque la dernière décennie du XX^e siècle s'avère une période de grande médiatisation des revendications autochtones au Québec, cette étude propose de questionner la présence de nombreux personnages amérindiens dans les romans pour la jeunesse de cette époque. Pourquoi s'intéresser ici à la littérature jeunesse ? Au cours de nos recherches sur les personnages romanesques membres des Premières Nations, nous avons remarqué que les livres pour les jeunes lecteurs mettent souvent en scène ce genre de protagonistes. En interrogeant des spécialistes de la littérature jeunesse, soit des professeurs, des critiques et des éditeurs, nous avons identifié neuf romans jeunesse québécois publiés de 1996 à 2008. Les récits que nous avons identifiés proposent diverses représentations de Hurons, d'Innus, d'Abénaquis, d'Algonquins, d'Iroquois et de Métis, et ont été très peu, voire pas du tout étudiés par la critique depuis leur parution. Cinq de ces

¹ Janet M. Paterson, *Figures de l'autre dans le roman québécois*, Québec, Nota bene, 2004, 244 pages.

² Simon Harel, *Le voleur de parcours : identité et cosmopolitisme dans la littérature québécoise contemporaine. Essai*, Montréal, XYZ, 2000, 334 pages.

³ Sherry Simon et al., *Fictions de l'identitaire au Québec*, Montréal, XYZ éditeur, 1991, 185 pages.

romans se déroulent à l'époque des premiers contacts entre les Européens et les habitants du territoire nord-américain.

Si nous classons ces romans dans l'ordre chronologique des récits qu'ils proposent, *Les bois magiques*⁴ débiterait la série puisqu'il met en scène le premier voyage de Jacques Cartier. Un jeune Français s'embarque pour la traversée vers le Nouveau Monde et rencontre, sur le nouveau continent, une jeune Amérindienne qui l'instruira sur les coutumes et sur l'histoire de son peuple. Ensemble, ils essaieront de sauver les deux peuples de la famine. Comme ces deux enfants ont un don de jeunesse éternelle, ils reviendront en Nouvelle-France un peu après la fondation de la ville de Québec (*Trafic chez les Hurons*⁵). Cette fois-ci, ils tenteront de rétablir la justice entre les Européens et les Amérindiens, puisque ces derniers se font voler par certains individus sans scrupules. L'auteur du roman *Yawendara et la forêt des Têtes-Coupées*⁶ ne le situe pas précisément dans le temps, mais on peut supposer que le récit se déroule pendant l'hégémonie française. On y rencontre une jeune fille qui veut tout faire pour délivrer son peuple de l'emprise des jésuites et des marchands européens. D'un autre point de vue, mais environ à la même époque, le personnage de *Jean-Baptiste, coureur des bois*⁷ découvre le monde autochtone à travers la vision des marchands. Il est impressionné par la vie libre et dangereuse de ceux qui habitent la forêt. Enfin, pour clore la période historique de la Nouvelle-France, *Guillaume Renaud. Il faut sauver Giffard!*⁸ présente la quête d'un jeune Canadien guidé par des amis amérindiens à travers les forêts immenses de son pays.

⁴ André Noël, *Les bois magiques*, Montréal, La courte échelle (Roman jeunesse), 2000, 95 pages. Désormais, les renvois à cette édition seront signalés, dans le corps du texte, par la seule mention BM, suivie du numéro de la page.

⁵ André Noël, *Trafic chez les Hurons*, Montréal, La courte échelle (Roman jeunesse), 2000, 95 pages. Désormais, les renvois à cette édition seront signalés, dans le corps du texte, par la seule mention TH, suivie du numéro de la page.

⁶ Louis-Karl Picard Sioui, *Yawendara et la forêt des Têtes-Coupées*, Québec, Le Loup de Gouttière (Collection Loup+), 2005, 141 pages. Désormais, les renvois à cette édition seront signalés, dans le corps du texte, par la seule mention Y, suivie du numéro de la page.

⁷ Francis Back et Robert Davidts, *Jean-Baptiste, coureur des bois*, Montréal, Boréal (Boréal junior), 1996, 128 pages. Désormais, les renvois à cette édition seront signalés, dans le corps du texte, par la seule mention JB, suivie du numéro de la page.

⁸ Sonia Marmen, *Guillaume Renaud. Il faut sauver Giffard!*, Longueuil, Les Éditions de la Bagnole (Gazoline), 2008, 194 pages. Désormais, les renvois à cette édition seront signalés, dans le corps du texte, par la seule mention GR, suivie du numéro de la page.

Les autres romans sont ceux dont l'histoire se déroule à une période plus contemporaine, c'est-à-dire dans la seconde moitié du XX^e siècle. Les grandes revendications territoriales des années 1960 sont d'abord présentées dans les romans d'André Vacher. En fait, *La Louve*⁹ met en scène un Naskapi qui tente de défendre de tout cœur son lac contre l'inondation prévue par les plans des barrages hydroélectriques de la Baie James. Toute l'action du roman tourne autour du questionnement identitaire, lié à la perte du territoire, de la nation naskapie qui veut conserver ses coutumes et son mode de vie. Plus au nord, le second livre d'André Vacher que nous étudions, *Le vieil Inuk*¹⁰, présente aussi une histoire d'identité et de territoire à une époque où vivre sur la banquise à la façon de son grand-père ne correspond plus du tout aux idéaux du jeune personnage principal, qui rêve plutôt de modernité et de confort. À la chasse avec ces deux hommes, le narrateur raconte le conflit qui prend naissance entre ces deux générations que tout oppose. Pendant ce temps, dans les réserves situées plus près des grands centres, les enfants sont envoyés dans des pensionnats. C'est ce qui arrive à Nipishish, personnage principal de *Dompter l'enfant sauvage*¹¹. Tout au long du roman, il se révolte intérieurement contre son éducation qui devrait plutôt se dérouler au milieu des siens pour y apprendre les modes de vie ancestraux. Il dénonce les mauvais traitements que lui et ses camarades subissent et tente malgré tout de conserver son identité. Enfin, pour décrire la réalité des réserves

⁹ André Vacher, *La Louve*. Tome 1 – *En sursis*, Waterloo, Éditions Michel Quintin (Grande nature), 2001, 136 pages. Désormais, les renvois à cette édition seront signalés, dans le corps du texte, par la seule mention LL1, suivie du numéro de la page.

André Vacher, *La Louve*. Tome 2 – *Piégés*, Waterloo, Éditions Michel Quintin (Grande nature), 2001, 122 pages. Désormais, les renvois à cette édition seront signalés, dans le corps du texte, par la seule mention LL2, suivie du numéro de la page.

¹⁰ André Vacher, *Le vieil Inuk*. Tome 1 – *Le loup blanc*, Waterloo, Éditions Michel Quintin (Grande nature), 1999, 153 pages. Désormais, les renvois à cette édition seront signalés, dans le corps du texte, par la seule mention VI1, suivie du numéro de la page.

André Vacher, *Le vieil Inuk*. Tome 2 – *La statuette magique*, Waterloo, Éditions Michel Quintin (Grande nature), 1999, 169 pages. Désormais, les renvois à cette édition seront signalés, dans le corps du texte, par la seule mention VI2, suivie du numéro de la page.

¹¹ Michel Noël, *Dompter l'enfant sauvage*. Tome 1 – *Nipishish*, Waterloo, Éditions Michel Quintin (Grande nature), 1998, 107 pages. Désormais, les renvois à cette édition seront signalés, dans le corps du texte, par la seule mention DES1, suivie du numéro de la page.

Michel Noël, *Dompter l'enfant sauvage*. Tome 2 – *Le pensionnat*, Waterloo, Éditions Michel Quintin (Grande nature), 1998, 172 pages. Désormais, les renvois à cette édition seront signalés, dans le corps du texte, par la seule mention DES2, suivie du numéro de la page.

actuellement, le roman de Charlotte Gingras semble tout à fait approprié. *La disparition*¹² raconte l'histoire d'une adolescente venue sur les terres des Innus au Labrador pour retrouver des traces de sa mère disparue. Elle y fait la rencontre d'un monde complètement différent du sien, où des jeunes bons et passionnés vivent difficilement le changement de mentalité qui s'opère au sein de leur communauté. Le roman présente des aspects plutôt sombres de la vie dans les réserves au XXI^e siècle.

L'étude de tous ces romans nous permet donc de revivre les moments importants de l'histoire des Amérindiens du Québec. L'époque des premiers contacts, où la confrontation entre les deux mondes est la plus forte, nous mène à celle de l'avènement de la modernité dans les territoires autochtones les plus éloignés pour enfin nous révéler la réalité des réserves d'aujourd'hui, dont on ignore encore beaucoup.

2. État de la question

Outre les actes du colloque de Gilles Thérien publiés en 1995¹³, très peu d'études récentes portent sur la construction textuelle de l'Amérindien dans la littérature québécoise. Quelques articles ont paru récemment sans toutefois s'intéresser directement aux romans très contemporains. En 1995, Jean-Marie Lhoest consacrait un article à « L'image de l'Amérindien et du Métis dans quelques romans québécois contemporains¹⁴ », dans lequel il analysait un roman d'André Major publié en 1991 et trois romans de Robert Lalonde publiés entre 1982 et 1993. Bien que très intéressante, cette trop courte étude ne fournit qu'une brève description des personnages amérindiens contemporains. Plus récemment, soit en 2006, Johanne Melançon faisait paraître un article traitant de quatre romans franco-ontariens qui mettent en scène des personnages amérindiens¹⁵. La réalité de l'Ontario, bien

¹² Charlotte Gingras, *La disparition*, Montréal, La courte échelle (Ado +), 2005, 160 pages. Désormais, les renvois à cette édition seront signalés, dans le corps du texte, par la seule mention LD, suivie du numéro de la page.

¹³ Gilles Thérien [dir.], *Figures de l'Indien*, Montréal, Typo, 1995, 398 pages.

¹⁴ Jean-Marie Lhoest, « L'image de l'Amérindien et du Métis dans quelques romans québécois contemporains », dans *Les masques de la diversité canadienne : nouvelles perspectives européennes*, Amsterdam, Rodopi, 1995, p. 93-106.

¹⁵ Johanne Melançon, « La figure de l'Amérindien : quatre portraits », *Canadian literature*, n° 187 (2006), p. 75-85.

que très près géographiquement, ne peut évidemment pas se comparer à celle du Québec où les tensions linguistiques et politiques entre francophones et anglophones ont toujours été très présentes.

L'année suivante, un numéro de la revue *Tangence* paraissait sous le titre « Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image ». Dans ce collectif, Jean Morency s'intéressait aux « Images de l'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945¹⁶ », mais en ne retenant que six romans dont *Maria Chapdelaine* et *Le Survenant* qui ne dépeignent pas d'Amérindiens, même si certains personnages de ces deux romans représentent des valeurs généralement associées aux descendants des Premières Nations.

En littérature pour la jeunesse, une seule critique s'est intéressée au protagoniste autochtone dans une perspective plus large, soit Suzanne Pouliot dans son ouvrage *L'image de l'Autre. Une étude des romans de jeunesse parus au Québec de 1980 à 1990*¹⁷. Elle consacre son deuxième chapitre aux Amérindiens et aux Inuits. Malheureusement, son livre se rapproche davantage de la recension et ne propose pas d'analyse détaillée du rôle narratif, de la description ou de la situation de ces personnages. D'un autre côté, Marie Fradette, dans un article paru en 2006¹⁸, propose une analyse plus précise des romans pour la jeunesse représentant la Nouvelle-France. Elle y fait mention des membres des nations amérindiennes de cette époque, de façon très pertinente, quoique plutôt brève.

3. Intérêt du sujet

Considérant le peu d'études s'intéressant à la présence du personnage amérindien dans les livres pour la jeunesse, la lecture et l'analyse des romans de notre corpus permettront donc de palier cette lacune. La première étape de notre travail, qui semble la plus pertinente, consistera à identifier les modes de représentation ainsi que les valeurs qui

¹⁶ Jean Morency, « Images de l'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945 », *Tangence*, n° 85 (automne 2007), p. 83-98.

¹⁷ Suzanne Pouliot, *L'image de l'Autre. Une étude des romans de jeunesse parus au Québec de 1980 à 1990*, Sherbrooke, Éditions du CRP, 1994, 170 pages.

¹⁸ Marie Fradette, « La Nouvelle-France et sa représentation dans quelques romans pour la jeunesse », *Québec français*, n° 142 (été 2006), p. 61-63.

sont associées aux Amérindiens dans les romans. Ces livres présentent-ils des images négatives de l'Amérindien comme celle de l'Iroquois sanguinaire que Sylvie Vincent et Bernard Arcand ont analysée dans leur ouvrage de 1979¹⁹ ou celles qui ressortent du livre de Guy Laflèche, *Les Saints Martyrs canadiens*²⁰? Les romans québécois pour la jeunesse de la période très contemporaine brossent-ils le tableau, à peu de choses près, d'une même typologie ou offrent-ils une tout autre figure ? Pour bien définir les images des descendants des premiers habitants du continent, nous nous intéresserons en particulier aux traits récurrents de la description physique des protagonistes amérindiens, à leur sexe, à leur portrait psychologique et à leur destin (connaîtront-ils un dénouement tragique ou non?). Nous observerons également si l'Amérindien est toujours mis en présence du Blanc dans ces romans, c'est-à-dire si certaines œuvres décrivent exclusivement des protagonistes amérindiens. Ce mémoire permettra donc d'analyser de façon détaillée tous les éléments des récits de notre corpus liés aux personnages membres des Premières Nations et ainsi de comprendre en profondeur la façon dont les auteurs, autochtones ou non, les mettent en scène. Notre hypothèse principale serait que l'image dominante de l'Amérindien est celle d'un homme proche de la nature, un homme fondamentalement bon, mais qui n'arrive pas, la plupart du temps, à être heureux dans un monde régenté par les Blancs. À ce sujet, il ne faudra pas négliger la dimension didactique qui colore souvent la production romanesque pour la jeunesse et qui pourrait influencer sur les représentations contemporaines des figures amérindiennes dans les œuvres à l'étude.

Notre premier chapitre présentera l'approche théorique de la sociocritique qui formera la base de toute notre étude du personnage autochtone et de sa réalité. Nous nous intéresserons au concept d'idéologie de Fernand Dumont et nous verrons de quelle façon parler de l'Autre, c'est surtout parler de nous-mêmes. Ensuite, nous identifierons les types de figures de l'Amérindien grâce aux concepts de Gilles Thérien. Nous réfléchirons à l'idée de fabrication, et non de représentation, de l'image de l'Autre. Enfin, nous présenterons un bilan actuel de la littérature jeunesse, surtout celle qui met en scène les premiers habitants du territoire.

¹⁹ Sylvie Vincent et Bernard Arcand, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, Ville La Salle, Hurtubise HMH, 1979, 334 pages.

²⁰ Guy Laflèche, *Les Saints Martyrs canadiens*, Laval, Singulier, 1988, 5 tomes.

Notre deuxième chapitre s'intéressera au choc des cultures présent dans les cinq romans historiques se déroulant au début de la colonisation, à l'époque des premiers contacts entre les Européens et les Amérindiens. Nous nous demanderons si la construction d'une certaine image de l'Autre perdure encore aujourd'hui. L'étude de ces romans historiques nous permettra de préciser les différentes descriptions des personnages autochtones, leurs valeurs et leur vision du monde. Nous n'oublierons pas de nous pencher sur la portée didactique qui peut influencer les propos de ces romans pour les jeunes.

Notre dernier chapitre sera l'occasion d'analyser les romans présentant une réalité plus contemporaine dans lesquels le lecteur assiste aux revendications territoriales des personnages, aux conflits entre les générations, aux souvent difficiles politiques d'intégration et à une peinture assez sombre des problèmes sociaux actuels dans les réserves.

En conclusion, nous tenterons de comprendre en quoi les personnages amérindiens et inuits des romans de notre corpus s'avèrent une création n'ayant qu'une faible emprise dans la réalité. Nous expliquerons les diverses raisons portant les auteurs à valoriser le monde autochtone. Enfin, nous terminerons en rapportant les propos d'un homme qui s'investit pour son peuple et qui croit en son avenir.

CHAPITRE I : APPROCHE THÉORIQUE

1.1 La sociocritique

Plusieurs personnages amérindiens et inuits des romans à l'étude renvoient à une réalité plutôt complexe du monde contemporain au Québec. Depuis un demi-siècle environ, souvent à la suite de fortes revendications, les ententes gouvernementales avec les groupes autochtones se sont multipliées. D'autres personnages rappellent plutôt le rôle important qu'ont joué les Premières Nations dans l'histoire du pays et de sa colonisation. Pourtant, le monde amérindien est encore méconnu du grand public et des jeunes lecteurs des romans que nous nous proposons d'étudier. Afin de comprendre de quelle façon cette réalité est mise en scène et surtout pour interpréter la concordance entre le social et la fiction, cette étude privilégiera l'approche théorique de la sociocritique, une branche de la sociologie de la littérature qui tente d'examiner les opérations textuelles qui agissent sur la matière sociale pour la mettre en littérature. Autrement dit, cette approche s'intéresse aux procédés qui littérisent la société :

Immergé dans un contexte sociolinguistique singulier, écrit dans un espace social et historique propre à une communauté spécifique, le texte littéraire, production fictionnelle d'un auteur, est aussi une pratique sociale, et les formes qu'il prend sont indissociables de l'univers culturel dans lequel il apparaît¹.

Cette approche théorique peut d'abord être perçue comme une « analyse des relations entre le texte et l'Histoire, [qui] doit d'abord s'intéresser aux références précises qui parsèment un roman² ». Il s'agit donc d'abord d'une étude du texte, de ce qu'il dit à travers les personnages, les lieux, les situations et les visions du monde qui parsèment le roman. Plus simplement, André Belleau définit la sociocritique en écrivant que « Le texte parle du monde » :

D'une part, on dit : LE MONDE PARLE DANS LE TEXTE. C'est au fond la vieille question du sujet. Ce qui est recherché, c'est un rapport de détermination, de causalité sociologique. De l'autre, on peut également dire : LE TEXTE PARLE DU MONDE : il signifie la société ainsi que les rapports qu'il a avec elle. Ici, on remplace une

¹ Jacques Pelletier, *Littérature et société. Anthologie*, Montréal, VLB éditeur « Essais critiques », 1994, p. 166.

² Vincent Jouve, *L'effet-personnage dans le roman*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 97.

dépendance causale à sens unique par une dépendance dialectique de significations réciproques, en dernière analyse : l'explication par l'interprétation³.

Selon Jean-Charles Falardeau, sociologue qui s'est grandement intéressé au social dans le littéraire, le roman suggère plus que des références à la réalité; il propose une homologie entre l'imaginaire et les structures sociales :

La cohérence d'une œuvre romanesque tient essentiellement à ce que celle-ci exprime une certaine « vision du monde », vision qui se manifeste plus ou moins explicitement par les décors spatiaux et les rythmes temporels, les conduites et les propos des personnages, les constellations de thèmes et de symboles qui structurent l'univers imaginaire⁴.

Pour lui, ce sont les personnages qui expriment cette « vision du monde » à travers, entre autres, leurs relations avec les autres personnages et les idéaux dictant leur conduite⁵.

En ce sens, Vincent Jouve propose l'idée que « [c]'est dans les relations qu'ils entretiennent avec le monde et avec les autres que les personnages vont affirmer leur système de valeurs⁶ ». Il explique d'ailleurs que, pour réussir à interpréter le personnage, il faut comprendre quelle est la valeur que le texte lui donne : « L'herméneutique suppose la prise en compte de l'idéologique : il faut savoir quel est le marquage idéologique du personnage pour le situer à sa place dans le système du roman⁷ ». Quant à Michel Zérafra, il affirme que l'étude du personnage principal permet de comprendre de quelle façon la société, réelle ou idéalisée, prend place dans le texte :

Ainsi la première originalité de l'écrivain consiste en sa conscience aiguë d'un écart irrémédiable, et absurde, entre une idée universelle de l'homme et la réalité sociale contingente dont il est le témoin. L'écrivain concevra donc son œuvre en fonction de ce constat, qui lui est proposé par la réalité, ou plutôt par l'histoire. Ce constat de ce que nous avons nommé une déchirure lui fera concevoir des héros principaux et des personnages secondaires. Les premiers sont victimes d'un écartèlement entre idéal et réalité, et ils veulent non seulement en connaître la cause, mais encore y mettre fin en consacrant leur énergie à réunir harmonieusement deux ordres, deux plans, inconciliables. Les personnages secondaires sont au contraire des conformistes : ils sont intégrés dans une contingence sociale dont ils profitent, ou qu'ils subissent sans mot dire⁸.

³ André Belleau, « Conditions d'une sociocritique », *Y a-t-il un intellectuel dans la salle?*, Montréal, Presses de la Cité, 1984, p. 101.

⁴ Jean-Charles Falardeau, *Imaginaire social et littérature*, Montréal, Hurtubise, 1974, p. 95.

⁵ *Ibid.*, 99.

⁶ Vincent Jouve, *L'effet-personnage dans le roman*, *op. cit.*, p. 102.

⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁸ Michel Zérafra, *Roman et société*, Paris, Presses universitaires de France, 1971, p. 58.

Nous verrons, dans les romans à l'étude, de quelle façon les personnages se retrouvent en conflit avec la société réelle, qui est aussi la société dominante, mais qui ne correspond pas nécessairement à leurs idéaux.

Pour Jean-Marc Moura, chercheur spécialiste de l'imagologie, terme qui peut se définir comme l'étude de l'altérité, l'étranger peut être vu selon deux catégories : l'idéologie et l'utopie. Il suggère une typologie des images de l'étranger constituée par

la distinction entre l'idéologie, qui représente l'étranger selon les schèmes dominants – positifs ou non – de la culture et de la société (la limite de cette image idéologique étant le stéréotype, résumé emblématique d'une culture étrangère), et l'utopie, qui le met en scène selon des termes excentriques, rendant l'étranger à son altérité, ou du moins lui permettant d'échapper aux représentations convenues et l'entraînant vers le mythe personnel⁹.

Janet M. Paterson insiste également sur cette vision changeante de celui qui n'appartient pas à la société dominante :

Reconnaître l'Autre, l'appréhender, le lire, c'est être sensible, à un premier niveau, à la nature arbitraire de l'altérité et, à un deuxième niveau, à l'ensemble des stratégies textuelles qui en gouvernent la forme et le sens. Il est évident [...] que la figure de l'Autre peut être positive ou négative et souvent les deux à la fois; qu'elle n'est ni stable ni fixe, mais mouvante¹⁰.

Fernand Dumont, de son côté, a grandement étudié le phénomène des idéologies dans un ouvrage, *Les idéologies*, publié en 1974. Il définit l'idéologie « comme un système d'idées inscrit dans les structures sociales¹¹ ». En fait, pour lui, « les idéologies sont les formes culturelles les plus explicites; les partialités s'y justifient et s'y nourrissent de connaissances et de symboles¹² ». La société construit donc ces idéologies qui structurent les rapports sociaux :

L'idéologie surmonte des vues et des sujets autrement dispersés; par contraste avec la plus vaste praxis, elle suggère l'image d'une *société construite*. Elle implique des décisions de donner structures et sens cohérents à des milieux déterminés de l'action collective : décision d'affirmer, décisions d'exclure aussi¹³.

⁹ Jean-Marc Moura, « L'imagologie littéraire. Tendances actuelles », dans Jean Bessière et Daniel-Henri Pageaux [dir.], *Perspectives comparatistes*, Paris, Champion, 1999, p. 187-188.

¹⁰ Janet M. Paterson, *Figures de l'autre dans le roman québécois*, Québec, Nota Bene, 2004, p. 26.

¹¹ Fernand Dumont, *Les idéologies*, Paris, Presses universitaires de France, 1974, p. 5.

¹² *Ibid.*, p. 5.

¹³ *Ibid.*, p. 148.

Vincent Jouve explique que les différentes idéologies qu'il est possible de retrouver dans un roman permettent de rattacher ce dernier à la société réelle :

Si l'Histoire peut marquer le roman de façon explicite ou implicite, elle se signale surtout de façon oblique. C'est à travers une série de médiations que le social se réfracte dans le texte. La relation du roman à l'Histoire passe par des relais de nature très différente qui relèvent de l'idéologie, des discours en vigueur et des institutions¹⁴.

Il ajoute que les stéréotypes sont à la base de toute construction romanesque : « Une œuvre s'élabore sur le fond et en fonction des stéréotypes d'une époque et d'un groupe social (pour les conforter ou les récuser)¹⁵ ». Pour Michel Zérafra, l'œuvre romanesque est un miroir de la société créé par les yeux d'un auteur qui n'est pas objectif :

Ainsi, alors que dans le monde concret l'individu est miré par le social, dans le romanesque l'individu apparaît comme le miroir du social – et l'on observera ici avec quelle insistance le terme de « miroir » est employé pour désigner le roman et ses personnages. Pourtant ce miroir n'est pas une invention (une « création ») du romancier : il reflète le réel. Quand il en donne une image stéréotypée ou sublimée (et l'on idéalise souvent le réel en le poussant au noir), c'est que l'écrivain voit les hommes et les choses à travers une idéologie de classe. Le miroir romanesque apparaît au contraire brisé lorsque l'auteur a voulu saisir l'existence des relations interpersonnelles à travers les apparences de la « société » et des « types »¹⁶.

Il faut comprendre que, par la représentation de l'Autre, le texte parle également de lui-même, c'est-à-dire que l'identité se construit par rapport à l'altérité :

Toute image procède d'une prise de conscience, si minime soit-elle, d'un Je par rapport à l'Autre, d'un Ici par rapport à un Ailleurs. L'image est donc l'expression littéraire ou non, d'un écart significatif entre deux ordres de réalité culturelle. Ou encore : l'image est la représentation d'une réalité culturelle au travers de laquelle l'individu ou le groupe qui l'ont élaborée (ou qui la partagent ou qui la propagent) révèlent et traduisent l'espace culturel et idéologique dans lequel ils se situent¹⁷.

Cette idée alimentera notre analyse du personnage autochtone puisque nous nous demanderons si l'« Indien » est décrit pour lui-même ou plutôt en contraste avec la société dominante. Simon Harel penche plutôt vers cette hypothèse :

Bel alibi désormais que cet Autre aux contours malléables qui représente l'envers toujours fascinant de notre identité. Il est vrai que l'étranger, altérité de circonstance, circonscrit avec une vigueur peu commune l'ensemble des préoccupations qui constituent l'imaginaire social et individuel. C'est d'ailleurs peut-être cette dimension

¹⁴ Vincent Jouve, *La poétique du roman*, Paris, Armand Colin, 2001, p. 101.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Michel Zérafra, *Roman et société*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁷ Daniel-Henri Pageaux, « De l'imagerie culturelle à l'imaginaire », dans Pierre Brunet et Yves Chevrel [dir.], *Précis de littérature comparée*, Paris, PUF, 1989, p. 135.

bipolaire de l'étranger (de l'altérité à l'altération) qui nous permet d'envisager son existence et de tolérer l'effroi qu'il provoque en nous¹⁸.

Au fond, et c'est peut-être la phrase qui résume le mieux ce qu'est la représentation de l'Autre : « Parler de l'étranger, c'est peut-être aussi chercher à parler de soi¹⁹. » Janet M. Paterson explicite cette idée en se basant justement sur les relations entre les Blancs et les Autochtones : « Il s'ensuit, en s'attachant toujours à l'exemple de l'Amérindien dans son rapport à l'homme blanc, que l'Autre n'est susceptible d'être saisi que par le biais de relations qui marquent une différence²⁰ ». Pour elle, l'essentiel de l'altérité se résume ainsi : « Aussi faut-il retenir comme premier principe que l'altérité est un concept *relationnel* qui se définit uniquement par opposition à un terme du même genre²¹ ». Pour Pierre Ouellet, l'altérité est un phénomène qui englobe encore plus largement tout le rapport au monde des individus qui vivent dans ce même monde :

En effet, l'altérité s'impose désormais non seulement comme un phénomène ou une thématique mais aussi et surtout comme une véritable « sensibilité », un ensemble d'attitudes, d'affects et de comportements qu'on peut appeler une *aisthesis* et un *ethos*, soit une forme d'expérience énonciative non seulement de sa propre identité et de celle d'autrui mais de son propre rapport au monde, un monde qui ne peut plus se penser à partir d'une identité fondatrice et exige d'emblée une prise en compte de son altérité constitutive²².

Rémi Savard est d'avis que l'Amérindien pousse les Québécois à se questionner davantage sur le plan de l'identité :

Quoi qu'il en soit, l'autochtone continue à être perçu comme notre plus sérieux concurrent. Plus encore que l'Anglais. Sa reconnaissance pour ce qu'il est et l'identité dont nous croyons encore nécessaire de nous revêtir demeurent mutuellement exclusives. La concurrence ne joue pas seulement sur le plan de l'aborigénéité, mais aussi sur celui plus délicat qui consiste à savoir qui est l'opprimé absolu²³.

Gilles Thérien, quant à lui, explique que ce phénomène est très présent dans la littérature : « La littérature québécoise, mais en cela la littérature canadienne-anglaise n'est pas très différente, met en scène des personnages d'Indiens depuis qu'elle existe comme expression

¹⁸ Simon Harel, « L'étranger en personne », dans Simon Harel [dir.], *L'étranger dans tous ses états : enjeux culturels et littéraires*, Montréal, XYZ, 1992, p. 26.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Janet M. Paterson, *Figures de l'autre dans le roman québécois*, Québec, Nota Bene, 2004, p. 21.

²¹ *Ibid.*

²² Pierre Ouellet, « Le principe d'altérité », dans Pierre Ouellet et Simon Harel [dir.], *Quel autre? : l'altérité en question*, Montréal, VLB éditeur, 2007, p. 9.

²³ Rémi Savard, « L'étranger venu d'ici », dans Simon Harel [dir.], *L'étranger dans tous ses états, op. cit.*, p. 100.

autonome²⁴ ». Il explique clairement la comparaison identitaire entre le Québécois et l'Amérindien :

Dans ce développement imaginaire, l'Indien transformé en figure romanesque s'est vu investi des problèmes du Québécois. Il n'est pas un être social, il ne défend pas une société distincte à laquelle il aurait droit. Il est complice du Blanc francophone dans une mythologie romanesque, complice et victime tout à la fois. Le Blanc et l'Indien sont en instance de fusion, fusion de leurs absences d'identité, fusion à l'intérieur du principe du tiers, postérieurs bien qu'ils aient eu le droit de l'antériorité, exclus ou en processus d'auto-exclusion parce qu'ils n'ont à défendre qu'une identité territorialisée et une identité civique et sociale²⁵.

Les neuf romans à l'étude dépeignent des Amérindiens qui évoluent dans un monde dominé par les Blancs : « Puisque l'Amérindien est en conflit avec le Blanc, l'incompréhension et la méfiance marquent leurs relations²⁶ ». La coexistence est inévitable et peut entraîner le conflit ou l'harmonie. À ce propos, Gilles Thérien s'est grandement penché sur cette image de l'Amérindien le plus souvent créée par un non-autochtone.

1.2 Les figures de l'Indien²⁷

Dans son ouvrage, *Les figures de l'Indien*, Thérien met d'abord l'accent sur le visage triple de l'Amérindien en littérature. Ce dernier peut être une figure iconique, une image discursive et un figurant. Il définit donc au préalable ce qu'il faut entendre par figure, car le titre aurait pu être image ou personnage, mais il n'aurait pu porter ces trois visions de l'objet d'études :

« Figure » marque déjà une fissure, un écart dans la réalité de l'Indien. Ce n'est déjà plus tout à fait lui, ce n'en est qu'une partie si l'on veut bien accorder au mot le sens de visage, comme s'il était possible de ne s'arrêter qu'à ce seul aspect, emblématique certes, comme ces têtes d'Indiens à la coiffure de plumes qui parsèment notre culture. Mais figure, c'est aussi la « figura », l'image iconique, l'image discursive qui sert à décrire, c'est-à-dire à rassembler les traits spécifiques nécessaires à une bonne reconnaissance de l'objet décrit. [...] Figure, aussi, de figurant dans ce théâtre où il n'a pas le droit de parole mais se contente de jouer le rôle qu'on lui a assigné²⁸.

²⁴ Gilles Thérien, « Le tiers exclu », dans Simon Harel [dir.], *L'étranger dans tous ses états*, op.cit., p. 174.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Johanne Melançon, « La figure de l'Amérindien : quatre portraits », art. cit., p. 76.

²⁷ Gilles Thérien [dir.], *Figures de l'Indien*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1988, 398 pages.

²⁸ *Ibid.*, p. 5.

Thérien explique que la figure de l'Amérindien se définit différemment pour l'Européen et pour l'Américain. Pour le premier, l'Amérindien fait partie de la découverte de l'Amérique, d'un Nouveau Monde qu'il faut étudier afin de mieux le comprendre. Pour le second, l'Amérindien représente une réalité plus tangible, faisant clairement partie de l'histoire du territoire et revendiquant encore aujourd'hui ce même territoire. Nous n'avons qu'à penser aux différents moyens de pression des Amérindiens dont s'emparent souvent les médias. Pensons également à la crise d'Oka, qui a été abondamment médiatisée de telle sorte que les Québécois ne pouvaient plus passer outre la réalité de leurs voisins mohawks.

Par ailleurs, Thérien mentionne que, selon les époques, l'attitude envers les Amérindiens a considérablement changé, passant d'une difficulté plus ou moins grande de cohabiter à une réclusion dans les réserves, à une « négation et un rejet », selon ses propres termes. Cet ouvrage prend tout son sens pour l'analyse que nous tenterons de faire lorsque l'auteur explique que ce genre de recherche permet de rattacher l'étude de l'Autre à soi-même, à sa propre nation ou à sa propre collectivité. Il précise que son ouvrage ne porte pas clairement sur l'Indien comme objet d'études, car pour les chercheurs de ce collectif :

C'est en fait l'évolution mentale des Blancs qui est ici analysée, nos préjugés, nos volontés ethnocentriques mais aussi notre désir, au-delà des figures, de rejoindre l'Indien, notre ancêtre d'Amérique. Les discussions constitutionnelles canadiennes, les positions idéologiques défendues de part et d'autre, s'appuient toutes sur une méconnaissance de la réalité indienne. Bien plus, et dans une sorte de position absurde, l'Indien lui-même tombe souvent dans le piège de produire une image de lui-même, non seulement acceptable pour les Blancs mais encore empruntée à la culture de ces derniers²⁹.

Ce dernier élément prouve de quelle façon l'image de l'Amérindien est une fabrication. En fait, Thérien montre que l'Amérindien de la littérature est un Amérindien imaginaire, façonné de toutes pièces par l'auteur non-autochtone :

Le Blanc du XVI^e siècle, spécialiste en découverte comme celui du XVII^e siècle, spécialiste en évangélisation et en colonisation, comme l'intellectuel des Lumières, l'anthropologue des débuts de l'anthropologie, comme tous ceux qui font leur pain de la connaissance et du discours sur l'Indien, comme nous tous, le Blanc invente un Indien, une figure discursive de l'Indien qui, multipliée, transigée, finit par régler le cadre et les contenus de la doxa sur l'Indien³⁰.

²⁹ *Ibid.*, p. 6.

³⁰ *Ibid.*, p. 355.

Il est certes important de mentionner que, dans la littérature d'aujourd'hui, les Amérindiens ont acquis un certain droit de parole. Il suffit de penser à l'ouvrage de Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne au Québec*, dans lequel il présente l'œuvre de différents poètes, romanciers et dramaturges amérindiens. Bien sûr, ces auteurs autochtones qui écrivent en français sont encore en très petit nombre au Québec, mais leur vision de leur propre culture et de leur propre identité commence à émerger.

Thérien explique encore que la figure de l'Indien, une figure discursive, présente deux aspects :

Elle a un aspect **statique** constitué du réseau sémantique qui s'élabore autour d'elle, et elle a aussi un aspect **dynamique** en ce sens que, dans le discours, elle peut jouer un rôle en tant que personnage, en tant qu'élément de transformation d'un discours qui met en scène à la fois des Blancs et des Indiens. Mais comme cette mise en scène dépend le plus souvent du Blanc qui écrit, le sort discursif de la figure de l'Indien est totalement entre ses mains. Il peut réduire l'indien à un lieu taxinomique ou il peut lui laisser jouer un rôle dans l'élaboration du discours qui est destiné à rapporter, relater le rôle qui a été le sien dans la mise sur pied d'un pays appelé à être tout à la fois et tour à tour, Nouvelle-France, Canada et Québec³¹.

Selon lui, l'aspect statique de la figure discursive de l'Indien appartient davantage à l'époque de la colonisation et des missions d'évangélisation. Les écrits des Jésuites montrent que l'Amérindien est classé dans des modèles pré-établis : le bon et le méchant sauvage. Les différences entre les nations amérindiennes sont occultées, le discours est même modifié par les missionnaires qui inventent de nouveaux mots pour présenter leur religion et qui vont en ignorer certains qui représentent des aspects trop superstitieux. L'Amérindien se retrouve donc comme objet d'étude dans des livres sans pouvoir démentir les erreurs des missionnaires à son endroit.

Plus tard, c'est avec le phénomène des réserves que les choses changent pour la figure de l'Amérindien :

L'Indien ne prend plus autant part à la vie quotidienne de la colonie, il est, dans sa totalité, en tant que peuple, de plus en plus remis en question et ce, non seulement sur le territoire de la Nouvelle-France mais aussi sur ces frontières éloignées qui s'ouvrent sur tout le continent américain. Il peut accéder plus facilement à une discursivité dynamique, non plus sous l'angle de sa réalité mais sous l'angle d'une fiction³².

³¹ *Ibid.*, p. 355-356.

³² Gilles Thérien [dir.], *Figures de l'Indien*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1988, p. 362.

Ainsi, lorsque l'Indien fait partie de la réalité de la Nouvelle-France, il se présente sous un aspect statique. S'il s'éloigne, il peut prendre le statut de personnage de fiction et accéder à une discursivité davantage dynamique. On assiste alors à une construction totale de l'Amérindien qui correspond à plusieurs stéréotypes encore présents dans la société actuelle. L'Amérindien réel est disparu pour laisser place à l'imagination d'auteurs qui n'ont souvent jamais rencontré de membres des Premières Nations. Il n'est pas important de raconter la vérité sur les Autochtones, sur leur réalité changeante, il suffit d'avoir l'imagination assez fertile pour leur apposer des traits qui se rapportent aux images que les missionnaires en ont donné, deux cents ans plus tôt.

Ceci dit, à la même époque, aux États-Unis, l'Amérindien est une façon de se distinguer de la métropole, c'est-à-dire de montrer sa différence et son autonomie dans le domaine de la culture, puisque l'Angleterre ne connaît pas cette situation sur son territoire qu'elle habite depuis trop longtemps.

La littérature canadienne-française, comme l'explique Thérien, ne connaîtra pas ce phénomène, trop accaparée par une littérature qui tente d'imiter celle de la métropole, ou par une littérature qui se centre davantage sur l'histoire :

Ce n'est qu'un siècle plus tard environ, que l'Indien commence à prendre une place de plus en plus grande dans ce qui était traditionnellement nommé la littérature canadienne-française et qui devient, depuis 1960, la littérature québécoise. [...] L'hypothèse la plus vraisemblable nous amène à considérer que pareil mouvement est un signe d'éveil national et de recherche d'autonomie culturelle par rapport à la métropole³³.

Selon Thérien, il faut aller plus loin et tenter de comprendre pourquoi l'Indien est aussi présent dans la littérature québécoise depuis 1960. Il considère comme pertinente, pour les années 1960 et 1970, la thèse de la libération sexuelle, à laquelle est étroitement associé le mode de vie des Amérindiens, mais elle n'est plus totalement justifiée quant aux années 1980.

Dans la littérature de cette époque, Thérien parle plutôt d'un problème d'identification. Il montre qu'il existe quatre types de personnages amérindiens :

³³ *Ibid.*, p. 364.

- « L'Indien proprement dit » : *Ashini* d'Yves Thériault;
- « Le coureur des bois » : Mathieu dans *Un dieu chasseur* de Jean-Yves Soucy;
- « Le métis » : *Au nom du père et du fils* de Francine Ouellette;
- « Le marginal », celui qui, sans être Indien ou Métis, en possède les principaux traits. Nous pourrions ici citer l'exemple du roman *Le Survenant* tel qu'étudié par Jean Morency³⁴.

Ce problème d'identification est la tare du Québécois de cette époque :

À quoi sert la figure de l'Indien sinon à marquer cette perplexité profonde, cette inquiétude de soi que l'Indien réel a été le premier à sentir et dont il n'a pas réussi, lui non plus, à se déprendre. Et alors, on s'aperçoit que la figure de l'Indien agit comme un miroir pour le Québécois, image du colonisé, doublement, image de celui qui veut s'intégrer mais qui n'en connaît pas le prix³⁵.

Enfin, le but de l'ouvrage, comme le précise Thérien, est de renouveler l'intérêt québécois envers les Amérindiens et d'extirper les traditions autochtones du folklore où la littérature les a souvent confinés. À ce sujet, l'auteur termine en disant que le rôle narratif que joue l'Indien peut se développer selon deux avenues : l'enfermement (qui rappelle le passé et la situation de colonisé) ou l'ouverture (cette ouverture est, pour Thérien, le métissage qui exprime l'avenir). Cet avenir passe certainement en grande partie à travers les nouvelles générations qui peuvent peut-être réaliser cet idéal de métissage en développant leurs connaissances sur le monde autochtone dès leur plus jeune âge.

1.3 Littérature jeunesse

La littérature jeunesse s'avère très populaire de nos jours et, dans les librairies, il semble qu'il y ait plus de livres que de jeunes lecteurs pour les lire. Ces enfants et ces adolescents se reconnaissent le plus souvent dans les héros des histoires qu'on leur présente, ce qui leur permet d'y accrocher plus facilement :

En littérature jeunesse, l'auteur adulte passe souvent par un narrateur enfant pour rejoindre l'enfant lecteur. C'est au cœur même du récit et de la narration que s'exprime la différence fondamentale entre la littérature jeunesse et la littérature générale. Le narrateur sert de relais, de pont, entre l'adulte et l'enfant³⁶.

³⁴ Jean Morency, « Images de l'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945 », *art. cit.*, p. 83-98.

³⁵ Gilles Thérien [dir.], *Figures de l'Indien*, *op. cit.*, p. 365.

³⁶ Dominique Demers, *Du petit poucet au dernier des raisins. Introduction à la littérature jeunesse*, 1994, p. 102-103.

Ces jeunes personnages racontent des aventures qui s'avèrent de plus en plus intimes lorsque le narrateur vieillit :

Le roman est devenu la manne des écrivains pour la jeunesse. Après des générations d'enfants modèles (avant 1970), après une époque qui a voulu combattre les stéréotypes sexuels (les années 70), voilà qu'on libère ses émotions, qu'elles touchent les relations parents-enfants, l'amitié, l'expression de l'affection, de l'amour de la sexualité. Les écrivains sortent les squelettes des placards en évacuant toutes les peurs et les tabous imaginables. Le monde intérieur de l'enfant et de l'adolescent est scruté à la loupe³⁷.

Bien sûr, les auteurs vont tenter d'enrayer les préjugés qui peuvent encore exister dans la société, que ce soit par rapport à l'homosexualité ou à l'origine ethnique :

La littérature de jeunesse aborde une grande variété de sujets reflétant la société québécoise. On note tout particulièrement une préoccupation pour l'environnement, la famille éclatée puis reconstituée, la quête de nouveaux modèles sociaux, le suicide, la drogue, le fait d'aborder directement la découverte de la sexualité chez les adolescents. Le racisme, le sexisme et la violence sont dénoncés. Le thème du multiculturalisme s'introduit de plus en plus souvent dans les œuvres³⁸.

En fait, il ne faut pas oublier que la littérature pour les jeunes explore toujours une certaine part d'éducation : « Aujourd'hui, de nombreux romans servent de miroir à la réalité quotidienne des jeunes. Mais, sous des dehors apparemment très libéraux, on peut facilement déceler la volonté de prêcher l'exemple des "bons comportements"³⁹ ». Françoise Lepage précise que cette volonté de montrer la bonne voie aux jeunes lecteurs est encore plus présente dans les romans qui se rapprochent le plus de la réalité :

La dimension documentaire du roman réaliste amène évidemment le danger de nouveaux didactismes, puisque la présence de l'auteur ne se fait pas toujours oublier et qu'il oriente le jugement du lecteur dans un sens ou dans un autre. Il est évident qu'une littérature pour la jeunesse doit présenter des comportements jugés souhaitables ou acceptables par la société qui l'a créée, mais il est plus difficile de partir en croisade contre des réalités considérées comme dangereuses ou inacceptables⁴⁰.

De ces œuvres dites réalistes, les romans se déroulant à diverses époques de l'histoire s'avèrent assez nombreux dans le corpus qui nous intéresse : « Le roman historique est à l'origine même de la littérature pour la jeunesse⁴¹ ». Et, comme l'histoire de ce continent a commencé bien avant l'arrivée des Européens, il n'est pas étonnant de trouver des récits où

³⁷ Édith Madore, *La littérature pour la jeunesse au Québec*, Montréal, Boréal (Boréal Express), 1994, p. 103.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁴⁰ Françoise Lepage, *Histoire de la littérature pour la jeunesse (Québec et francophonies du Canada)*, 2000, p. 304-305.

⁴¹ *Ibid.*, p. 306.

plusieurs personnages sont des Amérindiens. Pourtant, la plupart des auteurs de ces romans sont des non-autochtones. Danielle Thaler explique clairement que cette situation peut causer problème :

Comment raconter l'acculturation des Amérindiens dans un récit à la première personne destiné à des adolescents blancs d'aujourd'hui? Barrière des mots, des mentalités, des idéologies? Comment dire le refus de cette déculturation avec des mots de Blancs? Le roman n'est-il pas condamné à l'acculturation pour l'acculturation? Il ne s'agit pas simplement de constater qu'en racontant l'acculturation il insiste sur des processus de déculturation auxquels sont soumis les jeunes Indiens et l'influence qu'ils ont sur leur tenue vestimentaire, leur langage, etc. Il ne peut le faire que dans le langage de l'Autre pourtant honni, dans le langage de celui qui le dépouille pour l'assimiler. Se raconter, n'est-ce pas aussi s'acculturer?

D'une part, le récit est donc impossible si l'acculturation ne manifeste pas son emprise sur celui qui la dénonce, au moment même où il la dénonce et se raconte. D'autre part, pour dire cette acculturation, il faut aussi qu'il reste suffisamment de l'ancienne culture dont les mots témoigneront sans que le texte devienne illisible. Pour toucher le jeune lecteur et attirer son attention sur le sort de l'Autre, l'auteur est contraint de traduire cet Autre dans un langage accessible à ce jeune lecteur, c'est-à-dire avec les mots qui sont ceux de l'acculturation, et contraint de faire de l'Autre, en totalité ou en partie, un double du lecteur⁴².

Suzanne Pouliot a montré, en 1994, que cette confrontation des cultures a entraîné la création de personnages amérindiens qui inspiraient souvent la peur, qui étaient donc présentés de façon négative, afin d'y opposer l'image forte du colonisateur :

Nous pouvons sans doute attribuer aux romans historiques mettant aux prises Amérindiens et personnages blancs d'origine européenne ce que Arcand et Vincent (1979) ont noté pour les manuels d'histoire, à savoir que les guerres des Canadiens avec les « Sauvages » servent à caractériser le Québécois lui-même dont on fait ressortir la volonté de s'accrocher et l'héroïsme, en les opposant à la menace et à la guerre amérindiennes. Les chroniqueurs du XVII^e siècle et du début du XVIII^e siècle insistaient sur l'héroïsme de la colonisation et forgeaient l'image du cruel sauvage dans le but probable d'expliquer leurs échecs et de s'assurer la sympathie et l'appui de la métropole. Les auteurs modernes, eux, reprennent ces écrits pour façonner l'une des facettes de l'identité québécoise : « nos ancêtres se distinguent déjà des Français par les hivers à endurer, par la forêt à défricher et par les Indiens à abattre. Nous savons qu'ils ont réussi tout cela. Nous pouvons en être fiers » (Arcand et Vincent, 1979, 60-61). On note également la grande peur qui habite les Blancs, confrontés à des us et coutumes différents des leurs, notamment lorsqu'ils sont accompagnés de cris incessants et de hurlements [...] et de démonstrations physiques inattendues⁴³.

⁴² Danielle Thaler, « Métissage et acculturation. Le regard de l'Autre », dans Noëlle Sorin [dir.], *Imaginaires métissés en littérature pour la jeunesse*, 2006, p. 18-19.

⁴³ Suzanne Pouliot. *L'image de l'autre*, op. cit., p. 59-60.

En parlant de ces romans qui mettent en scène une culture autre que la culture dominante, Danielle Thaler décrit le processus d'évolution de récits comme celui de *Dompter l'enfant sauvage* :

Tous épousent, fût-ce épisodiquement, le point de vue d'une minorité culturelle et tous s'adressent à de jeunes lecteurs qui n'appartiennent pas à ces minorités. Ils illustrent les différentes étapes qui caractérisent les échanges interculturels, du conflit à la contre-acculturation en passant par l'assimilation : 1) période de conflit entre les deux cultures où la culture native s'oppose à la culture colonisatrice; 2) période au cours de laquelle la culture native sélectionne les traits de la culture dominante; 3) si les échanges se produisent dans les deux sens, formation d'une culture syncrétique, que l'on peut dire métisse ou culture de transition; 4) phase d'assimilation au cours de laquelle la culture dominée disparaît en acceptant intégralement les valeurs de l'autre culture; 5) contre-acculturation lorsque la culture menacée réagit dans un dernier sursaut⁴⁴.

En somme, l'analyse qui suit propose d'étudier d'abord ce choc des cultures lors de l'arrivée des premiers colons, pour ensuite voir comment la cohabitation s'est développée afin d'en arriver à l'époque des réserves et à celle d'aujourd'hui où toutes les cultures semblent se noyer dans la mondialisation et où chacun veut préserver son identité, surtout les peuples en minorité.

⁴⁴ Danielle Thaler, « Métissage et acculturation. Le regard de l'Autre », *art. cit.*, p. 13.

CHAPITRE II : ÉPOQUE DE LA NOUVELLE-FRANCE

À la suite de la compilation des romans contemporains pour les jeunes que nous avons effectuée, nous avons retenu cinq romans historiques se déroulant au début de la colonisation, à l'époque des premiers contacts entre les Européens et les Amérindiens. Ce choc des cultures s'est traduit par la construction d'une certaine image de l'Autre qui perdure encore peut-être aujourd'hui. L'étude de ces romans historiques nous permettra de préciser les différentes descriptions des personnages autochtones.

2.1. Descriptions physiques des Amérindiens

Commençons par présenter l'aspect physique des personnages autochtones. Ces descriptions nous montrent surtout l'attrait que pouvaient avoir ces femmes et ces hommes si différents de ce que les Français avaient toujours connu. Un des romans à l'étude met justement en scène un épisode de la première rencontre entre les Européens et les premiers habitants du territoire américain, rencontre déjà marquée par les idées préconçues tirées d'une littérature de mythes qui ne connaissaient pas toujours réellement l'Autre :

Les regards de ces premiers Français débarqués sur les rivages nord-américains (mais certainement pas seulement le leur, vu le climat général évoqué), apparaît ainsi, plus que déformant, entravé par un ensemble de mythes et de systèmes de référence qui empêche toute possibilité de concevoir l'altérité si ce n'est en relation et en fonction de soi, de sa propre culture, considérée comme un paramètre universel et donc une perspective de domination (qu'elle soit économique et /ou religieuse), plus que de compréhension¹.

En fait, dans *Les bois magiques*, Pierre arrive en Nouvelle-France au XVI^e siècle à bord du bateau de Jacques Cartier. Les visages, les cheveux, la taille, mais surtout l'habillement des premiers autochtones qu'il rencontre l'impressionnent :

Des lignes ocre et noires barraient leurs visages. Leurs cheveux étaient noirs et luisants. Ils étaient plus grands et plus musclés que les Français. Les femmes portaient des robes

¹ Paolo Carile, « L'altérité comme défi anthropologique », dans Franca M. Falzoni [dir.], *L'altérité dans la littérature québécoise*, Bologne, Université de Bologne, 1987, p. 75.

en peau; les hommes n'étaient vêtus que d'un pagne, un simple morceau de peau passé entre les jambes et retenu aux hanches par un cordon (BM, 60-61).

Il est à noter que cet aspect de l'habillement en peau s'avère une récurrence dans les diverses images proposées. Toutefois, puisque ces Amérindiens impressionnent les jeunes personnages, ils sont aussi souvent associés au danger, comme le montre la description de trois Abénaquis qui ont sauvé Guillaume de la noyade : « Coiffés d'une bande de cheveux hérissés à la huronne et le visage peint de couleurs bariolées, les deux jeunes guerriers ont l'allure féroce de ces démons de l'enfer qui illustrent le grand catéchisme » (GR, 60). Il semble difficile, pour le personnage de Guillaume Renaud, de croire que ces êtres humains peuvent être des alliés, et même des amis :

Un Indien l'accompagne. Il porte aussi des mocassins et des mitasses, mais le haut de son corps n'est couvert que d'un pagne de peau d'original, qui laisse nu un puissant torse mataché [peint] de vermillon et de noir. Sur le sommet de son crâne lisse, une poignée de longs cheveux noirs est rassemblée en une queue de cheval et pend sur le côté de son visage, aussi peinturluré de vermillon et de noir. Sous cette allure féroce, Guillaume a peine à reconnaître Paul Ahonase, l'ami wendat de Marcel (GR, 31).

De même, Jean-Baptiste, héros du roman du même nom, n'en croit pas ses yeux lorsqu'il rencontre un Amérindien pour la première fois. Cet homme prend une allure presque surnaturelle en apparaissant au travers des flammes. En ce sens, il se rapproche sensiblement de l'image de démon que suggérait Guillaume Renaud :

Pendant que les ombres de mes compagnons pirouettent autour du feu, j'aperçois la silhouette d'un homme qui s'avance vers moi. La lueur des flammes m'empêche de bien le distinguer jusqu'au moment où il vient s'asseoir à mes côtés. Je le dévisage et la mâchoire m'en tombe presque à terre. C'est un Indien aux longs cheveux noirs, qui porte à la ceinture une arme que je n'ai jamais vue, un gros casse-tête. Mais le plus surprenant, c'est son visage. Du front jusqu'au menton, un tatouage représentant un cerf lui fait comme un masque grimaçant. Il me regarde sans aucune expression (JB, 52).

En fait, les deux jeunes hommes sont fascinés par les tatouages de ces hommes qu'ils découvrent : « Le jeune Indien remarque l'intérêt de Guillaume pour les tatouages qui marquent la peau cuivrée de sa poitrine nue. Il y a des symboles géométriques, mais aussi un loup et un soleil rayonnant » (GR, 71). Jean-Baptiste est le plus hardi et s'approche considérablement du guerrier amérindien afin de pouvoir admirer le tatouage qui représente le totem de l'homme : « Les bois du cerf couvrent le front et son museau s'étend sur la moitié du visage. Je remarque que François arbore également des tatouages sur ses bras, et un cercle traversé de flèches attire mon attention » (JB, 59-60). De plus, des breloques de

toutes sortes ornent souvent les hommes et les femmes amérindiennes : « Mikowa s'est assis près de lui. Les breloques de métal doré et les perles de verre qui ornent ses lobes d'oreille et sa chevelure font une musique agréable quand il bouge » (GR, 71). Au village de la Jeune-Lorette, Guillaume découvre un tout autre monde, un univers qui mêle les cultures amérindiennes et européennes :

La cloche annonce la fin des vêpres. Comme tiré d'une langueur de fin de journée, le village s'anime tout d'un coup. Les Loretains surgissent de la chapelle et se dispersent aussitôt. Les femmes portent majoritairement la robe de peau frangée et décorée de motifs colorés. Les hommes agencent le gilet et le justaucorps français avec les mitasses indiennes. Médailles de métal doré, coquillages, griffes et dents d'animaux, *wampums*... des ornements de toutes sortes pendent à leurs cheveux, à leurs oreilles et à leur cou. Vêtus à l'image des adultes, les enfants les suivent en cancanant comme des canetons (GR, 95-96).

Par ailleurs, de façon générale dans ces romans, les Amérindiens ont aussi cette facilité à s'exprimer de façon visuelle et musicale : « Mikowa ricane encore. Quand il rit ainsi, ses yeux deviennent deux minces fentes au-dessus de ses pommettes saillantes. Et quand il parle, ses bras et ses mains dansent dans les airs et expriment d'une autre façon les mots qu'il prononce » (GR, 74). De plus, aux yeux des deux garçons nommés plus tôt, les charmes des jeunes filles autochtones ne passent pas inaperçus : « Parmi eux, Pierre distingua une petite fille très jolie. Une lanière de cuir, décorée de piquants de porc-épic teints en rouge écarlate, était nouée autour de sa taille. Une carapace de tortue pendait au bout de son collier, fait de coquillages » (BM, 61). Ainsi, le personnage de l'Autre attire non seulement à cause de son étrangeté, mais aussi en raison de sa beauté qui diffère de tout ce que les jeunes avaient connu auparavant :

J'oublie vite ces deux escogriffes pour me tourner vers la jeune Indienne qui m'observe toujours. Je me sens rougir comme une pomme à l'automne. Elle est de la même taille que moi, a des cheveux noirs comme une aile de corbeau, de très grands yeux et la plus belle bouche du monde (JB, 98).

Au fond, les hommes amérindiens, qui sont le plus souvent des guerriers, fascinent les jeunes héros des romans, tout en leur donnant un peu la frousse. Les femmes, quant à elles, représentées par deux jeunes Amérindiennes, sont décrites selon la beauté de leurs visages. Pourtant, ces visions restent certainement empreintes de préjugés qui circulent dans la société occidentale depuis les tous premiers voyages d'exploration en Amérique :

Les autochtones estiment que, depuis leurs premiers contacts avec les Européens qui sont venus en Amérique, le compte rendu de leurs relations avec les Blancs les dépeint d'une manière peu favorable, voire caricaturale. Leur point de vue semble n'avoir jamais compté puisqu'on ne l'a transmis que de façon marginale. Les documents historiques sur lesquels sont fondés, entre autres, les manuels d'histoire ont décrit ces relations du seul point de vue des colonisateurs².

Tout récemment, les Amérindiens ont tenté par eux-mêmes de proposer une image de leurs ancêtres qui ne serait pas teintée du point de vue des non-autochtones. Maurizio Gatti, dans son ouvrage cité plus loin, explique bien que l'image créée par les auteurs, et les autres membres d'une société, d'un monde qui n'est pas le leur est souvent faussée et devient ainsi une construction :

Ce qui ressort en fin de compte, c'est que les *Indiens* et les *Blancs* n'existent pas. Ces mots ne se rattachent pas à des personnes réelles. Ce ne sont que des représentations imaginaires d'un autrui significatif : les Blancs se sont définis en s'opposant aux Indiens et vice versa. Les Amérindiens et les Québécois de souche francophone se perçoivent comme très différents les uns des autres, au point que toute compréhension entre eux semble être souvent difficile. Ils se considèrent encore respectivement comme des étrangers. Cette opposition est pourtant devenue aujourd'hui, dans plusieurs cas, la reconnaissance d'une différence qui n'est pas nécessairement conflictuelle, mais qui s'ouvre au dialogue. De même, il n'existe pas de *vrais* ou de *faux* Indiens. Il existe plutôt des façons artificielles de faire l'Indien, qui accèdent le cliché de l'Indien à plumes. Grey Owl eut en son temps du succès en incarnant les stéréotypes de l'Indien des Blancs : la sagesse, le respect de la nature, etc. Et l'Indien inventé a fini par se fondre avec l'Amérindien réel³.

Dans leur littérature, les Amérindiens ont tenté de remédier à cette situation en décrivant leur propre réalité et celle de leurs ancêtres qu'ils connaissent au travers de la tradition orale.

2.2. Analogie entre l'Amérindien et le coureur des bois

Le roman *Jean-Baptiste, coureur des bois* présente une forte analogie entre le mode de vie des Amérindiens et celui des coureurs des bois, et ce, dès l'illustration de la couverture qui présente un portage durant une expédition. Jean-Baptiste, le jeune narrateur, rêve de devenir coureur des bois, et non fermier comme son père. Le monde des

² Renée Dupuis, *Quel Canada pour les Autochtones ? La fin de l'exclusion*, Montréal, Boréal, 2001, p. 86.

³ Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française*, Montréal, Hurtubise HMH, 2004, p. 33.

Amérindiens le fascine plus que tout. Son idole est un ami de son père nommé Grand-Baptiste. Ce dernier « ne vit que pour l'aventure et, tout au long de ses voyages, il a appris mille et une choses, dont quatre langues indiennes. Il a même été adopté par les Indiens Arkansas qui vivent très loin d'ici, en Louisiane » (JB, 12). Jean-Baptiste croit que pour qu'un homme blanc soit accepté des Amérindiens, il n'y a pas d'autre moyen que de vivre un peu comme eux : « Mais tu es le meilleur coureur des bois. Ton canot vole sur l'eau. Les Indiens te traitent avec respect et tu rapportes plus de fourrures à *M. Pothier* que n'importe lequel de tes concurrents. Je veux partir avec toi » (JB, 16). Jean-Baptiste n'est pas le seul personnage européen fasciné par les coureurs des bois. En effet, Guillaume Renaud est impressionné par le personnage de Marcel, un métis, issu d'un père blanc et d'une mère amérindienne : « Le jeune homme vit maintenant chez les Sauvages et il connaît bien leurs us et coutumes. On raconte même qu'il courtise une jeune Sauvagesse du village wendat. Ses innombrables histoires de coureurs des bois et d'Indiens subjuguent Guillaume » (GR, 33).

À son grand bonheur, Jean-Baptiste va réussir à accéder à ce monde qui séduit les deux jeunes hommes. À la suite de plusieurs péripéties qui révèlent que Jean-Baptiste ne se trouve pas dans son élément ni sur une ferme, ni dans une maison de cordonnier, il est finalement engagé comme coureur des bois sous le nom de Petit-Baptiste. Grâce à cette expédition, Jean-Baptiste peut enfin rencontrer un Amérindien pour la première fois. Il se nomme François, d'après le nom que lui ont attribué les Jésuites, et il est illustré avec son casse-tête en avant-plan tout en fumant tranquillement sa pipe :

C'est un Indien Abénaquis qui fait le voyage chaque année à partir de Sainte-Anne pour nous servir de guide. Son nom indien est Atikwando. Cela signifie l'« esprit et le pouvoir du cerf ». Il ne parle presque pas mais tous le respectent et semblent même le craindre un peu. Grand-Baptiste, lui, le traite comme un frère. Il m'a même dit qu'il lui accordait toute sa confiance (JB, 54).

Mais la fascination de Petit-Baptiste ne s'arrête pas là :

Seul François reste un peu à l'écart. Discrètement, je m'approche de lui pour mieux regarder son tatouage. Il doit avoir des yeux à la place des oreilles car, sans même lever la tête, il me dit : — le petit homme blanc est curieux comme la fouine mais pas aussi sournois que la belette (JB, 59).

Petit-Baptiste est très impressionné par les qualités particulières de l'Amérindien qui l'inspirent dans ce qu'il veut devenir, car toutes les qualités de chasseur, celles pour pister

et pour viser le gibier, sont attribuées à l'Indien. Ce voyage initiatique a donc permis à Jean-Baptiste de découvrir le monde des coureurs des bois, un univers très près de celui des Amérindiens. Il a appris que les premiers habitants du territoire de la Nouvelle-France ne sont pas tous cruels envers les colonisateurs et qu'ils peuvent leur en apprendre beaucoup. Il s'est même mis à envier la liberté de ces deux types d'hommes qui ne sont pas rattachés à une terre qu'ils doivent défricher et cultiver. Au fond, les coureurs des bois ont emprunté le style de vie des Amérindiens nomades, ce qui rend ces derniers plus accessibles et moins terrifiants pour de jeunes personnages comme Jean-Baptiste.

2.3. Illustrations d'Amérindiens

Tous les romans historiques mettant en scène des Amérindiens imaginaires en offrent une illustration sur leur page couverture. Un seul de ces romans propose une image plus inquiétante de l'autochtone. En effet, sur la couverture du roman *Guillaume Renaud. Il faut sauver Giffard* se dessine l'ombre d'un Amérindien menaçant qui se dresse derrière le jeune personnage principal (illustration de Stéphane Desmeules). Dans *Jean-Baptiste, coureur des bois*, les deux Amérindiens sont en avant-plan d'un groupe de portageurs et servent plutôt de guides (illustration de Francis Back). Les trois autres romans offrent les illustrations des jeunes personnages principaux. On y retrouve d'abord Yawendara (*Yawendara et la forêt des Têtes-Coupées*) marchant dans une forêt et caressant la tête d'un gros chien. L'image, illustrée par Christine Sioui Wawanoloath suggère une relation paisible avec la nature et les animaux. Ensuite, nous voyons un jeune homme blanc et une jeune Amérindienne (*Les bois magiques*) qui sont pris dans les tourmentes d'un orage, protégés, semble-t-il, par un cerf géant (illustration de Francis Back). Enfin, ces deux mêmes personnages se retrouvent sur la page couverture du roman *Trafic chez les Hurons*. La jeune Amérindienne, qui porte maintenant des vêtements européens, et le jeune Blanc espionnent deux Européens au regard méchant (illustration de Francis Back).

Seuls les romans *Les bois magiques*, *Trafic chez les Hurons* et *Jean-Baptiste, coureur des bois* contiennent des illustrations à l'intérieur des pages, toutes dessinées par Francis Back. Dans *Jean-Baptiste, coureur des bois*, la première illustration où l'on voit

clairement un personnage amérindien propose l'image d'un homme arborant le tatouage d'un cerf sur son visage, fumant sa pipe et gardant tout près de lui son arme, un tomahawk (JB, 52). Nous retrouvons aussi l'illustration d'une jeune Amérindienne aux cheveux noirs tressés qui se fait attaquer par un Blanc (JB, 97).

Cette image renverse celle qui est proposée sur la couverture du roman *Guillaume Renaud. Il faut sauver Giffard*. Un peu plus loin, nous pouvons voir un chef amérindien arborant des plumes dans ses cheveux et plusieurs tatouages sur ses bras. Il porte également un collier aux effigies de la France. Sur le mur sont dessinés les animaux représentant l'histoire de son peuple (JB, 103).

Dans *Les bois magiques*, la première illustration du livre montre des chasseurs amérindiens s'adressant aux esprits pour favoriser la prise de gibier (BM, 23). Deux pages plus loin, Ahonque est représentée, souriante, accompagnée d'un jeune chien enjoué. Elle semble porter des vêtements de peau doublés puisque c'est l'hiver. L'image suivante illustre le chaman sous un angle terrifiant : il devrait normalement faire appel aux esprits pour guérir le petit frère d'Ahonque, mais il a plutôt l'air de vouloir le tuer (BM, 41). On le revoit ensuite plus tard en train de voler les cerfs magiques d'Ahonque. Il la domine de toute sa taille et son visage est alors particulièrement hostile (BM, 57). Une image assez semblable revient à la fin du livre où le chaman, tapi dans l'ombre, veut pousser Ahonque en bas de la falaise (BM, 81). Auparavant, une illustration montrait la rencontre entre les Amérindiens et les Européens venus avec Cartier, les premiers désignant la beauté des lieux aux seconds (BM, 67).

Dans le roman *Trafic chez les Hurons*, une première illustration présente un jeune Amérindien qui se fait battre par un Européen (TH, 34). Nous voyons ensuite un Algonquin portant un canot sur ses épaules (TH, 44). Une autre illustration offre l'image d'un chef algonquin ivre qui voit des esprits. Il pourrait être dangereux avec son casse-tête dans la main (TH, 52). L'image suivante montre une attaque iroquoise de guerriers menaçants durant la nuit (TH, 64). L'avant-dernière illustration représente un chef iroquois au visage sévère arborant un collier de dents et des plumes sur sa chevelure (TH, 76). Finalement, la dernière image décrit l'attaque d'un village iroquois par des Algonquins (TH, 84). Les illustrations présentent donc, dans les deux derniers romans mentionnés, des

images d'Amérindiens qui semblent plus dangereux et inquiétants, contrairement aux récits des mêmes livres qui racontaient une histoire d'amitié entre deux jeunes, un Français et une Algonquienne, tout en montrant la perfidie de certains Européens.

2.4. Qualités et connaissances particulières des Amérindiens

Les Amérindiens des cinq romans historiques ont toutes les qualités des guerriers, soit la force et l'agilité, et celles des chasseurs, c'est-à-dire une facilité à lire les traces. Ils possèdent aussi un savoir, souvent médical, qui est inconnu des Européens à l'époque de la Nouvelle-France. Ces qualités leur confèrent certains pouvoirs surnaturels, quelquefois, mais amènent surtout les auteurs et les lecteurs à les comparer aux Blancs, qui ne sortent pas toujours vainqueurs de ce rapprochement. D'abord, lors des expéditions dans les bois, les personnages d'origine européenne ne réussissent pas à suivre le rythme imposé par les premiers habitants du territoire (TH, 33). Guillaume Renaud éprouve les mêmes difficultés lors de son périple pour sauver Giffard : « Le sol s'élève en pente et cela harasse Guillaume, qui est déjà à bout de forces. Il trouve exaspérant de voir Mikowa et Kasko bondir comme de jeunes cerfs devant lui. Silencieux, Awasos ferme la marche, toujours aussi solide que les rochers qui les entourent » (GR, 93). Dans le même ordre d'idées, dans une auberge où Jean-Baptiste se trouve, plusieurs rumeurs courent au sujet de ces hommes plus grands que nature : « Quant à celui qui porte sa tuque enfoncée sur les oreilles, il s'appelle Laboucane. Il a déjà rencontré un Indien à quatre jambes qui courait plus vite qu'un lièvre » (JB, 13). Ce dernier extrait montre que les capacités physiques des Amérindiens étonnent et fascinent plusieurs colons venus d'Europe.

L'événement de la première rencontre dans *Les bois magiques* résume bien cette curiosité inspirée par des hommes si différents des Européens, des hommes définis comme des guerriers : « La vallée était habitée par des peuples rudes et fiers, venus d'Asie dix mille ans plus tôt » (BM, 19). Mais ces hommes ont aussi toutes les qualités des chasseurs, essentiellement celles de pouvoir flairer une piste, de réussir à déchiffrer des traces ou de posséder une ouïe très fine. Un jeune Amérindien est même comparé à un chien de chasse : « Kasko, qui ouvre la marche, s'arrête brusquement et fouille des yeux les abords du

sentier. Comme celles du chien qui flaire son gibier, ses narines frémissent. Il plisse les paupières, vise un bosquet d'aulnes et s'en approche avec vigilance » (GR, 76). Dans le roman *Jean-Baptiste, coureur des bois*, tous doivent s'en remettre à François, un Abénaquis qui sait lire les traces, pour trouver le coupable de vol de lard (JB, 86). Cet homme a également une oreille d'une acuité étonnante : « Discrètement, je m'approche de lui pour mieux regarder son tatouage. Il doit avoir des yeux à la place des oreilles car, sans même lever la tête, il me dit : — le petit homme blanc est curieux comme la fouine mais pas aussi sournois que la belette » (JB, 59).

Par ailleurs, dans deux romans, le savoir médical des Amérindiens a souvent réussi à sauver les Blancs : « Domayaga lui donna la recette de la tisane d'annedda. Le lendemain, il revint au fort avec deux femmes de Stadaconé. Elles montrèrent à Jacques Cartier où trouver les arbres miraculeux. Il prépara les infusions » (BM, 92). De même, l'Abénaquis nommé François sauve la vie de quelques coureurs des bois en leur faisant mâcher « de l'écorce de saule [qui] apaise la douleur et la fièvre » (JB, 77). Les Amérindiens apprennent également aux nouveaux arrivants à tirer profit de la nature autour d'eux, sans l'exploiter, comme en récoltant l'eau d'érable : « L'entaillage des érables est une vieille pratique indienne; il permet de récolter la sève, qui sera ensuite bouillie pour en faire un succulent sirop » (GR, 15). De plus, ils leur donnent les connaissances nécessaires pour survivre lors des longues expéditions dans la forêt :

Mikowa lui raconte que ce mets traditionnel [le pemmican] est un mélange de viande séchée broyée et de graisse d'ours, auquel sont incorporées des baies sauvages telles que celles de l'amélanchier, des mûres, des bleuets ou des atocas. Le pemmican est fort utile lors des longues expéditions, car il se conserve pendant des mois. Mikowa et les hommes de son village partent souvent pendant des semaines pour chasser. Les Abénaquis sont un peuple de la grande famille des Algonquins. Contrairement aux Iroquois, qui sont sédentaires et vivent de l'agriculture, les Algonquins pratiquent principalement la cueillette, la pêche et la chasse. Ils sont donc nomades et doivent changer de territoire quand les ressources s'épuisent (GR, 73-74).

Les hommes qui préparent ces expéditions ont aussi besoin des conseils des Amérindiens : « Grand-Baptiste a eu l'assurance par les Indiens que la rivière des Outaouais est désormais libre de glace » (JB, 44). Toutes ces connaissances amènent le personnage non-autochtone à croire à certains pouvoirs surnaturels des Amérindiens, comme lors de l'expédition à laquelle participe Jean-Baptiste. Effectivement, comme il n'y

a pas de vent pour traverser le lac Huron cette journée-là, « François s’approche de l’eau et y jette une pincée de tabac. Il doit sûrement avoir des pouvoirs parce que, cinq minutes plus tard, une légère brise se lève » (JB, 89). En somme, les qualités particulières données aux peuples des Premières Nations les amènent souvent à les valoriser au détriment des Blancs, comme le montre cette exclamation d’Ahonque : « Pour qui me prends-tu, une faible petite Française? » (TH, 62).

2.5. Le « bon sauvage »

Ainsi, le personnage de l’Amérindien est presque essentiellement présenté de façon positive. En effet, il est le plus souvent l’ami des Français, mais il est aussi l’homme soucieux de son environnement, le sage, l’être humain fondamentalement bon, le parent compréhensif et l’enfant curieux. Les jeunes personnages du roman *Jean-Baptiste, coureur des bois* démontrent cette amitié qui peut exister entre les deux peuples : « *Ne’jee* veut dire “ami” en indien. Ici, on utilise des mots français et indiens, car nos deux peuples vivent en harmonie. Moi, par exemple, je suis née d’un père français et d’une mère de la nation des Sauteux. Je m’appelle Onissa » (JB, 98-99). Cette amitié est encore plus forte dans la trilogie d’André Noël débutant par *Les bois magiques* où un jeune Français nommé Pierre affronte plusieurs dangers aux côtés de son amie algonquienne Ahonque. Cette alliance apparaît aussi chez les adultes lorsqu’un chef important s’engage à toujours respecter son serment en donnant un collier de paix aux Français : « Ce collier est le gage sacré de ma parole. Il marie la force et la bonne intelligence. Comme la réunion de tous ces grains différents, il nous lie les uns aux autres de sorte qu’aucun de nous ne puisse se séparer des autres » (JB, 107).

Par ailleurs, le premier habitant du territoire est aussi un homme à la conscience environnementale beaucoup plus présente : « Si on continue comme ça, prévint un vieil Huron, il ne restera plus de castors dans les environs. En effet, les hommes devaient aller de plus en plus loin pour les piéger, car ils avaient presque exterminé ceux qui peuplaient leur territoire. » (TH, 50) Dans ce cas, le vieil homme se rapproche de l’image du sage, tout comme le personnage d’Awasos dans *Guillaume Renaud. Il faut sauver Giffard* : « Avec sa

longue chevelure blanche comme neige et sa peau parcheminée comme la couverture de la vieille Bible du petit séminaire, le vieil homme a l'air d'un sage » (GR, 60). Les deux hommes âgés savent faire parler leur expérience afin de transmettre leur savoir aux plus jeunes et de les mettre en garde contre des dangers comme la surexploitation d'un territoire ou la fermeture aux autres. En ce sens, l'Amérindien est souvent décrit comme un être humain fondamentalement bon, ce qui peut se traduire comme une façon « à la mode » de parler des premiers habitants du territoire :

Se voulant solidaire du mouvement autochtoniste environnant, une certaine manière de faire de l'anthropologie a ainsi repris à son compte le paternalisme romantique du « Bon Sauvage à l'envers du Blanc » qui n'en finit plus de reproduire la Réduction des Amérindiens, maintenant que chez les bien-pensants, instruits, respectables, avertis, dans les appareils d'État, l'université, les médias, les entreprises forcées de composer avec cette « externalité » d'affaires (comme Hydro-Québec, quand elle souhaite ériger des barrages sur les rivières du Nord, ou les modestes commerçants de Chibougamau, pour attirer leurs clientèles voisines de Mistissini ou d'Oujé-Bougoumau), les préjugés négatifs ayant soutenu par le passé le refoulement, le mépris, l'humiliation de « ces gens-là » sont désormais discrédités⁴.

Par exemple, lorsqu'un Européen frappe un enfant, le chef amérindien qui accompagne l'expédition dans le roman *Trafic chez les Hurons* le juge sévèrement : « Agochin dit que vous ne pourrez pas dormir dans la cabane. Cadorette, vous avez battu un enfant. Agochin croit que vous êtes un homme mauvais. Il doute même que vous soyez un homme. Un homme se bat avec des hommes, pas avec des enfants » (TH, 39).

Les jeunes personnages peuvent également correspondre à cette idée de l'être humain qui n'est pas encore corrompu par la civilisation. La petite Yawendara, héroïne du roman du même nom, est le personnage qui permettra à tous de croire à nouveau en l'humanité : « Radieuse, Yawendara était une pureté inaltérable dans un monde sombre et ombrageux. La jeune fille ne semblait pas appartenir à ce lieu, ce village wendat solitaire, prisonnier de la forêt des Têtes-Coupées, là où les rayons de Grand-Frère Soleil n'osaient plus se poser » (Y, 7). De plus, les jeunes filles amérindiennes sortent gagnantes de la comparaison avec leurs homologues européennes, selon Petit-Baptiste :

Onissa est le plus merveilleux des guides. Elle ne s'offusque pas de mes demandes et prend le temps de m'expliquer chaque chose que je découvre. Tout le contraire de ma voisine de Lachine qui, chaque fois que je lui posais une question, me répondait

⁴ Jean-Jacques Simard, *La réduction : l'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Septentrion, 2003, p. 14.

invariablement : « Dieu, que les garçons sont bêtes! » Onissa, elle, aime bien mon côté curieux. Plus le temps passe, plus je l'adore (JB, 101).

En somme, les cinq romans se déroulant au temps de la colonisation présentent tous au moins une image positive du personnage membre des Premières Nations.

2.6. Le « mauvais sauvage »

Pourtant, quelques romans mentionnent des cas d'Amérindiens dangereux ou avilis. Alain Grosrey nous met en garde contre la vision souvent utopique des auteurs envers les autochtones :

Loin de nous l'idée de croire qu'il s'agit d'une humanité porteuse des valeurs d'une enfance qui serait innocence et pacifisme. Une connaissance même succincte de l'histoire des autochtones avant l'ère de la colonisation blanche permet d'écarter cette vision erronée. En effet, nombreux étaient les peuples guerriers qui n'hésitaient pas à se combattre pour des problèmes relatifs aux territoires de chasse. Sur de telles questions, il est très tentant de tenir des propos généralistes qui évincent les particularités de chaque sous-groupe. Ainsi est-il essentiel d'éviter de plaquer des stéréotypes, souvent inexacts, sur un peuple qu'il est commode de concevoir comme une entité spécifique et uniforme. En outre, une expérience dans les réserves indiennes permet de réaliser à quel point nous avons souvent agréablement « rêvé » les Amérindiens, oubliant que bon nombre d'entre eux reproduisent nos comportements les plus vils, reniant leur culture ancestrale, et que l'acculturation a occasionné de notre part une forme d'appropriation de leurs valeurs⁵.

Dans le roman *Trafic chez les Hurons*, les Amérindiens que les personnages doivent craindre sont les Iroquois :

Les Algonquins vivaient dans la crainte permanente d'une attaque-surprise. Les Iroquois étaient des combattants redoutables. Leurs guerriers quittaient leurs villages, situés bien plus au sud, et s'embusquaient le long de l'Outaouais. Ils pouvaient surgir n'importe quand de la forêt (TH, 45).

Tout comme dans les manuels scolaires qu'ont étudiés Sylvie Vincent et Bernard Arcand, l'Iroquois est présenté selon un préjugé qui décrit les Amérindiens comme étant hostiles et aimant faire la guerre pour massacrer leurs ennemis. Dans leur ouvrage, ces deux auteurs retracent des propos tels que : « La France d'Amérique n'a besoin, pour prospérer, que de

⁵ Alain Grosrey, « L'Amérindien et nous », *Recherches sur l'imaginaire*, vol. XXV (1994), p. 76.

paix et de sécurité. Qu'on règle le problème iroquois et tout le reste ira pour le mieux⁶ ». Ces phrases se retrouvent dans un manuel destiné à instruire un jeune étudiant qui se fera plutôt à l'idée que les Amérindiens sont une nuisance et qu'il faut les éliminer. Dans les romans à l'étude, les personnages principaux sont le plus souvent Français ou alliés de ces derniers, il est donc logique que les guerriers les plus terrifiants, ceux qui attaquent le plus souvent, soient les ennemis des Français.

Lorsque le personnage du coureur des bois parle des risques de son métier, dans *Jean-Baptiste, coureur des bois*, aucune identité particulière n'est associée à l'Amérindien qui pourrait sans doute être dangereux : « Regarde-moi en comparaison! Chaque année je dois courir les chemins sans savoir si je vais me faire scalper par un Indien scélérat ou envoûter par un carcajou » (JB, 16). En outre, le phénomène de la torture n'est pas totalement absent de ces romans destinés à de jeunes lecteurs, mais il n'est pas décrit en détail. Le village de la jeune Ahonque, l'un des deux personnages principaux du roman *Les bois magiques*, est contrôlé par un chaman qui abuse de ses pouvoirs envers les prisonniers : « La torture des prisonniers ennemis faisait partie des mœurs d'Achelacy et des peuples environnants, mais on épargnait généralement les enfants. Ceux-ci étaient plutôt adoptés. Or le chaman insistait pour les torturer aussi » (BM-20).

Mais l'Amérindien n'est pas dangereux que de par sa tradition guerrière, il le devient aussi au contact de l'eau-de-feu que lui fournissent les Européens. *Trafic chez les Hurons* et *Guillaume Renaud. Il faut sauver Giffard* montrent cette faiblesse des premiers habitants du territoire américain envers l'alcool. Le premier met en scène un grand chef Huron dont la notoriété déchoit lorsqu'il boit : « Le grand Tessouat, qui jouissait d'une réputation d'homme intelligent et influent jusqu'à Québec et Tadoussac, s'enivra rapidement. Lui qui parlait si bien d'habitude, cherchait maintenant ses mots. Il bafouillait et titubait » (TH, 46). Dans l'autre œuvre, la vision des Jésuites est utilisée pour dénoncer trois défauts majeurs des Amérindiens :

Un groupe de guerriers et de quelques miliciens blancs se sont réunis au centre de la place. Kasko et Awasos sont parmi eux. Légèrement en retrait, les deux jésuites qui dirigent la mission les ont à l'œil. Ils sont les « gardiens » de la vertu des Sauvages. Outre la propagation de la foi catholique, ils ont pour tâche de les protéger des trois

⁶ Sylvie Vincent et Bernard Arcand, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, Ville La Salle, Hurtubise HMH, 1979, p. 26.

vices qui les guettent constamment : l'ivrognerie, la superstition et l'impudicité.
(GR, 97)

Les deux derniers vices mentionnés tirent davantage leur cause de la vision chrétienne des missionnaires qui voudraient évangéliser les peuples des Premières Nations. Pourtant, lorsque l'alcool est présent dans les romans, cette boisson montre l'avilissement des Amérindiens qui peuvent devenir encore plus dangereux sous son effet.

2.7. Vision du monde différente

L'analyse des descriptions physiques des personnages amérindiens terminée, nous pouvons nous pencher sur la vision du monde autochtone présentée dans les divers romans, vision qui diffère de celle des Européens par l'importance accordée à la nature et aux esprits :

L'approche autochtone part du principe que moi, mon frère, la roche, l'ours, tel brin d'herbe, l'aigle et le vent, nous constituons tous autant de chaînons non hiérarchisés d'un même cercle vital, mais elle lie paix, progrès et ordre au respect infini de la spécificité de chacune de ces formes prises par une même force vitale⁷.

Par exemple, pour parler de la mort et du temps qui passe, Yawendara utilise les points cardinaux : « Yawendara savait que le passage des saisons pesait de plus en plus lourdement sur la veille femme : son soleil était désormais plus près de l'Ouest que de l'Est » (Y, 11). De même, la nature, et non les calendriers, permet de compter les années : « Depuis ces événements, les Sept Frères ont déjà accompli dix rondes dans le ciel de la nuit » (Y, 101). Sans utiliser d'explications aussi imagées, d'autres personnages amérindiens voient dans la nature toute la conception du monde :

Minewewe est bien là et il me dit *mintepin*, ce qui veut dire « assieds-toi ». Puis il commence à parler. Il ne s'appelle pas « Langue d'Argent » pour rien. Il me raconte comment le chef des animaux, le Grand Lièvre, a conçu la terre sur laquelle nous habitons. Et comment ce même Grand Lièvre a créé les premiers hommes à partir d'animaux. J'apprends que les Sauteurs tirent leurs origines de la tortue qui se dit *michillimakinac* dans leur langue (JB, 103).

⁷ Rémi Savard, *Destins d'Amérique : les Autochtones et nous*, Montréal, Hexagone, 1979, p. 137.

Certains personnages arborent fièrement leur totem, nous l'avons vu, mais il faut comprendre que ce totem s'avère un esprit qui les protège, ou plutôt un ange, comme le croit Guillaume Renaud lorsque son ami lui explique cette croyance :

Un guide. Un maître spirituel. Le mien, c'est le loup. Le grand cerf guide mon frère et le faucon, mon grand-père. Nous avons tous des totems différents. Ils viennent nous parler dans nos rêves pour nous conseiller. Parfois, ils se montrent à nous et accompagnent nos pas dans les moments dangereux. Par respect pour eux, nous ne devons jamais chasser nos animaux totems (GR, 2).

Dans un de ses articles, Denys Delage décrit cette façon autochtone de voir le monde : « Pour les animistes qu'étaient les Amérindiens, le monde est en effet peuplé d'esprits qu'il importe de découvrir pour se les allier, ou au contraire pour s'en défendre⁸ ». Mais il n'y a pas que de bons esprits qui gravitent autour des premiers habitants, il y a aussi des « *windigos* [qui] sont des esprits, mi-hommes mi-démons. Lorsque l'on croise leur chemin, ils poussent un cri qui paralyse, ce qui leur permet de manger notre âme. Quelquefois, ils prennent l'apparence d'animaux pour nous dérouter » (JB, 59-60). Les traditions amérindiennes présentées dans les romans démontrent donc l'importance de la nature et de ses esprits.

2.8. Influence des Amérindiens sur les Blancs

Toutes ces coutumes amérindiennes vont influencer certains Français représentés dans les romans, en particulier Guillaume Renaud, qui se cherche un esprit protecteur depuis que son père est mort : « Et s'il faisait de l'oie sauvage son totem à lui? » (GR, 87). Un épisode de *Jean-Baptiste, coureur des bois* montre même des Européens qui adoptent presque entièrement le mode de vie amérindien, au grand déplaisir des autorités religieuses :

Le fort grouille d'activité. Chaque jour amène de nouvelles figures. Il y a d'abord les « hommes libres », des trappeurs qui travaillent pour leur propre compte. Ils viennent échanger leurs peaux contre les marchandises dont ils ont besoin. Ils ressemblent beaucoup aux Indiens et préfèrent de loin leur compagnie à celle des Français. Le père

⁸ Denys Delage, « Identités autochtones à travers l'histoire », dans Daniel Mercure [dir.], *Une société-monde ? Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2001, p. 138.

Guibaut, le jésuite qui réside au fort, ne les aime pas beaucoup. Il préférerait que les Indiens deviennent français plutôt que le contraire (JB, 102).

Mais les Amérindiens ont aussi influencé les Français d'un point de vue un peu plus pratique. En fait, les Français doivent acheter des objets utiles comme des raquettes, des mocassins et des mitaines faits à la main par des Amérindiens puisque les premiers ne sont pas capables de les produire eux-mêmes (GR, 94). Au fond, à leur arrivée dans le Nouveau Monde, les Européens ont eu besoin des connaissances des Amérindiens non seulement pour survivre, mais aussi pour se créer une nouvelle identité, différente de celle qu'ils laissaient derrière eux, en France :

Il est évidemment aberrant de parler des premiers habitants comme d'un « nouvel acteur », surtout dans le cas du Québec, où la signature amérindienne a laissé une empreinte certaine. La Nouvelle-France, en tant que tête de pont de l'empire français du Nouveau Monde, n'aurait pu s'établir sans le concours de nombreux peuples autochtones, de Louisbourg jusqu'à la Louisiane en passant par l'Ouest. Sans les chasseurs et intermédiaires indiens, pas d'économie de traite; sans les guerriers, pas de postes militaires aux quatre coins de ce pays démesuré, ni défense de la colonie contre les maraudages anglais et iroquois ni circulation des missionnaires, des coureurs des bois, des commerçants. Plus durablement encore, les complicités entre les Indiens et immigrants ordinaires ont façonné un nouveau type américain : le Canadien, qui déjà refuse de se dire « Francoys », et chez qui tous les observateurs d'outre-mer reconnaissent les traits du « Sauvage »⁹.

2.9. Perte des traditions

D'un autre côté, plusieurs romans déplorent la perte des traditions amérindiennes au contact des Européens. Par exemple, dans *Yawendara et la forêt des Têtes-coupées*, Petite-Tortue, l'esprit qui dirige le conseil des animaux, interroge Yawendara sur l'importance qu'accorde son peuple à perpétuer la tradition orale : « Ne parle-t-on plus de moi chez les Hommes? Les Wendats ont-ils déjà perdu souvenance de celui qui alluma Lune et Soleil? Vos sages ne vous racontent-ils plus comment je vous ai aidés à vaincre les géants de pierre? » (Y, 27). Ce roman va encore plus loin en proposant l'idée que les Européens et leur religion seraient les causes de la déchéance du peuple de Yawendara :

Ces êtres [les esprits de la forêt] étaient autrefois des hommes de ton peuple, Yawendara. Il y a longtemps, un malheur est arrivé. Les guerriers de ton village étaient fortement divisés. On dit qu'un puissant sorcier était au cœur de cette histoire. Quel rôle

⁹ Jean-Jacques Simard, *La réduction*, op. cit., p. 80.

ce sorcier joua-t-il dans les événements qui suivirent, je ne le sais pas. Mais, lorsque la zizanie atteignit son comble, l'ennemi frappa. On raconte que les guerriers préférèrent mourir divisés que de s'entraider et survivre (Y, 57).

Lorsque Yawendara retrouve Loup, un des sages du conseil des animaux, il lui explique qu'il a quitté la forêt parce que la présence de ces hommes déloyaux lui était insupportable :

Mais, dans cette forêt damnée, je ne pus retrouver mes compagnons. J'ai trouvé la fourberie. J'ai découvert la vengeance. J'ai vécu la haine. J'ai compris la domination. Dans cette forêt maudite, j'ai senti les esprits des guerriers errer dans la noirceur et se retourner les uns contre les autres. J'ai été témoin de ce qu'étaient devenus les Hommes (Y, 52-53).

Le portrait que dresse ce roman de l'arrivée des Européens et de ses conséquences paraît ainsi plutôt noir. Cette façon de présenter le monde et la rencontre entre les deux peuples particulière à ce roman, n'est certainement pas indifférente au fait que Louis-Karl Picard Sioui soit originaire de la communauté amérindienne de Wendake. Il est clair que le sentiment d'appartenance à la nation wendat se ressent plus fortement dans ce roman.

Mais il semble que la religion soit la principale cause de la déchéance du village de Yawendara puisque, il y a très longtemps, le grand guerrier Teashendaye a ramené dans son village Nairobi, un missionnaire, dont l'influence ne cessait de grandir. Un jour, ce sorcier blanc lui a dit qu'il devait renier ses alliés qui ne croyaient pas en Dieu s'il voulait que ses chasses soient fructueuses et ses batailles, victorieuses. Un jour où ses ennemis attaquaient son village, Teashendaye ne porta pas secours aux gens de son village qui n'avaient pas prêté foi en Dieu, ce qui entraîna la destruction de son village. *Jean-Baptiste, coureur des bois* dénonce une situation sensiblement pareille :

Près de moi, Onissa s'active à préparer des herbes pour bourrer une pipe qu'elle donne à son grand-père. Celui-ci l'allume et continue son discours. Il parle des hommes blancs qu'il appelle les *waubés*.

— Avant la venue des *waubés*, notre peuple vivait en paix avec la forêt et les animaux, mais l'eau de feu a changé cela. Beaucoup de guerriers sont tombés malades et ont rejoint le grand esprit des Michapous. Les *waubés* chassent plus que de raison et dépeuplent les forêts. Leur sorcier, l'homme à la robe noire, a la langue aussi fourchue que celle d'une vipère. Son Dieu est faible et ne pourra jamais vaincre l'esprit Imakinakos qui veille sur Michillimakinac (JB, 103-104).

En fait, au-delà du but économique de la colonisation du Nouveau Monde, les missionnaires, les Jésuites en Nouvelle-France, voulaient également évangéliser les populations autochtones, qui ne croyaient pas en un dieu unique :

Tout cela traduit la conception colonialiste selon laquelle les races supérieures, c'est-à-dire européennes, avaient le devoir de civiliser les races inférieures, soit toute civilisation dite païenne située sur des terres convoitées au cours des siècles par les puissances européennes. Les missionnaires ont repris cette conception en l'adaptant à leur mission propre : la colonisation était un moyen d'évangélisation des indigènes, ce qui les sortirait de leur condition de peuples idolâtres pour les faire accéder au statut éternel¹⁰.

Le sociologue Jean-Jacques Simard, qui s'est longuement intéressé aux origines des problèmes actuels des autochtones, est d'avis que les missionnaires sont à l'origine non pas de l'assimilation des Amérindiens, mais plutôt de leur isolement et de leur impossibilité de s'intégrer à la société non autochtone, que les Jésuites considéraient comme pervertie :

Un peu à la manière d'enfants mal élevés, imaginent les jésuites, les Amérindiens possèdent, sous une surface de barbarie, un cœur spontanément pur et candide, un sens inné de la communauté, du partage, de la simplicité et de la noblesse d'âme. Voilà ce que veulent protéger les missionnaires, en fixant les sauvages errants dans des enclaves sédentaires, où il sera du même coup plus facile de discipliner leur bonté naturelle en leur enseignant la vraie religion et les arts sains du travail de la terre. [...] Mais, sans s'en douter, les bons pères venaient d'inventer là le modèle original des réserves amérindiennes couplé à une définition idéologique de l'identité autochtone qui, ensemble, se perpétuera jusqu'à nos jours. Ils nous ont aussi fourni un vocable qui résume à merveille le destin sociohistorique des peuples autochtones de l'Amérique du Nord : celui de réduction¹¹.

Par ailleurs, certains personnages, malgré les tentatives d'assimilation de la part des Français, mais surtout des Jésuites, veulent à tout prix garder leur identité amérindienne. C'est le cas de l'un des compagnons de voyage de Guillaume Renaud, Mikowa, un jeune homme de quinze ans, qui vit déjà cette assimilation : « Il parle un peu l'anglais et encore mieux le français, grâce à un père jésuite qui enseignait à l'école de son village. Il est chrétien, mais il préfère vivre selon la tradition de sa nation. C'est pourquoi il ne porte pas son prénom chrétien, qui est Jean » (GR, 75). Malgré tout, à l'époque de la colonisation, les traditions sont encore loin d'être perdues. Cette situation changera complètement dans les romans présentant une réalité plus contemporaine.

¹⁰ Renée Dupuis, *Quel Canada pour les Autochtones ? La fin de l'exclusion*, op. cit., p. 86.

¹¹ Jean-Jacques Simard, *La réduction*, op. cit., p. 27.

2.10. Choc des cultures

Ces traditions différentes d'un peuple à l'autre entraînent donc inévitablement un choc des cultures qui, dans les cas qui nous occupent, s'avère néfaste pour les personnages amérindiens. En effet, *Trafic chez les Hurons*, *Yawendara et la forêt des Têtes-Coupées* et *Guillaume Renaud. Il faut sauver Giffard!* dénoncent tous des injustices ou des conséquences négatives causées par l'arrivée des Européens sur le continent nord-américain. Quelques romans s'en prennent d'abord au troc de marchandises qui se fait plus au profit des Européens que des Amérindiens : « Ahonque était dégoûtée par ces échanges injustes », c'est-à-dire des jours de travail pour pêcher, piéger et préparer les peaux contre de l'eau-de-vie qui « ne coûtait presque rien à produire » (TH-13). Cette jeune fille dénonce également ces mêmes Français qui n'approvisionnent pas en nourriture les Amérindiens, forcés de quitter leurs territoires de chasse pour les fournir en fourrure : « Les Français avaient d'importantes provisions de grains, de fèves, de poisson séché et de bois. Ce n'était pas comme les Montagnais, avec qui ils avaient vécu, l'hiver précédent. Ils avaient tellement grelotté dans leurs tentes! Ils avaient eu tellement faim! » (TH, 13). Certains personnages sont encore plus vils et tentent de voler un chef amérindien, événement qui sert de fil conducteur au roman. En fait, les deux Français, Cadorette et Morel, font boire le chef afin de l'habituer à l'alcool et de lui voler 300 peaux de castor contre trois tonneaux d'eau-de-vie. Mais l'alcool n'est pas la seule conséquence ravageuse de l'arrivée des Européens.

En fait, la maladie a aussi causé le dépérissement des peuples amérindiens des romans à l'étude :

Tout en regardant une poignée de grains de la Terre-de Sang, [Yawendara] songeait aux histoires des Anciens. Au dire de plusieurs, ces épis de malis reflétaient autrefois les couleurs de l'Arc-en-ciel : bleus comme des freublaises, dorés comme le soleil, orangés, rouges... Un aîné lui avait même raconté qu'avant que le sol des champs ne rougisse, le malis pouvait être consommé sans que l'on ait à craindre les maux de ventre et les nausées. Il disait aussi que les terres du village étaient alors parmi les plus riches et les plus généreuses de tout le pays des Wendats. Que, contrairement à maintenant, la maladie n'osait pas franchir les palissades. (Y, 10)

Un des romans de notre corpus annonce déjà une situation qui est omniprésente dans les récits portant sur la période contemporaine, celle de la perte de territoire : « Guillaume et

Mikowa devisent amicalement. L'Indien lui parle un peu de son enfance à Amesokanti, et des colons anglais qui s'approprient graduellement leurs terres et les repoussent vers le nord » (GR, 75). À l'époque de la colonisation, les Français se sont emparés des terres des nations amérindiennes pour développer l'agriculture sans offrir de compensation :

La question des droits aborigènes n'a pas de consistance juridique sous le Régime français : les Sauvages n'étant pas reconnus comme nation souveraine, ils ne pouvaient détenir les titres de propriété des terres qu'ils habitaient pourtant de temps immémoriaux. La légalité commandait qu'un simple « Acte de prise de possession », rédigé par un Blanc, vienne invalider tout le vécu de l'occupation antérieure¹².

Renée Dupuis dénonce elle aussi cette situation : « Il faut croire que la France considérait que son droit de découverte de la colonie avait éteint un titre juridique indien, eût-il jamais existé¹³ ». Il faudra attendre encore plusieurs années avant que des lois soient promulguées pour protéger le territoire ancestral des premiers habitants nord-américains.

L'arrivée des Européens a également provoqué des guerres entre les diverses nations amérindiennes :

Par contre, on sait combien le choc culturel fut fatal à ces peuples. L'arrivée des missionnaires jésuites sédentarisa les clans et bouleversa leur vie spirituelle. L'équilibre qui existait entre les nations amérindiennes fut rompu par l'introduction des armes à feu et par les nouvelles alliances : les Algonquins devinrent les alliés des Anglais et les Iroquoiens ceux des Français. Les Indiens du Canada ne connaissaient ni la roue, ni l'écriture, ni les animaux domestiques (sauf le chien), ni le travail des métaux, il était donc facile de les conquérir. Et ce, bien que la suprématie technologique n'ait rien à voir avec la valeur intrinsèque des individus et des cultures¹⁴.

Dans *Yawendara et la forêt des têtes coupées*, les armes à feu et les guerres ont détruit le village : « Mais, lorsque la zizanie atteignit son comble, l'ennemi frappa. On raconte que les guerriers préférèrent mourir divisés que de s'entraider et survivre » (Y, 57). En somme, l'alcool et la maladie semblent les deux maux causés par l'arrivée des colonisateurs qui sont les plus dénoncés dans ces romans. L'alcool restera présent dans certains romans décrivant des situations plus contemporaines, alors que les revendications territoriales y prendront une place beaucoup plus importante.

¹² Isabelle Perrault, « On débarque en Nouvelle-France », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XI, n° 2, 1981, p. 103.

¹³ Renée Dupuis, *La question indienne au Canada*, Montréal, Boréal, 1991, p. 14.

¹⁴ Anna Paola Mossetto, « Ceci n'est pas un *Makoucham* », dans Anna Paola Mossetto [dir.], *Paroles et images amérindiennes du Québec*, Bologne, Pendragon, 2005, p. 11.

2.11. Didactisme

Il est évident aussi que ces romans écrits pour les jeunes contiennent une certaine part de didactisme. Ils essaient de combattre certains préjugés que la société aurait pu perpétrer envers les Amérindiens. Certains auteurs cherchent clairement à éduquer leurs jeunes lecteurs et leur proposent une image de la différence propre à ouvrir leurs horizons :

Conscients de l'influence de l'école sur le milieu littéraire et plus précisément de la diffusion des œuvres pour la jeunesse auprès du lectorat visé, les auteurs auraient généralement tendance à ne pas trop s'éloigner, dans leurs textes, de ce qui est socialement attendu de la part des intervenants du milieu scolaire. D'où la présence du didactisme dans les romans et, de la part des auteurs, d'une autocensure reposant sur l'anticipation d'une réception négative des œuvres¹⁵.

Les auteurs commencent d'abord par expliquer que les Iroquois n'étaient pas un peuple plus dangereux que les autres, malgré ce qu'on pouvait lire dans les manuels scolaires que Sylvie Vincent et Bernard Arcand ont étudiés¹⁶ : « Les Iroquois torturaient la plupart des hommes qu'ils capturaient, et adoptaient généralement les femmes et les enfants. En cela, ils n'étaient ni meilleurs ni pires que les autres : tous les peuples autochtones du nord de l'Amérique se comportaient ainsi » (TH, 73).

Les auteurs des romans jeunesse tentent ensuite de montrer que les Amérindiens sont des êtres humains au même titre que les Européens, qu'ils ne sont pas des « sauvages », mais bien des personnes à part entière, comme le dit l'amie de Guillaume Renaud : « Son ami le Sauvage s'appelle Paul, lui rappelle sa sœur, agacée » (GR, 90). Les romans ne séparent pas les bons et les mauvais entre les différents peuples puisqu'« il y a des êtres généreux et des mécréants chez les Français et chez les Hurons ou les Algonquins » (TH, 56). Certains vont jusqu'à pousser leurs réflexions dans le cadre actuel, en dénonçant, par exemple, l'illogisme des guerres de religion :

Quand Guillaume lui [son grand-père] a demandé si Yuskeha, le dieu des Wendats, était mieux ou pire que celui des Français, son grand-père lui a fait cette remarque :
 — Dieu est Dieu, mon petit Guillaume. Seuls son nom et son image changent d'un peuple à l'autre. Mais il ne peut pas y avoir plusieurs Créateurs, sinon il existerait plus d'un monde, n'est-ce-pas?
 C'est logique. Ce qui ne l'est pas, par contre, c'est que les hommes se battent entre eux parce que chacun croit que *son* dieu est l'unique et vrai Dieu » (GR, 94-95).

¹⁵ Jean-Denis Côté, « Portée didactique de la littérature jeunesse », Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2003, f. 21.

¹⁶ Sylvie Vincent et Bernard Arcand, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, op. cit.

Ce roman ose même proposer une morale propre à enrayer les préjugés au profit des choix de conscience individuels qui devraient tous être dictés par l'amour :

Finally, toute cette aventure lui aura donné une bonne leçon : que nous soyons anglais, français ou indiens, la bonté et la méchanceté résident en chacun de nous. La vraie guerre est celle que se livre notre conscience, qui décide de nos actes. Et dans le choix des armes, de la haine ou de l'amour, le dernier devrait toujours être le premier. Awasos l'avait bien dit : l'amour est la boussole qui guide l'âme dans la tourmente (GR, 165).

Pourtant, Renée Dupuis rappelle bien objectivement que la vision utopique des Amérindiens, celle du « bon sauvage », qui est quelques fois pressentie dans les romans pour la jeunesse, ou dans tout autre secteur de la littérature sur les autochtones, ne peut se confirmer par les faits et les guerres qui datent d'avant le voyage de Jacques Cartier :

Tout un monde a été heurté au cours de son évolution lors de l'arrivée des Européens en Amérique. Rien ne permet toutefois d'affirmer, comme le font certains, que ce monde ancien était paradisiaque. Ce discours semble relever en partie de la nostalgie du paradis perdu, représenté de diverses manières au gré des époques. En fait, des traces suffisamment révélatrices indiquent plutôt que, même durant la période où les Autochtones se le sont partagé en exclusivité, soit avant la présence des Européens, le continent américain n'a pas échappé aux luttes de pouvoir qui marquent toutes les périodes de l'histoire humaine partout dans le monde¹⁷.

Denys Delage explique, quant à lui, que « la guerre n'est évidemment pas une création européenne en Amérique du Nord. Elle y était constitutive des rapports sociaux, fondatrice de la solidarité sociale et de l'identité masculine; par contre, elle n'obéissait guère à des mobiles économiques¹⁸ ». À l'époque contemporaine, les mythes liés aux modes de vie des Amérindiens sont réactualisés afin de correspondre aux valeurs proposées par la société :

[L'image] du bon sauvage, véhiculée, entre autres, par les groupes écologistes et altermondialistes, ou le mouvement Nouvel Âge, est celle de l'autochtone proche de la nature, respectueux de la Terre Mère, à la spiritualité riche et non contaminée; [...] le bon sauvage est immaculé par essence mais menacé par les débauches occidentales. L'anthropologie, ajoute-t-elle, aura aussi contribué à alimenter l'image idéalisée des communautés autochtones comme consensuelles, harmonieuses et égalitaires. À l'inverse, l'image du mauvais sauvage est celle de l'autochtone alcoolique et violent, dépendant de l'État et dépourvu et incompetent face aux exigences de la modernité¹⁹.

¹⁷ Renée Dupuis, *Quel Canada pour les Autochtones ?*, op.cit., p. 44.

¹⁸ Denys Delage, « Identités autochtones à travers l'histoire », art. cit., p. 138.

¹⁹ Sylvie Poirier, « Introduction. Les dynamiques relationnelles des jeunes autochtones », dans Natacha Gagné et Laurent Jérôme [dir.], *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 34.

En somme, tout en montrant une image positive de l'Amérindien, et surtout de son mode de vie, les auteurs ont tenté de rester fidèles aux historiens qui proposent une image réelle de l'Amérindien qui s'éloigne du mythe du « bon sauvage ».

CHAPITRE III : ÉPOQUE CONTEMPORAINE

Au Québec, des œuvres de fiction mettent en scène des Amérindiens imaginaires depuis le XIX^e siècle. À l'époque contemporaine, elles semblent se multiplier, tout comme les revendications territoriales des autochtones du Québec. Est-il besoin de rappeler la crise d'Oka à l'été 1990? La littérature jeunesse n'a pas échappé à cette volonté d'évoquer les premiers habitants du territoire. Dans les romans présentant une réalité plus contemporaine, soit ceux d'André Vacher, de Michel Noël et de Charlotte Gingras, le lecteur assiste aux revendications territoriales des personnages, aux conflits entre les générations, aux souvent difficiles politiques d'intégration et à une peinture assez sombre des problèmes sociaux actuels dans les réserves.

3.1. Se réserver le territoire

Tout d'abord, puisque la possession de l'espace s'inscrit comme un enjeu primordial aux yeux des Premières Nations du pays, il semble pertinent de s'intéresser aux lieux dans certains romans présentant cette réalité autochtone. André Vacher, auteur de livres pour de jeunes lecteurs adolescents, propose deux romans qui mettent en scène des personnages principaux amérindiens et inuits qui se préoccupent de leurs revendications territoriales à une époque plus contemporaine, soit les années soixante et soixante-dix : *La Louve* et *Le vieil Inuk*. Les personnages membres des Premières Nations des romans à l'étude renvoient à une réalité plutôt complexe de l'époque contemporaine au Québec. Pourtant, le monde autochtone est encore méconnu du grand public et des jeunes lecteurs des romans que nous nous proposons d'étudier. Une analyse des revendications territoriales à travers les diverses figures spatiales des romans et des lieux à haute valeur symbolique permettra de proposer une interprétation de ces œuvres qui reposent sur une opposition spatiale forte.

3.1.1. Les lieux présentés dans le roman *La Louve*

D'emblée, le roman s'ouvre sur l'espace de la forêt où se trouvent un guide amérindien ainsi que deux Blancs, des « citadins qui pensent que la forêt leur appartient parce qu'ils ont loué les services d'un guide et qu'à ce prix chaque poisson de la rivière leur revient de droit, chaque orignal des taillis, chaque chevreuil... » (LL1, 8). Assis autour d'un feu, les deux Américains discutent du projet hydroélectrique de la Baie James, qui aura pour conséquence l'inondation de « douze mille kilomètres carrés » (LL1, 14). Le début du roman annonce déjà que l'espace de la forêt, l'endroit où habite le personnage principal, changera du tout au tout d'ici peu. La nature est avant tout valorisée pour sa beauté et sa tranquillité : « Des voiles de brume se déchiraient aux épinettes des collines pour se poser en lambeaux sur l'eau lisse » (LL1, 18).

Depuis des milliers d'années, l'Amérindien vit sur ce même territoire sauvage. Pourtant, au contact des Blancs, « beaucoup d'Indiens quittèrent peu à peu la vie nomade pour se regrouper dans des villages. Les Blancs appellent ça des réserves parce que seuls les Indiens y habitent » (LL1, 45). La réglementation de ces réserves date du XIX^e siècle :

Lorsque le Traité de Paris à la fin de la Guerre de Sept ans, en 1763, transforma la Nouvelle France en « Province of Québec », la loi britannique garantit le droit des Amérindiens sur leur territoire; mais les obligations de l'État canadien envers les Autochtones ne furent définies que cent ans après, par la création des *réserves indiennes*. Cette décision répondait à la nécessité de les protéger des pressions des colons européens qui ne manquaient pas de les duper au cours de transactions malhonnêtes. Par la promulgation d'une loi spéciale, des grands domaines furent délimités à l'usage exclusif des Amérindiens, domaines où ceux-ci pouvaient décider de résider ou non, mais où aucun non-résident ne pouvait mettre le pied sans y être invité. Le gouvernement fédéral demeure propriétaire du fond de terrain et joue un rôle de tuteur qui interdit l'aliénation des terres indiennes¹.

Tukonao et sa famille partagent maintenant leur vie entre la réserve et la forêt, puisqu'au bord de leur lac il n'y a plus de village : « Ils vécurent à Fort-Rupert, à Matagami, à Fort-George, puis revinrent sur le lac Kaniapiskau, car c'est là que Muhekum était née ainsi que Tukonao et ils aimaient cette région plus que toute autre » (LL1, 46). Le roman situe le lac de Tukonao au milieu du territoire québécois, un endroit quasi inhabité :

¹ Anna Paola Mossetto, « Ceci n'est pas un *Makoucham* », dans Anna Paola Mossetto [dir.], *Paroles et images amérindiennes du Québec*, Bologne, Pendragon, 2005, p. 11-12.

« Le lac Kaniapiskau se trouve à mi-distance du Saint-Laurent et de la baie d'Ungava et il a choisi de se déverser dans la baie d'Ungava, en pays inuit » (LL2, 34).

En plus du campement d'été, le roman présente deux autres lieux importants, le territoire de chasse et la ligne de trappe. Pour la chasse à l'orignal, Tukonao se retrouve dans un lieu pratiquement inaccessible, le lac Abistico, qui « se trouvait à une centaine de kilomètres du village. D'innombrables lacs et rivières faisaient un chemin d'eau parfaitement praticable jusque-là, à condition de franchir quelques rapides et de ne pas craindre les portages. Ce qui limitait le type d'embarcation au canot » (LL1, 78). Mais l'hiver, les Amérindiens voyagent en motoneige, un moyen de transport qui leur permet de parcourir de plus grandes distances en moins de temps et d'efforts, puisque les animaux semblent se faire de plus en plus rares : « À présent qu'il devait aller plus loin pour trapper, il ne dédaignait pas non plus gagner quelques jours sur le voyage » (LL2, 61).

Dans le deuxième tome, le paysage est appelé à se transformer petit à petit, même à la ligne de trappe de Tukonao, un endroit très éloigné : « À la fin de la troisième journée, en parvenant à la décharge où renaît la rivière, il fut surpris par une activité anormale. Jamais personne ne fréquentait cet endroit et, aujourd'hui, un hélicoptère s'y posait! Quelques baraques apparaissaient parmi les arbres... » (LL2, 13). Sa ligne de trappe est un endroit qu'il connaît bien, un territoire qu'il a gravé dans sa mémoire grâce à toutes sortes de petits détails : « Les chemins n'existaient pas dans le territoire de Tukonao, pourtant il y possédait ses passages, aussi nets et identifiables à ses yeux que le sentier le mieux battu. Un tronc penché, une pierraille, une source, un bouleau immaculé... Autant de jalons définissant les lieux avec la précision d'un plan » (LL2, 16). Pourtant, tous ces détails de la nature tendent à se modifier au contact des Blancs. Des changements s'opèrent aussi dans le territoire ancestral dans *Le vieil Inuk*, mais ils s'expliquent de façon différente.

3.1.2. Les lieux décrits dans *Le vieil Inuk*

L'auteur amorce son intrigue par un avant-propos qui renvoie clairement à l'espace et au territoire ancestral : « Depuis plus de 4 000 ans, des hommes vivent sur la terre la plus

inhospitalière du monde, l'Arctique » (VII, 5). À ce sujet, Michel Noël explique les difficultés qu'ont dû surmonter ces peuples pour s'établir dans cette région :

On a écrit que les régions polaires sont hostiles pour les humains. Pourtant de nombreux peuples circumpolaires y ont survécu et s'y sont épanouis en fondant de grandes civilisations, des nations de cultures riches et variées. Ils ont tout inventé : habitation, moyens de transport, techniques de chasse et de pêche, sans oublier ces vêtements si bien adaptés au climat qu'ils continuent à inspirer les manufacturiers du vêtement spécialisé².

André Vacher présente son roman comme un témoignage de l'existence d'un des derniers vrais Inuits. Il se retrouve dans un village inuit, prêt à partir à une expédition de chasse aux caribous en compagnie d'un vieil Inuk, Amaamak, et de son petit-fils, Kingalik.

Ce village n'est d'abord décrit que très brièvement, sous un angle qui le lie au dépotoir : « Nous traversâmes le village en suivant les chemins tracés dans la neige. À plusieurs reprises, le traîneau frôla dangereusement de gros bidons transformés en poubelles que les chiens évitaient sans se préoccuper de leur charge » (VII, 17). Mais très rapidement, le village disparaît pour laisser place aux vastes espaces glacés : « Un paysage figé nous absorbait dans ses vagues de neige façonnées par le vent. Le ciel, du noir au bleu nuit passa au violet, puis au rouge. Il virait au jaune lorsque se présenta la banquise » (VII, 18). Tout au contraire du village, la nature sauvage est décrite dans toute sa splendeur à travers un arc-en-ciel de couleur. L'auteur fournit déjà à ses lecteurs et lectrices un indice des valeurs qui seront associées à l'un et l'autre lieu du roman. À plusieurs reprises, le paysage est décrit comme un espace infini, une « immensité glacée » (VII, 26), un « horizon tout proche et pourtant inaccessible » (VII, 26), des « étendues sans fin » (VII, 28), un « désert » (VII, 29), « de la neige qui se perd dans la neige » (VII, 29).

Dans ce désert de neige qu'est l'Arctique, la maison est l'igloo, l'endroit où doivent se réfugier les hommes à la faveur de la nuit ou d'une tempête : « De gros blocs solides découpés sur la surface du cercle commençaient le mur en forme de spirale que rehaussait chaque nouvelle rangée » (VII, 37). L'igloo devient alors une protection contre les forces de la nature : « Sous l'igloo la tiédeur se répandait doucement. La paroi de neige s'égalisait en une surface glacée parfaitement étanche et le vent qui parcourait la toundra ne pouvait

² Michel Noël, *Amérindiens et Inuits. Guide culturel et touristique du Québec*, Saint-Laurent, Trécarré, 1996, p. 82.

plus nous atteindre » (VII, 39). Ce minuscule lieu devient alors aussi réconfortant pour les personnages que n'importe quelle maison moderne. Mais l'igloo est également le lieu de transmission de la tradition orale. En fait, durant les trois jours que dure la tempête, Amaamak peut raconter ses histoires de chasse à son petit-fils et au narrateur :

Les civilisations amérindienne et inuite sont essentiellement orales. C'est par l'intermédiaire des mythes, des légendes, des récits, de certains faits historiques, du savoir transmis de génération en génération que les peuples autochtones des Amériques expliquent qui ils sont et quel rôle ils ont à jouer dans l'univers. La mythologie est le véhicule de la tradition et des coutumes ancestrales de ces peuples³.

Dans le deuxième tome, le paysage change encore, comme dans le deuxième tome de *La Louve*. Cette fois, ce ne sont pas les Blancs qui sont à l'origine du changement, mais les forces impressionnantes de la nature :

En pétrissant la neige, le vent l'avait aussi durcie pour que subsistât la configuration nouvelle. De longues vagues maintenant immobiles traversaient la toundra. Des congères semblables à des épaves se dressaient çà et là. Des crevasses s'ouvraient à côté sans que la neige folle pût les combler, manœuvrée par des forces fantasques et monstrueuses. Pas le moindre endroit qui ne gardât la marque du prodigieux sculpteur des neiges (VI2, 9).

Au fond, très peu de lieux sont présents dans ces deux romans, mais ils connotent une symbolique importante pour les différents personnages.

3.1.3. L'importance symbolique de certains lieux

Plusieurs types de lieux cohabitent dans ces deux romans. Mario Bédard, géographe, nomme ces lieux à valeur symbolique particulière des hauts-lieux : « La singularité du haut-lieu provient en effet avant tout de sa "hauteur", une hauteur bien plus qualitative que topographique, en ce qu'elle surimpose à sa nature fonctionnelle première, comme lieu, une dimension symbolique qui l'institue comme marqueur référentiel structurant⁴ ». Pour les Amérindiens et les Inuits, les territoires ancestraux seraient, pour certains, des lieux du cœur et, pour d'autres, des lieux de mémoire. Définissons d'abord ces deux types de haut-lieux : « Si le lieu de mémoire participe d'un présent étendu articulé

³ *Ibid.*, p. 162.

⁴ Mario Bédard, « Une typologie du haut-lieu, ou la quadrature d'un géosymbole », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 46, n° 127 (avril 2002), p. 51.

autour de la reconduction de ce qui a été vers ce qui est [...] le lieu de cœur participe, lui, d'un présent étendu distant de la réalité effective⁵ »; il est donc davantage mythique. Le lieu du cœur se définit plus précisément comme l'« articulation géographique du sentiment d'appartenance de certaines populations aborigènes⁶ ».

La forêt et l'Arctique sont donc d'abord des lieux du cœur puisque les personnages appartiennent littéralement à l'espace. La mère de Tukonao, la Louve, représente clairement ce sentiment lorsque le narrateur explique son rapport au territoire sauvage du Nord du Québec : « Son pays, c'était la baie James, cette vaste région qui s'étend bien au-delà des rives en prolongeant la baie d'Hudson. / Elle en avait parcouru chaque rivière, traversé tous les lacs, campé été comme hiver, vivant de poisson, de gibier, de fruits sauvages... » (LL2, 45). Les personnages rattachent leurs souvenirs collectifs et leurs héritages à ces forêts où ils sont nés. Encore aujourd'hui, ces territoires où vivaient leurs ancêtres leur parlent de leur identité : « Certes, la forêt entière appartient à l'Indien, mais son terrain de trappage représente plus encore. C'est l'endroit qu'il connaît le mieux, l'endroit où il se reconnaît le mieux » (LL2, 78). Ainsi, l'autochtone ne peut pas vraiment être lui-même s'il n'est pas chez lui. Il se définit par rapport à un lieu. Son identité est indissociable du territoire qu'il a hérité de son père et de ses ancêtres : « Sur le territoire de Tukonao, la cabane s'élevait à la même place, de père en fils » (LL2, 78).

L'importance accordée aux endroits du territoire est réellement associée à la mémoire, au souvenir des êtres chers. En effet, en route vers leur campement d'hiver, Tukonao et sa famille s'arrêtent près d'un bouleau, qu'ils reconnaîtraient parmi mille, afin d'honorer la mémoire du frère de Tukonao, mort noyé :

L'histoire des peuples autochtones n'est pas écrite, mais conservée dans la mémoire des individus, dans le paysage et dans le sol, visible dans l'environnement naturel. Ce sont des lieux sacrés, car on y a presque toujours inhumé des vieillards décédés sur le territoire de chasse ou des enfants emportés par la famine ou les épidémies⁷.

Aussi, le campement d'hiver de Tukonao est un lieu important puisqu'il représente tout ce qu'il est : « Tukonao aimait revenir dans ses vieilles cabanes. Rien n'y changeait, le poêle, le lit, la table, les tabourets, mobilier sommaire taillé de ses mains, en attente, à nouveau

⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁷ Michel Noël, *Amérindiens et Inuits*, op. cit., p. 52.

témoin de sa vie de trappeur » (LL2, 14-15). Cet endroit est synonyme de stabilité pour le personnage principal de ce roman. Il s'oppose à tous les changements que subit présentement et subira encore la forêt. Mais ces territoires sont des lieux du cœur aussi parce qu'ils renferment toutes les coutumes et les traditions sacrées de ces peuples : « De fait, pour les populations autochtones chez qui ils [les lieux du cœur] sont les plus fréquents, ils guident et valident jusque dans leurs moindres détails, pensées, discours et pratiques⁸ ». La forêt est le lieu de la tradition sacrée : « Malgré la fréquentation des Blancs, les Indiens conservent, en forêt, les gestes des Anciens » (LL2, 95). Les Amérindiens et les Inuits voient les esprits dans les aurores boréales, le diable chez le carcajou et la force dans les rivières ou le vent. Tous les éléments des lieux qui les entourent revêtent donc une symbolique plus grande :

La mythologie amérindienne se révèle extrêmement riche et développée. Rien ne semble laissé au hasard dans cette vision de l'univers que les anciens ont transmise aux jeunes générations jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Tout y est précis, ordonné, structuré. En ce sens, les contes amérindiens, qui ont d'ailleurs parfois emprunté aux contes québécois venus de France, ont des accents que nous reconnaissons, même si les protagonistes y sont très différents des nôtres. On ne peut en dire autant des contes inuit qui transportent le lecteur dans un univers à la fois dur, frustré et magique, où tout est incertain⁹.

Dans *Le vieil Inuk*, la banquise est un endroit qui semble plutôt inquiétant avec ses blocs de glace : « Sculptures oubliées dans le plus grandiose bouleversement. Réalités fugaces dans un monde mystérieux né de l'imagination diabolique de quelque géant. / Né de la mer et du vent » (VII, 21). Le paysage de l'Arctique est souvent défini par son rapprochement avec le mystère ou la magie : « La clarté bleuâtre du matin drapait de mystère ces grandioses paysages. / Amaamak aimait ces solitudes. Pour leur beauté et pour la force qu'il percevait en lui chaque fois qu'il les parcourait » (VII, 17). La magie de l'Arctique s'avère finalement complète avec la description d'une aurore boréale : « Dans le ciel, une traînée scintillante dessinait des courbes, des mouvements capricieux qui l'allongeaient pour l'enrouler l'instant d'après, comme une gigantesque écharpe pailletée agitée par la main d'un géant » (VI2, 88). Encore une fois, des forces surnaturelles semblent contrôler les lieux : « On ne s'ennuie pas au Nunavik. C'est le pays de la légende

⁸ Mario Bédard, « Une typologie du haut-lieu, ou la quadrature d'un géosymbole », *art. cit.*, p. 56.

⁹ Françoise Lepage, *Histoire de la littérature pour la jeunesse (Québec et francophonies du Canada)*, 2000, p. 98-99.

et du surnaturel¹⁰ ». Françoise Lepage, spécialiste de la littérature jeunesse, abonde dans le même sens, d'après l'analyse qu'elle a faite des livres abordant la réalité des Inuits :

Toute la mythologie inuite est imprégnée de magie. Magie du verbe, des incantations prononcées à l'aube des temps, douées de puissance et transmises depuis lors d'initié à disciple; magie des objets (chemisette en peau humaine, harpon d'un chasseur d'élite) ou des gestes (rivière créée en traçant du doigt une ligne sur le sol)¹¹.

De même, les Inuits croient que certaines statues de pierre offrent une protection, comme celle d'un ange gardien : « Les *Inukshook* ont toujours veillé sur le pays » (VI2, 99). Avec l'arrivée des Blancs, ces grands gardiens ont perdu leurs fonctions : « Ils régnèrent bientôt sur un pays vide de tentes et d'igloos. L'Inuk abandonnait son existence de nomade pour former des villages aux maisons de bois apportées de plus loin que ne voit l'œil d'un *Inukshook* » (VI2, 107). Pourtant, pour le personnage de Kingalik, les territoires ancestraux, la banquise et la toundra, ne sont que des lieux de mémoire puisqu'il ne les réactualise pas dans ses croyances actuelles : « Kingalik jeta un regard distrait à la sculpture à peine ébauchée : les coutumes de son grand-père n'avaient d'autre valeur à ses yeux que celle d'un passe-temps démodé » (VII, 100). Pour lui, les traditions appartiennent au passé, à la mémoire collective, mais ne serviront pas à créer l'avenir.

Par ailleurs, les deux romans présentent également des lieux exemplaires, c'est-à-dire qui « sont élus et produits comme tels, des lieux qui, choisis par un sujet individuel ou collectif, ont été dans bien des cas modifiés pour devenir le lieu même d'une expérience ou d'un espoir offert au monde en exemple¹² ». En effet, les réserves amérindiennes ont été créées suivant la volonté d'en faire des endroits où des hommes fondamentalement bons, les autochtones d'Amérique du Nord, seraient éduqués par les occidentaux de la meilleure façon possible :

Un peu à la manière d'enfants mal élevés, imaginent les jésuites, les Amérindiens possèdent, sous une surface de barbarie, un cœur spontanément pur et candide, un sens inné de la communauté, du partage, de la simplicité et de la noblesse d'âme. Voilà ce que veulent protéger les missionnaires, en fixant les sauvages errants dans des enclaves sédentaires, où il sera du même coup plus facile de discipliner leur bonté naturelle en leur enseignant la vraie religion et les arts sains du travail de la terre¹³.

¹⁰ Michel Noël, *Amérindiens et Inuits*, op. cit., p. 97.

¹¹ Françoise Lepage, *Histoire de la littérature pour la jeunesse*, op. cit., p. 98-99.

¹² Mario Bédard, « Une typologie du haut-lieu, ou la quadrature d'un géosymbole », art. cit., p. 55.

¹³ Jean-Jacques Simard, *La réduction*, op. cit., p. 26

En fait, les réserves pourraient également être considérées comme une hétérotopie de déviation, soit « celle dans laquelle on place les individus dont le comportement est déviant par rapport à la moyenne ou à la norme exigée¹⁴ ». En effet, les Amérindiens du Québec vivent de la chasse et de la pêche au contraire de la grande majorité des Québécois. La réserve possède également son propre principe de fonctionnement, sous tutelle du gouvernement fédéral. Mais surtout, elle obéit au principe de fermeture et d'ouverture que définit Michel Foucault : « Les hétérotopies supposent toujours un système d'ouverture et de fermeture qui, à la fois, les isole et les rend pénétrables¹⁵ ». En fait, seuls ceux qui portent le statut d'Indiens peuvent se voir attribuer une partie de la réserve pour s'y construire une maison. Pour le non-autochtone, il est possible d'entrer dans une réserve, mais non d'y rester. Au fond, les Amérindiens se retrouvent isolés du reste du monde dans ces réserves, surtout lorsqu'elles sont éloignées des grands centres, comme dans *La Louve*.

Enfin, pour les Blancs des deux romans, les territoires vierges des Amérindiens seraient des entre-lieux, c'est-à-dire des lieux tournés vers l'avenir, un « espace de liberté où tout est possible, l'entre-lieu est un espace en phase de territorialisation¹⁶ ». La forêt boréale, avec ses lacs immenses et ses centaines de rivières, est l'endroit rêvé pour tous les projets de barrages hydroélectriques, comme le montre le roman *La Louve* alors que l'Arctique, avec son pétrole, est plutôt une promesse de richesse, selon les personnages du roman *Le vieil Inuk*. En somme, les lieux des deux romans peuvent avoir des symboliques différentes pour chaque peuple, mais leur signification diffère surtout selon chaque personnage.

Cette vision différente des lieux se nomme la focalisation : « L'espace prend ainsi tout son sens en fonction du regard par lequel il nous est donné à voir, soit le regard du narrateur, soit celui d'un personnage¹⁷ ». Ainsi, les différents personnages ne voient pas les mêmes lieux avec le même regard. Un court épisode du roman *La Louve* illustre clairement cette focalisation lorsque Tukonao discute avec un contremaître des territoires qui seront

¹⁴ Michel Foucault, « Des espaces autres », dans *Dits et écrits 1954-1988*, tome IV : 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, p. 757.

¹⁵ *Ibid.*, p. 760.

¹⁶ Mario Bédard, « Une typologie du haut-lieu, ou la quadrature d'un géosymbole », *art. cit.*, p. 62.

¹⁷ Fernando Lambert, « Espace et narration. Théorie et pratique », *Études littéraires*, vol. 30, n° 2 (hiver 1998), p. 115.

inondés et des noms de rivières et de lacs qui diffèrent selon l'interlocuteur. Tukonao propose donc la conclusion suivante : « On n'aura jamais les mêmes yeux pour le pays » (LL2, 42). Un même espace peut donc être totalement différent selon l'homme qui le regarde. Ainsi, dans *La Louve*, la différence de focalisation se fait entre les Blancs et les Amérindiens. Le début du roman nous montre déjà les rapports différents qu'entretiennent les personnages avec l'espace qui y est représenté. Alors que Tukonao semble très à l'aise dans cet espace de la nature, les Américains ont peur dès le premier hurlement de loup : « Alors la vieille peur viscérale du loup s'empara des deux Blancs. Ils commencèrent à trembler » (LL1, 10). Pour Tukonao, la forêt est un endroit de bien-être : « La fraîcheur de la nuit accentuait la senteur des sapins et l'Indien aspira à pleins poumons cette pureté de l'air qui le pénétrait comme un merveilleux tonifiant » (LL1, 16). À l'opposé, les Américains la perçoivent davantage comme un endroit rébarbatif : « La perspective d'avoir à traverser les lacs en pleine chaleur et à marcher dans des nuages d'insectes les décida à se lever » (LL1, 17). Au contraire, dans *Le vieil Imuk*, les différentes perceptions de l'espace ne seront pas celles des Blancs et des autochtones, mais plutôt celles d'un grand-père et de son petit-fils, dualité que les prochaines pages tenteront d'analyser.

3.1.4. Oppositions des lieux

Dans les deux romans analysés précédemment, deux catégories de lieux s'opposent : les territoires ancestraux des Amérindiens et des Inuits, et les réserves amérindiennes ou les villages des Blancs. La vastitude s'oppose donc à la réduction, comme le précise Jean-Jacques Simard¹⁸. La forêt de la Louve et les réserves ne constituent que les deux seules options pour les Amérindiens : « Les Indiens n'ont d'autre choix que d'habiter là [dans les réserves]. Là ou dans la forêt » (LL1, 45). Dans *La Louve*, le personnage éponyme dit avoir toujours préféré « la vie libre en forêt à la sécurité des réserves » (LL1, 44). Pour cette femme, la forêt est synonyme de liberté et d'indépendance. À la suite de la construction des barrages, la Louve se demande si elle sera obligée d'« habiter en permanence un gros village avec les Blancs. / Comme les Blancs »

¹⁸ Jean-Jacques Simard, *La réduction*, op. cit.

(LL2, 10). Elle craint alors que ses enfants et ses petits-enfants ne perdent leur identité : « Seraient-ils toujours des Indiens, des Naskapis, en vivant de la sorte? » (LL2, 11). De même, Tukonao se demande de quelle façon il pourra rester « libre et fier » (LL2, 49) s'il n'a plus de territoire pour chasser et trapper. Pour lui, l'espace de la réserve signifie la perte d'identité et l'impossibilité de transmettre les traditions :

Mais peut-être est-ce là le dessein du Blanc / Obliger les Indiens à se regrouper pour les surveiller plus aisément. Mettre les enfants à l'école et les parents au chômage. Leur donner la même vie qu'aux Blancs. Pour qu'un jour on ne voie plus de différence et qu'on ne sache plus qu'ils étaient des Indiens. / Pour qu'eux-mêmes l'oublient (LL2, 49).

Pour les personnages amérindiens de *La Louve*, le territoire est la plus grande richesse d'un peuple. En parlant des ententes négociées entre les Cris et les gouvernements, Tukonao ne comprend pas comment l'argent peut remplacer un pays : « La richesse, c'est la liberté, rien d'autre. Quand on n'a plus de pays, on ne peut être riche, même avec les millions du gouvernement » (LL1, 97). Pour Tukonao, le pays est la vie, changer de pays signifie changer de vie « quand on a toujours vécu au même endroit » (LL1, 98).

Les Amérindiens de ce roman croient également entretenir une meilleure relation avec leur espace de vie, car la tradition nomade de certaines tribus amérindiennes semble respecter plus la nature que la sédentarité : « Il fallait se déplacer comme le gibier. Même plus tard, quand elle s'est fixée un peu, la Louve disait de ne jamais chasser aux mêmes endroits deux années de suite. Le gibier se reproduit mal et devient plus méfiant » (LL1, 119). Au campement d'été, Tukonao et sa famille vivent de ce que la nature leur donne, essentiellement grâce à la pêche. Les adultes livrent leurs enseignements aux enfants également à partir de la nature : « Le grand livre de la forêt n'était jamais clos, les bêtes y signaient sans cesse des chapitres nouveaux » (LL1, 51). Le campement d'été, la terre de son enfance, est valorisé par la Louve : « Ces séjours d'été dans la forêt étaient un enchantement pour tous, le beau temps, la nature généreuse, la vie facile... » (LL1, 66). Ce séjour lui est encore plus précieux, la Louve ne sachant pas si elle pourra revenir dans ce lieu si important pour elle : « À la nouvelle lune, on lèverait le camp et, depuis que son fils avait parlé des barrages qui noieraient tout, elle s'efforçait de goûter pleinement chaque journée passée près de son lac » (LL1, 67). Ainsi, par ce personnage, on comprend

l'harmonie qui règne dans la forêt : « La Louve hurlait aussi, certains soirs. Les loups répondaient et le dialogue s'engageait. Elle leur parlait du pays, du leur qui était aussi le sien. Elle leur criait le danger qu'il y aurait bientôt à vivre là » (LL1, 68). Elle a peur de se retrouver prisonnière dans une réserve.

Le roman nous montre également tout le respect que les Amérindiens entretiennent à l'égard de la beauté de la nature, malgré la nécessité qu'ils ont de tuer pour nourrir leur famille : « Les Indiens n'appelaient pas. Ils regardaient les oiseaux s'éloigner sans penser à rien d'autre qu'à les admirer. Le même spectacle revenait chaque automne, chaque printemps, pourtant la migration des oies les bouleversait toujours un peu » (LL1, 70). Peut-être admirent-ils la liberté de ces grands oiseaux qui parcourent tant de contrées sauvages? Les espaces sont tellement vastes que, « dans ces territoires sauvages, le petit avion et, plus couramment, l'hydravion sont les seuls moyens de transport. Avec le canot. Et les Indiens aussi préfèrent une heure d'avion à une semaine de pagaie et de portage » (LL1, 36-37).

Dans des contrées aussi étendues, l'appropriation de l'espace cause problème. Certains lieux, comme celui où Tukonao chasse l'original, sont inaccessibles pour la plupart des gens, d'où le sentiment de possession des Amérindiens qui sont quasiment les seuls à avoir habité le territoire : « Tukonao et Namagoo ne quittèrent pas le sol des yeux, cherchant à retrouver *leur* pays » (LL1, 135. C'est moi qui souligne.). L'Amérindien réussit également à apprivoiser la nature sauvage sans devoir la changer, comme lors d'une descente de rapides : le pagayeur doit « sans cesse repousser l'eau, aller la chercher, jouer de la palette comme d'un gouvernail... » (LL1, 87). Au retour de sa ligne de trappe, Tukonao rencontre des Blancs qui étudient le territoire en vue de la construction des digues. Contraint de leur expliquer les raisons de sa présence, Tukonao de répondre : « C'est chez moi, ici » (LL2, 37). Le trappeur ressent un grand sentiment de possession à l'égard de son territoire de chasse. Les hommes blancs lui offrent de l'engager puisqu'il connaît mieux le territoire qu'eux-mêmes : « Vous habitez la région et pas une baie ou une rivière ne vous est inconnue. Nous, nous sommes étrangers à tout cela » (LL2, 43).

Pourtant, les Blancs réussissent à dominer un espace qu'ils disent ne pas être le leur car, avec les barrages hydroélectriques, ils vont même « faire changer de lit à une rivière »

(LL2, 38), action qui étonne plus d'un Amérindien. Mais leur domination s'affirme encore davantage puisqu'ils réussissent à construire des routes dans la forêt en hiver et des ponts de glace sur les rivières : « Un chemin qu'aucun homme n'avait jamais emprunté si directement, sans cesse obligé de composer avec l'eau, les marais et les épinettes. Comme le caribou, la machine faisait fi des obstacles » (LL2, 71). Transformer les lieux est la marque de commerce des Blancs : « Partout où la route des Blancs pénètre, le pays change très vite » (LL2, 77). Selon Tukonao, les travaux des barrages détruisent plus qu'ils ne construisent :

- Un Indien ne peut pas aider à détruire son pays.
- Nous ne détruisons pas le pays, c'est immense ici, il restera toujours assez de forêts pour chasser et trapper.
- Peut-être, mais le lac sera plus le même, la rivière sera plus la même et les animaux seront plus les mêmes...
- Les Indiens seront largement indemnisés pour ces transformations.
- C'est pas l'argent qui rendra la vie aux arbres, aux poissons ou aux renards... » (LL2-45).

Pour Tukonao, les transformations des lieux à la suite de la construction du barrage hydroélectrique de la rivière La Grande signifieront la fin de son pays tel qu'il le connaissait. Il ne peut tout simplement pas l'accepter, ainsi que le précise une discussion entre lui et sa mère, la Louve : « terre des ancêtres... barrage détruire tout... Blancs maîtres du pays... entente... argent inutile... liberté perdue... terre volée... barrage... route... vie impossible... chasse... pêche... changement... changement... » (LL2, 119). En effet, comme les Neskapi de Tukonao ne constituent qu'un petit peuple, ils ne sont pas considérés dans les ententes gouvernementales au même titre que les Cris, qui ont réussi à acquérir un peu d'autonomie en raison des constructions hydroélectriques : « La Convention de la Baie James et du Nord québécois constitue l'unique règlement de revendications territoriales conclu au Québec. Elle a été signée par les gouvernements du Canada et du Québec, les Indiens Cris et par les Inuits du Nord du Québec¹⁹ ». Selon Jean-Jacques Simard, à partir du moment où les descendants des colonisateurs n'ont plus eu besoin des Amérindiens, ces derniers sont devenus un frein à l'exploitation des ressources naturelles :

À la base du régime de la Réduction se trouve un impératif brutal : l'expropriation. Si les Amérindiens occupent des fonctions essentielles dans l'économie politique

¹⁹ Renée Dupuis, *La question indienne au Canada, op. cit.*, p. 77.

mercantile, il en va autrement dès que la traite des fourrures cède le pas à une mise en valeur extensive du territoire et de ses ressources²⁰.

Dans le roman, la connaissance du territoire actuel appartient aux Amérindiens, alors que la connaissance du territoire futur est celle des Blancs : « Beaucoup de Blancs savait que le lac Kaniapiskau allait enfler démesurément, mais pas les quelques Indiens qui vivaient autour » (LL2, 47). L'Amérindien perd alors un de ses plus précieux avantages en face du Blanc, celui de posséder la meilleure connaissance du territoire afin de pouvoir l'habiter et de le dire sien :

Partout la présence des Autochtones fait obstacle au développement. [...] Les titres traditionnels que détiennent les Amérindiens sur la terre doivent être levés pour que celle-ci devienne légalement un simple objet d'appropriation marchande, un facteur capitaliste de production. [...] Reste la solution des jésuites : leur déportation dans un archipel d'enclaves réservées, pour mieux assurer leur conservation, leur protection et leur éducation. [...] Après la Conférence de 1867, le gouvernement fédéral héritera du devoir constitutionnel de mettre systématiquement en place, à tous les niveaux de la vie sociale autochtone, l'édifice de la Réduction. Les derniers groupes rejoints seront les Inuits de l'Arctique, après la Seconde Guerre mondiale²¹.

Pourtant, Tukonao ne veut pas s'avouer vaincu. Durant sa trappe, il découvre que des Blancs plantent des piquets sur son terrain, sûrement en vue de la construction d'une route ou d'une digue.

Finalement, avant de se venger des hommes qui envahissent son territoire, Tukonao se rappelle les paroles de la Louve : « C'est notre terre, Tukonao, depuis toujours. Personne ne peut nous la prendre, on doit tout faire pour la conserver » (LL2, 121). Au fond, le personnage de Tukonao est un bel exemple des hommes, descendants des Premières Nations, qui se sont battus pour conserver leur mode de vie :

L'impulsion principale de cette nouvelle donne est manifestement liée à l'émergence, depuis le milieu des années 1960, d'un mouvement d'affirmation identitaire et de réclamations juridiques chez les Amérindiens eux-mêmes. Au cours du siècle précédent, ils étaient restés largement absents de la place publique canadienne. Réfugiés dans les « réserves » aménagées pour eux dans les interstices de l'œkoumène, ou éparpillés dans les immensités oubliées de la taïga primordiale jusqu'au désert arctique, ils vivaient dans une sorte d'exil intérieur : exil de l'espace, bien sûr, mais aussi exil de l'histoire, comme si le temps s'était graduellement refermé sur eux après

²⁰ Jean-Jacques Simard, *La réduction*, op. cit., p. 27.

²¹ *Ibid.*, p. 28.

le choc du contact avec les immigrants européens, et qu'ils étaient claustrés dans leur propre mémoire culturelle, au milieu même des rumeurs de changement²².

En somme, la forêt est beaucoup plus qu'un endroit où vivre, c'est le lieu de la tradition, de l'héritage, du savoir, du respect, de la liberté et de l'indépendance. Elle offre également la nourriture, la protection et l'enseignement. Elle est tout simplement le lieu porteur de l'identité des Amérindiens dans *La Louve*.

Au contraire, dans *Le vieil Inuk*, les différences de point de vue entre les générations amènent les personnages de Kingalik et d'Amaamak à concevoir l'espace différemment, situation caractéristique des relations intergénérationnelles dans les réserves encore aujourd'hui :

Cette observation [valorisation des aînés en contexte autochtone] ne diminue en rien le fait qu'entre la génération actuelle des jeunes autochtones et celles de leurs parents et grands-parents existe souvent un monde de différences. [...] Dans la majorité des cas, ces différences entre les générations sont de nature historique, résultats des relations avec la société majoritaire ou encore des politiques étatiques à l'égard des autochtones²³.

Amaamak, qui a environ soixante ans à l'époque où se déroule le roman, n'a jamais voulu aller vivre dans un village construit par les Blancs, mais son fils handicapé l'a finalement convaincu : « Kingalik avait huit ans lorsque sa famille vint s'installer à Igloolik. D'emblée tout lui parut merveilleux. Plus besoin de lampe à l'huile pour se chauffer, plus de banquette de neige en guise de lit » (VII, 56-57). Selon lui, il était « préférable d'habiter la maison en bois des Blancs plutôt que l'igloo des Inuits, souvent froid et humide » (VII-57). Pour lui, le village est synonyme de confort, mais surtout de progrès, alors que, pour Amaamak, il signifie la perte d'identité.

Pourtant, selon Michel Noël, les Inuits ont quand même réussi à sauver leurs traditions :

Malgré les changements radicaux qu'a subis leur société, les Inuits se sont adaptés à la vie moderne. Pourtant si tous les villages sont équipés de téléviseurs, d'appareils vidéo, de téléphones et de télécopieurs, les Inuits n'en ont pas moins préservé leur mode de vie ancestral et leurs valeurs²⁴.

²² *Ibid.*, p. 79.

²³ Sylvie Poirier, « Introduction. Les dynamiques relationnelles des jeunes autochtones », *art. cit.*, p. 25.

²⁴ Michel Noël, *Amérindiens et Inuits*, *op. cit.*, p. 93.

Mais Amaamak refuse la modernité introduite par les Blancs et tout ce qui y est relié, le village en étant l'image la plus forte. Un des symboles les plus percutants du fossé entre les générations est la motoneige : « En bousculant les habitudes, l'avènement de la motoneige à Igloolik avait établi la différence entre les chasseurs authentiques et ceux pour qui le gibier n'est plus indispensable » (VII, 72). Pour les jeunes Inuits comme Kingalik, il est beaucoup plus facile de s'approprier l'espace grâce à la motoneige, image de la modernité et du regard vers l'avant. Pour des chasseurs comme Amaamak, la motoneige est beaucoup trop risquée dans des espaces aussi vastes que ceux de l'Arctique, il croit que les chiens de traîneau sont plus fiables : « Jamais Amaamak ne consentirait à sillonner les steppes arctiques sur une motoneige » (VII, 72). Il ne veut plus être obligé de donner l'avantage au monde des Blancs : « Amaamak considérerait comme une bien grande concession de sa part le fait d'habiter ce village d'Igloolik avec ses maisons en bois, son église, son école, son comptoir de la Hudson's Bay Company » (VII, 73). Pour lui, le village est une prison qui le prive de la liberté de vivre selon ses propres traditions et coutumes, une façon, tant pour lui que pour plusieurs autres personnes qui se retrouveraient dans la même situation, de ne pas perdre tout ce qui a toujours constitué son identité :

Dans les cas où une société et ses membres se sentent menacés, on assiste souvent à une survalorisation symbolique de la société traditionnelle. Les sociétés autochtones ne font pas exception. Plusieurs se retrouvent d'ailleurs aujourd'hui à se positionner face à des catégories qui leur ont été imposées de l'extérieur, celles notamment de « tradition » et de « modernité ». [...] Dans les milieux autochtones qui se sont appropriés la distinction tradition / modernité, celle-ci est souvent une source de tensions et de conflits, tantôt intergénérationnels, tantôt entre progressistes et conservateurs de la tradition²⁵.

En fait, Amaamak voit le changement d'espace comme un changement de culture : « Les choses et les gens n'étaient plus pareils dans les maisons préfabriquées chauffées au mazout, et la culture aussi devait céder le pas » (VII, 76). Tout l'héritage des Inuits est lié à l'espace qu'ils étaient les seuls à habiter. Au contraire, pour Kingalik, l'espace doit être maîtrisé et dominé, comme lorsqu'il conduit sa motoneige : « Il aimait plus que tout s'enivrer de vitesse et de bruit sur cet engin essentiel » (VII, 79). Pour lui, les histoires que raconte son grand-père, liées à l'ancien mode de vie des Inuits, ne valent pas la vie dans un village construit par les Blancs : « À quoi bon s'attarder sur un passé qui ne parle que de

²⁵ Sylvie Poirier, « Introduction. Les dynamiques relationnelles des jeunes autochtones », *art. cit.*, p. 29-30.

famines et de misères? Seuls les vieux regrettent les gibiers d'antan et cette obsession les empêche de goûter à la vie meilleure. La façon de vivre des Blancs rend plus heureux que celle des Inuits, je l'ai vu dans le Sud » (VII, 123).

Toutes ces traditions, pour Kingalik, l'empêchent de vivre pleinement dans le présent, dans la modernité telle qu'il l'a vue à l'extérieur des réserves et de l'Arctique. Il rejette sa culture en pensant que cela lui permettra de vivre en étant plus heureux :

Dans ces cas où la réalité actuelle est perçue et vécue davantage en termes de perte et de rupture (d'avec le passé et la tradition) plutôt qu'en termes de continuité et de transformation, on ne saurait s'étonner que les jeunes éprouvent quelques confusions identitaires. Dans cette optique, il n'est pas rare d'ailleurs d'entendre de jeunes autochtones déclarer qu'ils ne connaissent rien à leur « culture » (entendue ici dans le sens de « tradition »). Comme si la culture appartenait au passé, comme si la culture, comme je l'ai exprimé déjà, relevait de l'avoir culturel et non de l'être culturel²⁶.

Mais pour le vieil Inuk, « être libre [...], c'est dépendre de la nature » (VII, 138). Le principal problème d'Amaamak est le village, car « il ne se trouve libre et digne qu'avec Ayok et l'attelage dans la toundra » (VII, 139). Encore une fois, la liberté est liée à la vastitude de l'espace. Toutes les différences entre les générations amènent Kingalik à penser qu'« il y a deux catégories d'Inuits, ceux qui adoptent la civilisation des Blancs et ceux qui ne savent que chasser » (VI2, 86). Pourtant, pour le narrateur, il est clair qu'en acceptant de vivre comme les Blancs dans leurs villages, les Inuits perdent de leur indépendance : « À moins, pensai-je, que ce ne soit ceux qui acceptent la dépendance et ceux qui veulent rester libres » (VI2, 86).

Dans ce roman encore, l'identité de l'homme, particulièrement celle d'Amaamak, est fortement liée à l'espace où il vit :

Sa vie ne fut qu'une longue lutte. Comme celle de ses parents, comme celle encore de ceux de sa génération. Lutte contre la faim et le froid dans un pays qui n'accepte pas les faibles. Mais l'habitant des espaces polaires ignore la faiblesse.

Il est l'Inuk.

L'Homme par excellence, à qui la Terre elle-même a donné naissance (VII, 45).

Depuis toujours, l'Inuit se définit par son nomadisme, par son rapport particulier à l'espace : « Jusqu'à l'arrivée des Blancs, son mode de vie demeura inchangé, basé sur la chasse. Sans cesse en quête de gibier, l'Inuk vivait en nomade, voyageant selon les saisons

²⁶ Sylvie Poirier, « Introduction. Les dynamiques relationnelles des jeunes autochtones », *art. cit.*, p. 30.

au rythme des animaux » (VI2, 45). Le changement de vie est trop brusque pour que le vieil Inuk puisse s'adapter :

Le cadeau que l'histoire et la géographie ont fait aux Amérindiens du Moyen Nord québécois et aux Inuits du Nunavik risque de s'avouer piégé. Qu'ils aient gardé leur langue, avec les croyances, les coutumes et la conscience identitaire que cela suppose, les rend particulièrement vulnérables aux effets pervers de la modernisation en bousculade. Car ce n'est pas le changement social en soi qui fait du mal aux communautés nouées par la tradition, mais sa brutalité et son exogénéité : l'accélération si soudaine du tapis roulant de l'histoire qu'on y perd pied, faute d'avoir le temps de se l'approprier, de se le traduire à sa manière. Chez les jeunes gens surtout, cela entraîne une émancipation désordonnée des attentes naguère limitées par la culture traditionnelle, qui deviennent d'autant plus insatiables, frustrantes, que les moyens de les rattraper ne sont pas aussi spontanément accessibles (les emplois payants, même sur les réserves, par exemple, exigent une patience scolaire sans précédent coutumier)²⁷.

En fait, Kingalik n'est plus capable de vivre de la chasse comme son grand-père et il dépend maintenant du chèque qu'il reçoit à tous les mois :

Le remplacement de leurs autorités traditionnelles a accéléré la déstabilisation des communautés autochtones. Leur subordination à l'autorité des gouvernements les a dépouillés de la responsabilité de leur présent et de leur avenir, en les rendant dépendants des actions et des subsides gouvernementaux²⁸.

Sur ce territoire immense, les Inuits vivent donc aujourd'hui regroupés dans des villages créés de toutes pièces par les gouvernements qui ont même acheminé des maisons par avion :

Le Nunavik, situé à l'extrême nord du Québec s'étend à perte de vue sur quelque 500 000 km² et occupe le tiers de la superficie totale du Québec. Peuple nomade jusque vers les années 1950, les Inuits se sont regroupés en quatorze collectivités le long de la baie d'Hudson et de la péninsule de l'Ungava²⁹.

Le roman *Le vieil Inuk* nous montre que l'Inuk fait plus qu'entretenir un lien privilégié à l'espace, il le fait sien : « Il appartenait cependant à une région plutôt qu'à une tribu » (VI2, 46). L'Arctique est nommé par les Inuits le « Dos de la Terre » (VII, 30). Cette métaphore utilisée pour décrire cette région du monde nous rappelle qu'elle n'est habitée que par très peu de gens, qu'elle est presque inconnue, que peu l'ont vue de leurs propres yeux. Il s'agit d'un endroit rude qui est pratiquement inhabitable, même pour la végétation : « Par endroits, dans les plaines, la surface boursouflée laissait percer un maigre

²⁷ Jean-Jacques Simard, *La réduction*, op. cit., p. 121.

²⁸ Renée Dupuis, *Quel Canada pour les autochtones*, op. cit., p. 17.

²⁹ Michel Noël, *Amérindiens et Inuits*, op. cit., p. 91.

arbrisseau, une touffe de tiges sèches. Chétive végétation de la toundra en hiver » (VII, 35). Pourtant, depuis l'arrivée des Blancs, depuis la construction de villages aux maisons en bois, et ensuite de réserves, depuis les forages de pétrole et des machines qui y sont indispensables, « l'Inuk n'est plus chez lui sur le Dos de la Terre » (VII, 49). Après s'être approprié les lieux durant une si longue période, les Inuits ont le sentiment qu'ils sont confrontés à la perte de leur espace, un lieu difficile à posséder où les forces de la nature dominant tout. Dans ce lieu inhabité, la nature a tous les pouvoirs pour façonner le paysage, à l'image des Blancs dans *La Louve*.

De plus, ce lieu immense qu'est l'Arctique permet de faire vivre des milliers de caribous, le symbole de l'indépendance pour les Inuits : « « *Tuktu*, c'est sa liberté, son indépendance envers l'homme blanc, plus importante que la vie nouvelle qu'il veut lui imposer. Essentielle comme cette richesse qui lui valut son surnom d'Eskimo, "mangeur de viande crue" » (VI2, 80).

Ce ne sont pas seulement les grands espaces en eux-mêmes qui apportent la liberté, mais aussi tout ce qu'ils peuvent contenir. Amaamak explique que le lien fort qui unissait les Inuits et leur pays n'existe presque plus :

L'Homme blanc croyait aider les Inuits en imposant sa façon de vivre et de penser; il n'a réussi qu'à détruire un équilibre millénaire entre des hommes, des bêtes et un pays. Maintenant ils ne se connaissent plus. L'Inuk d'aujourd'hui ne respecte pas l'esprit de l'animal et son pays l'effraie. Les jeunes marchandent la terre avec les Blancs qui cherchent du pétrole, mais la terre ne leur appartient plus si leurs idées sont celles des Blancs (VI2, 108-109).

Selon lui, les Inuits ont perdu possession de leur territoire quand ils ont perdu le respect qu'ils lui devaient. De cette façon, c'est toute l'image de l'autre, du Blanc en l'occurrence, qui est influencée par la façon de voir le territoire, quelque chose qui a autant de valeur pour les Inuits : « Il est certain que, dans le milieu inuit, le Blanc *représente* autre chose qu'un super-groupe ethnique. Il représente le capitalisme, le colonisateur, l'État, la bourgeoisie, la technobureaucratie³⁰ ». Mais tout espace n'est pas perdu pour eux, car l'auteur termine son roman en mentionnant la création du Nunavut en 1999 : « Le pays des Inuits » (VI2, 163). D'une certaine façon, les Inuits ont pu reprendre possession du territoire : « Certes, le blizzard y souffle toujours avec la même violence, mais ces

³⁰ Jean-Jacques Simard, *La réduction*, *op. cit.*, p. 189.

“Eskimos”, qui ne concevaient pas que la terre puisse appartenir à quelqu’un, savent dorénavant qu’une immense partie du “Dos du Monde” est bien à eux » (VI2, 163). Bref, les Inuits conservent leur territoire ancestral même s’ils vivent dans les villages des Blancs, « mais c’est en motoneige qu’ils parcourent la banquise » (VI2, 164). La civilisation des Blancs les a rattrapés, mais ne leur a pas enlevé l’espace arctique si important à leurs yeux.

En somme, les lieux présentés dans les deux romans sont construits toujours en opposition à un autre lieu. La forêt et la banquise connotent alors la tradition, mais aussi la liberté, tandis que les réserves et les villages construits par les Blancs proposent un point de vue plus moderne, tout en se rapprochant de l’assimilation et même de la prison, selon certains personnages plus vieux, comme Amaamak et la Louve. Plusieurs d’entre eux refusent la « réduction » et l’intrusion des gouvernements dans leur vie. À peu près à la même époque, le gouvernement fédéral crée les pensionnats dans le but d’instruire les jeunes autochtones et de les intégrer à la société dominante, ce que le principe des réserves empêche, comme nous l’avons vu.

3.2. Les pensionnats

Dans un de ses romans pour les jeunes, Michel Noël ose exploiter la difficile réalité des pensionnats pour enfants amérindiens créés dans les années cinquante et soixante. Le roman *Dompter l’enfant sauvage*, publié en deux tomes, soit *Nipishish* et *Le pensionnat*, raconte l’histoire d’un jeune qui est arraché de force à sa famille pour se retrouver avec d’autres enfants comme lui dans un pensionnat loin de tout :

Les deux volumes de *Dompter l’enfant sauvage* (1998) de Michel Noël constituent une œuvre majeure sur un sujet douloureux, encore jamais abordé dans le livre pour la jeunesse, à savoir les pensionnats ouverts par les Blancs dans les années 1950 et 1960 pour y « éduquer les petits Amérindiens d’âge scolaire ». Cette initiative conjointe du gouvernement canadien et de l’Église a eu des résultats désastreux. Des éducateurs indignes ont semé la peur et la haine; des vies ont été complètement détruites par l’aliénation identitaire et culturelle. L’écriture sobre et retenue de l’auteur permet d’établir un contraste entre, d’une part, l’univers étouffant du pensionnat, les pratiques

coercitives incomprises et les humiliations et, d'autre part, l'héritage culturel des jeunes Amérindiens, tout empreint du lyrisme de la nature³¹.

Dans son avant-propos, Michel Noël appuie son roman sur des bases véridiques, même s'il semble ignorer les faits des années 1950 : « Le Québec a compté six pensionnats indiens. [...] Ces établissements, ouverts au début des années soixante, ont fermé leurs portes dix à quinze ans plus tard [...] on estime qu'entre 5 000 et 10 000 enfants y ont séjourné » (DES1, 5). Il précise avoir tiré son récit d'Amérindiens et d'Inuits qui lui ont généreusement raconté « les plus sombres années de leur enfance » (DES1, 6). Pour ajouter à la véracité, il propose en prologue un extrait du *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, qui révèle clairement que les pensionnats indiens poursuivaient comme but l'assimilation des jeunes autochtones en leur inculquant un mode de pensée occidental et en leur faisant oublier leurs traditions. Ce roman présente donc le personnage de Nipishish, un jeune Métis attikamek qui vit dans un village où les Amérindiens et les Blancs se côtoient, au désavantage des premiers, semble-t-il :

Critiquer le curé, la Police montée, la C.I.P, les bûcherons, les chasseurs, les pêcheurs, tous ceux qui envahissent nos forêts et perturbent notre vie et nos habitudes, c'est commettre un péché mortel, s'attirer les foudres du ciel, s'assurer sur terre une place de choix en enfer. Comme un mal nécessaire, nous endurons donc les Blancs en silence. Nous sommes patients, c'est connu. Très patients. Notre tolérance n'a pas de limites (DES1, 12).

Pour les Amérindiens qui confrontent les Blancs, l'enfer est sur terre. Dans cet espace restreint, la proximité de deux peuples aussi distincts entraîne nécessairement des conflits qui ne seront réglés, selon un des deux groupes en présence, que par l'assimilation. Ce conflit apparaît également au sein même de la famille du jeune narrateur : son père est un Attikamek qui travaille pour le compte d'une compagnie forestière. Sa mère appartient à la culture dominante du pays, mais elle est souvent malade. Sa présence dans le roman est donc limitée. Au contraire de ce couple où l'Amérindien impose davantage sa présence, le narrateur explique que « [l]es Indiens n'ont pas le droit de parole. Comme s'ils n'existaient pas » (DES1, 11). Le jeune Nipishish remarque également que son père, comme d'autres hommes de la tribu, agit différemment en présence de membres de l'un ou l'autre peuple.

³¹ Françoise Lepage, *Histoire de la littérature pour la jeunesse*, op. cit., p. 311-312.

Son père possède les connaissances propres à ses ancêtres, mais aussi celles qui ont permis à son peuple de continuer à vivre sur ce territoire :

Avec son doigt, mon père peut tracer dans le sable de la plage la carte des terres qui s'étendent jusqu'à la baie James. Il sait nommer toutes les rivières, les lacs et les montagnes, en indiquant les haltes et les portages. Il a tout vu et il sait tout faire : conduire un camion, un bateau, un gros Bombardier, ou encore mener un attelage de dix chiens huskys sur la neige, les lacs et les pistes étroites qui se faufilent entre les grandes épinettes noires. En moins de deux, il monte une tente de prospecteur, fait un feu, prépare le thé et rôtit des truites. Aussi est-il aimé et respecté de tous les Indiens. Avec les Blancs, mon père se montre réservé. Il parle peu, ne rit jamais et répond brièvement à leurs questions. Il effectue son travail consciencieusement puis il rentre à la maison, fait la tournée de ses pièges ou bien va lever son filet de pêche. Mais avec les Indiens, le soir autour du feu ou l'hiver sous la tente, il s'anime et devient un autre homme (DES1-15).

Ainsi, il est clair que la présence de l'Autre influence le caractère des individus qui se définissent alors différemment.

Par ailleurs, de la même façon que le roman *La Louve*, celui de Michel Noël dénonce les coupes forestières qui détruisent la vie en forêt et la façon qu'ont les descendants des colonisateurs de s'approprier le territoire :

Si riches et si libres autrefois, nous vivons maintenant dans la misère et la dépendance, et ce qui nous attend est pire encore. Les Blancs sont des goélands voraces. Leur faim est insatiable... Je les écoute et j'essaie de les comprendre mais je n'y arrive pas. Ils parlent sans cesse de progrès. Qui d'entre vous peut m'expliquer ce qu'est le progrès? À ce rythme-là, nous n'aurons rien à léguer à nos enfants! (DES1, 17-18).

Le problème ne s'arrête toutefois pas à la dépossession du territoire, il est également social car, dans les réserves, la crise s'aggrave. Lors d'une rencontre avec un sous-ministre, le père de Nipishish explique ce que vivent les Attikameks :

Nous vivons maintenant dans l'indigence. Nos forêts, autrefois si giboyeuses, sont dévastées, nos lignes de trappes sont saccagées, nos camps sont brûlés. Nos rivières sont souillées et dangereuses pour la santé de nos enfants. Nos chasseurs se saoulent, nos filles se font violer, monsieur le sous-ministre! » (DES1, 20-21).

Cette description annonce des problèmes qui seront présents dans le roman de Charlotte Gingras, *La disparition*, qui raconte une histoire encore plus contemporaine, qui se déroule au XXI^e siècle.

Mais, à l'époque de la Révolution tranquille, une des façons de régler les problèmes sociaux des réserves s'avère donc d'envoyer les enfants dans des pensionnats. Le curé présente cet événement comme une chance pour les enfants attikameks : ils pourront

s'instruire. Pourtant, les parents s'inquiètent de la perte des traditions et des savoirs ancestraux : « Dans un pensionnat, qui enseignera à chasser à nos enfants? À pêcher, à trapper, à travailler l'écorce de bouleau, à lacer des raquettes, à fabriquer un canot? Qui leur enseignera la langue, les traditions, les coutumes? Qui? » (DES1, 37). À la suite de cette annonce, la tribu prévoit émigrer dans ses territoires, encore plus au Nord, à la première menace d'enlèvement des enfants. Peu de temps après, le père de Nipishish meurt des suites d'un accident et le jeune garçon est confié à son grand-père Jos qui lui enseigne que toute vie est liée à la nature :

Le soleil règle la vie de Jos. Tous deux suivent le même rythme, le même parcours. Jos dit qu'il doit en être ainsi pour tout ce qui vit, car le cycle du soleil est aussi celui de nos frères et de nos sœurs les animaux et les plantes de la création. Levé avec le jour, il rentre dans sa tente au moment où le soleil entre dans la nuit (DES1, 61).

Ce sont cet enseignement et ce respect de la nature que les plus vieux craignent de voir disparaître chez les jeunes générations au contact des Blancs.

Malgré l'isolement de ces familles autochtones, la police montée et le missionnaire viennent chercher les enfants pour les amener au pensionnat. En chemin, les enfants se retrouvent dans un campement indien et l'auteur ne se gêne pas pour montrer la décrépitude qui peut y régner :

À Parent, entre le village des Blancs et la gare, se trouve un campement indien. Les Anishnabés et les Attimakeks y vivent dans des tentes délabrées, qui puent la bière chaude, le gros gin sucré, la sueur et la vomissure. L'alcool fait des ravages ici, l'hiver, quand il fait très froid, il n'est pas rare de trouver le matin un Indien mort dans un banc de neige (DES1, 89).

Dans le train, les garçons se retrouvent dans un wagon et les filles dans un autre. Les autorités veulent séparer les familles afin d'éloigner le plus possible les jeunes de leur « entourage funeste », comme l'explique le prologue. Séparés de leurs sœurs, les jeunes garçons se retrouvent au pensionnat Saint-Marc-de-Figury, une grosse bâtisse carrée au milieu d'un champ de foin. Nipishish ne comprend pas ce qui lui arrive, il voudrait leur dire qu'il y a une erreur, qu'ils se sont trompés :

Il ne fallait pas nous enlever de force à nos parents. Pourquoi nous avez-vous arrachés à nos arbres, à l'eau, au soleil, au vent? Qu'avons-nous fait de si terrible pour mériter un tel châtement? Messieurs, nous ne sommes pas des criminels. Nous sommes des Indiens. Vous le savez mieux que personne. Nous sommes des gens de forêt, de lac et de rivière. Mon père vous l'a répété cent fois (DES2, 11-12).

Un des curés du pensionnat demande à Nipishish, en criant, son nom et son numéro. Lorsque l'agent des Indiens lui dit que Nipishish signifie rivière, le curé le renomme Pierre Larivière. Mais Nipishish n'a pas de numéro de bande officiel, sa mère étant Blanche et ses parents n'étant pas mariés. L'agent des Indiens lui donne celui de son père. Il faut donc comprendre que, pour le gouvernement, les autochtones vivant sur les réserves n'étaient que de simples numéros. Sur place, la discipline s'avère rude pour les enfants. En effet, pour se faire obéir des jeunes Amérindiens, l'agent leur donne des coups de baguette. De plus, les agents brûlent tous leurs objets, tous leurs souvenirs afin qu'ils perdent tout contact avec leur identité autochtone. Ils leur rasant la tête et les désinfectent au grand complet, ils brûlent leurs vêtements et leur en donnent des nouveaux. Par contre, ils doivent garder leurs mocassins puisque le gouvernement a oublié d'envoyer des souliers. À la suite de cette humiliation, Nipishish se dit :

Ce que je sais, c'est que mes nuits ne seront plus jamais calmes et paisibles. Je ne ferai plus de beaux rêves. Même le jour, je ne pourrai plus fermer les yeux en toute quiétude. Mes souvenirs vont me hanter jour et nuit, m'empoisonner, me tenir prisonnier dans leurs griffes d'acier (DES2, 40).

Renée Dupuis dresse un court bilan de ce genre de souvenirs qui pouvaient hanter ces jeunes pensionnaires :

En fait, les Indiens reprochent aux autorités politiques et religieuses d'avoir adopté une politique d'assimilation en sortant de leur communauté, souvent contre la volonté de leurs parents, les enfants en bas âge pour les emmener loin de leur milieu et en les maintenant de force dans des pensionnats. Dans ces endroits, l'usage de leur langue maternelle et leurs pratiques culturelles et sociales étaient interdits, et toute transgression était sévèrement, voire brutalement, réprimée. Pendant leur passage obligé dans un pensionnat, de nombreux enfants ont été victimes d'agressions et d'abus physiques et sexuels qui ont engendré des maux souvent inguérissables. Plusieurs victimes ont grandi dans le silence et la honte, d'autant plus que le voile n'a été levé que récemment sur ces sévices qui ont eu cours dans ces pensionnats de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 80. D'ailleurs, on commence à peine à documenter les conditions qui ont prévalu dans ces pensionnats. Les communautés dont ces individus sont issus ont également souffert, parce que les séquelles qui ont découlé de tels sévices ont empêché nombre d'individus de jouer un rôle actif dans leur milieu³².

Pourtant, les jeunes découvrent que certains hommes de Dieu sont bons, comme le frère André dont la classe devient un refuge puisqu'ils se sentent mieux en sa présence lorsqu'il leur apprend patiemment à lire et à écrire, et qu'il leur raconte l'Histoire sainte. La

³² Renée Dupuis, *La question indienne au Canada*, op. cit., p. 91.

patinoire est un autre endroit où les jeunes amérindiens réussissent à se sentir bien : « Dehors, chacun retrouve son identité. Sur la glace, dans la mêlée, entre les coups d'épaule, les bousculades et les empoignades, nous nous reconstituons en clan compact et uni, en meute de loups » (DES2, 70). Pour eux, la patinoire est une oasis de nature et d'amitié au milieu d'un monde froid et dur : « Au pensionnat, la pire punition qu'on puisse nous infliger, celle qui nous pend toujours au bout du nez et dont la seule pensée nous donne la nausée, c'est d'être privé de patinoire. Privé d'air frais, d'espace de ciel bleu, de contacts avec nos camarades » (DES2, 71-72).

Dans cet endroit, Nipishish comprend que le monde des Blancs et le sien ne seront jamais compatibles, que la nature les a créés pour fonctionner chacun indépendamment de l'autre :

Je me dis que la nature a un grand cœur pour tout le monde, autant pour les Blancs que pour les Indiens. À eux, elle a donné l'agriculture, des champs à perte de vue, des vaches, des cochons, des chevaux. À nous, elle a donné la chasse, la pêche, d'immenses forêts, des bleuets, des framboises, des orignaux, des castors, des outardes (DES2, 68).

Cet extrait nous rappelle les différentes étapes du choc des cultures dont parle Danielle Thaler. Après la phase d'assimilation, le roman présente la contre-acculturation où le personnage refuse de croire au métissage des deux peuples. Pourtant, le directeur de l'établissement veut absolument réussir cette assimilation et trouve un autre moyen pour éloigner les enfants de leur monde sauvage en gardant pour lui la nourriture, c'est-à-dire l'orignal et la truite, que les parents leur envoient :

Ces parfums de nourriture des bois sont bouleversants. Mes papilles suintent, mes tripes se tordent. Le sang court dans mes veines à la vitesse de l'eau claire dans les rapides. Les odeurs, les saveurs, les images, les sons de lacs, de rivières, de montagne, de vent dans les aulnages et la cime des arbres m'assaillent (DES2-73,74).

Nipishish ne comprend pas l'attitude des frères qui surveillent les jeunes à tout moment : « Partout, toujours, on nous épie. Nous n'avons jamais le moindre moment d'intimité. Jamais un Indien ne se montrerait si impudent. Ce n'est pas poli de dévisager les gens » (DES2-75).

Mais les vrais problèmes ne se montreront qu'un peu plus tard lorsque Nipishish se rend compte qu'un des frères, le dénommé Mathieu, se faufile la nuit dans les lits des jeunes garçons. Plusieurs enfants sont alors violés. C'est à cette période que Nipishish

commence à se révolter. Mais le frère Mathieu utilise sa force pour le blesser durant le jour, alors la révolte de Nipishish reste intérieure :

Au moment choisi, je vais sauter à la gorge de cet homme et le saigner à blanc. La révolte de mon père a fait son lit dans mon cœur. Mais, pour l'instant, je cache mes crocs d'ivoire, j'avale ma salive, je rumine. J'encaisse sans dire un mot. Mes ancêtres chasseurs m'ont légué la sagesse qui fait attendre le moment opportun, et une longue patience. Dans mon sang coule le flux de la vengeance longuement mûrie (DES2, 98-99).

À la suite de ces assauts, Antan, le plus jeune des pensionnaires, a décidé de s'enfuir : il a passé trois jours dans le caveau à légumes et il s'est fait fouetter. Les autres enfants ne savent comment réagir en étant confrontés à cette douleur : « Les plaies d'Antan sont béantes. Il faut tout de suite venir à son secours, soigner son âme. Mais notre langue est bannie. Comment dire je t'aime, sois courageux? Comment toucher les cordes sensibles de son cœur dans une langue étrangère? » (DES2, 111). Finalement, le lecteur apprend que le jeune Antan s'est suicidé, qu'il s'est pendu dans la salle de bains parce qu'il ne pouvait plus supporter les visites nocturnes du frère.

Ce roman s'adresse à des lecteurs de 12 ans et plus, mais ne censure pas vraiment les événements qu'il raconte parce qu'ils représentent certainement une histoire qui est réellement arrivée à un des Amérindiens duquel Michel Noël s'est inspiré pour écrire son livre. D'origine algonquine, cet auteur est certainement plus sensible aux moments sombres de l'histoire de son peuple. Mais il réussit à prouver que l'espoir peut être encore présent, car Nipishish, de son côté, pourra enfin quitter cet endroit pour aller aux funérailles de sa mère. Il sait qu'il n'y retournera jamais. Ce roman est peut-être un peu plus difficile d'accès pour les jeunes, bien sûr en raison du sujet abordé, mais aussi à cause de la presque impossible identification au héros. Il ne s'agit plus ici de métissage, comme nous l'avons dit, mais bien de clivage :

À l'opposé des représentations qui viennent d'être esquissées, il existe des romans où l'assimilation fait figure d'épouvantail et où ni le bonheur ni le salut de l'Autre ne sont dans l'acculturation. C'est le cas de *Dompter l'enfant sauvage – le pensionnat* de Noël (1998) et de *Kuanaten, vent d'est* de Thériault (1981). Les auteurs de ces romans insistent sur tout ce qui sépare, sur tout ce qui éloigne, sur tout ce qui différencie. Le lecteur peut-il alors se reconnaître dans des personnages qui, à leur façon, le remettent en question³³?

³³ Danielle Thaler, « Métissage et acculturation. Le regard de l'Autre », *art. cit.*, p. 18.

Le roman se termine sur un autre extrait du même rapport que celui qui est présenté dans le prologue, extrait qui montre l'échec de l'expérience des pensionnats indiens au Canada : « Ceux et celles qui ont fréquenté ces pensionnats sont toujours aux prises avec un problème d'identité personnelle, après avoir été encouragés pendant des années à se détester et à détester leur culture » (DES2, 171). Mais il ne faut pas tirer des conclusions entièrement négatives trop vite, selon Renée Dupuis :

Les sentiments des Indiens semblent partagés au sujet des pensionnats dirigés par des religieux. Certains groupes leur reprochent d'avoir été un outil d'assimilation et demandent réparation pour les mauvais traitements qu'ils y auraient subis. D'autres groupes, au contraire, pensent que ces institutions leur ont permis d'accéder à l'instruction qui leur assure aujourd'hui un métier profitable pour les leurs³⁴.

Au fond, même si le roman de Michel Noël présente le côté le plus noir des pensionnats pour les jeunes autochtones, il semble important de rappeler que ces conditions inhumaines n'étaient pas présentes à tous les endroits et que certains jeunes ont réussi à s'instruire afin d'accéder à une meilleure qualité de vie. Voyons ce qui est représenté justement des réserves une génération plus tard dans la littérature pour la jeunesse. Les conditions de vie se sont-elles réellement améliorées, selon ce qu'on peut lire dans un livre pour les jeunes adolescents?

3.3. Une jeune réalité

Le roman *La disparition* de Charlotte Gingras, publié en 2005, présente une réalité amérindienne beaucoup plus contemporaine. Il raconte l'histoire de Viola, une jeune adolescente qui reçoit le carnet de voyage de sa mère, morte deux ans plus tôt au Labrador. Elle décide de se rendre seule à l'endroit où le carnet a été trouvé et découvre une région désertée par les mineurs où les seuls habitants sont les Innus. Pour situer encore davantage le roman dans la réalité actuelle, l'épigraphe présente une citation de Florent Vollant qui nous annonce ce que le lecteur apprendra de ce récit : « La route difficile du nord à la rencontre de ceux qui nous rendent meilleurs » (LD, 7). En fait, dans le train vers Sherfferville, Viola croise, pour la première fois de sa vie, des premiers habitants du nord-

³⁴ Renée Dupuis, *La question indienne au Canada*, op. cit., p. 62.

est du continent. Michel Noël, dans un ouvrage visant à présenter le monde amérindien et inuit aux Québécois, nous décrit ce train de la façon suivante :

Le train de la Côte-Nord est surnommé « train des Indiens », car ce sont surtout les Innus, les Neskapis et leurs familles qui l'utilisent pour faire le trajet entre Uashat et Matimekosh ou Kawawachikamach, ou pour se rendre à leurs territoires de chasse le long de la voie ferrée. Les Amérindiens ont jadis participé à sa construction. C'est fort probablement le dernier train minier d'Amérique du Nord. Il longe dans son parcours la rivière Moisie, Mistashipu pour les autochtones.

Dans un paysage aussi vieux que le monde, le « train des Indiens » s'arrête souvent pour laisser descendre ou monter des chasseurs avec tout leur fourbi et même leurs prises. Tous les passagers se connaissent, et l'atmosphère est très détendue. Les enfants jouent ensemble, les femmes se regroupent pour bavarder. Quelqu'un gratte-t-il la guitare, c'est alors la fête à bord. Il n'y a pas de wagon-restaurant, chaque famille apporte sa nourriture et ses boissons qu'elle consomme dans le wagon même³⁵.

Charlotte Gingras semble s'être inspirée de cette description dans son roman lorsque Viola se rend compte des différences tant physiques que sociales entre son monde et celui qu'elle découvre :

Le wagon est bondé. Des bébés enroulés dans des courtepointes, des enfants, des familles entières, des vieilles femmes avec des fichus colorés, des gars et des filles réunis en grappes, qui fument et rient trop fort. Des thermos et des gobelets qu'on passe de main en main. Sur les porte-bagages, des sacs, des oreillers, d'autres couvertures. Tous les passagers ont les yeux sombres, la peau mate et les cheveux noirs corbeau (LD, 21).

Viola a besoin de connaissances plus près d'elle pour décrire la jeune Innue assise en face d'elle, soit celle des bébés adoptés en Chine : « Elle aussi a les yeux luisants, les pommettes saillantes et une chevelure de jais, aussi raide que celle des petites filles chinoises » (LD, 23). Malgré la distance beaucoup plus grande, elle semble mieux connaître la réalité de ces jeunes filles adoptées que celle des premiers habitants du territoire qu'elle habite depuis toujours. En plus d'être différente d'elle physiquement, cette jeune Innue d'environ seize ans, nommée Nashtash, est déjà mère d'un jeune enfant. En fait, toutes les connaissances de Viola sur ce territoire du Nord s'avèrent plutôt minces, comme si l'école ne l'avait pas instruite à ce sujet :

Je me rappelle avoir appris au cours de géographie que nous montons vers le bouclier canadien, les montagnes les plus usées du monde. Et que ce territoire, jusqu'à la ligne des arbres, est parcouru par une poignée d'autochtones qui y chassent, pêchent et campent depuis la nuit des temps (LD, 25).

³⁵ Michel Noël, *Amérindiens et Inuits*, op. cit., p. 78.

Viola s'étonne des fréquents arrêts du train et des familles qui, à ses yeux, descendent au milieu de nulle part, ce que Nashtash dément : « La forêt, ce n'est pas rien. C'est notre territoire. Et celui des animaux qui l'habitent. Le Nitassinan » (LD, 26).

Dans ces phrases de Nashtash, il nous semble entendre la voix de Tukonao (*La Louve*), ce qui montre que malgré les réserves et le mode de vie de plus en plus occidental, le sentiment d'appartenance au territoire est encore bien présent. Les Innus, ces Amérindiens du Nord-est québécois, respectent donc encore leur héritage nomade :

Pour la troisième fois, le train s'arrête le long de la voie ferrée. Une famille descend au milieu de nulle part, avec des sacs et des boîtes de carton. L'homme porte un fusil à l'épaule. Ils s'enfoncent dans la forêt, chargés comme des bêtes de somme. [Ils vont] à leur camp de chasse. Toutes les familles ont un territoire de chasse et de piégeage qui leur appartient. Autrefois, avant les réserves, les écoles et le train, les Innus étaient des nomades. Ils voyageaient à la grandeur du Nitassinan, en canot l'été et en raquettes l'hiver. L'hiver dans le bois, à piéger les animaux à fourrure, à chasser l'original et le caribou. L'été sur le bord du fleuve, à pêcher, à cueillir des petits fruits. C'est pendant l'été que les familles se rencontraient et organisaient des *makushan*. Des fêtes (LD, 44).

Nashtash explique que les plus vieilles générations gardent plus volontairement les traditions dans leur vie de tous les jours : « Nous habitons dans plusieurs communautés très éloignées les unes des autres, sur la Côte, surtout. Nous avons des parents dans chaque village. On se visite. Les aînés encore plus que les autres. On échange des nouvelles. On échange du caribou contre du saumon » (LD, 52). Le territoire est tellement vaste qu'il est difficile pour eux de se réunir, surtout que les jeunes ont de plus en plus de difficultés à s'identifier à un mode de vie qui leur semble dépassé :

Au-delà de cette amélioration de la santé physique, un grand malaise sévit parmi les jeunes populations. Le mal n'est pas physique; le « mal à l'âme ou le « mal de vivre » résiste avec plus d'entêtement aux techniques modernes de la médecine que les désordres organiques. Ce sont les bouleversements des communautés, qui perturbent plusieurs adolescents et les jeunes adultes, les laissant sans balises ou normes auxquelles ils pourraient référer. Mal à l'aise au sein de leur communauté, les modèles familiaux ne répondant plus à leurs aspirations, nombre de jeunes Autochtones du Nord québécois vivent au rythme de l'instant présent et ne peuvent vraiment compter sur l'appui des aînés – en général plus tournés vers hier que vers demain – pour regagner personnellement confiance au devenir. Autant, dans ces circonstances, se rabattre sur des occasions immédiates de jouir de la vie, maintenant, et avec toutes les conséquences bonnes ou mauvaises que cela suppose. Mais cela ne liquide en rien l'anxiété personnelle et l'anomie communautaire, hélas, qui refont surface dans les conduites dangereuses de véhicules motorisés, la consommation abusive d'alcool ou de drogues, la violence domestique. Si les hommes tendent à extérioriser leur désarroi dans des esclandres, les femmes, plus tourmentées que leurs compagnons, refoulent

davantage leur anxiété, subissent les situations plus souvent qu'elles ne les provoquent et sont aussi plus nombreuses à songer au suicide³⁶.

L'ouvrage récent de Natacha Gagné et Laurent Jérôme, *Jeunesses autochtones*, identifie également le même genre de problèmes sociaux :

Par ailleurs, il est maintenant largement reconnu que ces jeunes autochtones sont les premières victimes du racisme et de la discrimination à l'endroit de leurs communautés. Ils présentent des taux de suicide parmi les plus élevés, ils sont aux prises avec des problèmes de décrochage scolaire, de chômage, de violence familiale, d'abus sexuel, de consommation de drogues et d'alcool³⁷.

En ce sens, Viola se rend vite compte que la vie des jeunes dans les réserves est plutôt difficile. Mais cet espace reste souvent la seule façon, pour plusieurs Amérindiens, de conserver leur identité :

Il faut se garder de croire qu'il suffirait s'abolir les réserves pour régler les problèmes des Indiens, d'autant plus que, pour nombre d'entre eux, la réserve apparaît comme le dernier rempart contre l'envahisseur. Établies par les gouvernements, les réserves ont permis aux Indiens de conserver une certaine cohésion et de préserver des traits culturels particuliers. Ayant servi à les mettre à part des autres citoyens, la réserve apparaît aujourd'hui comme la consécration de leur statut particulier. C'est justement ce statut particulier que les Indiens veulent protéger³⁸.

Au cœur de son périple, Viola est confrontée aux difficultés que rencontrent les jeunes des réserves, mais elle apprend aussi comment certaines essaient de s'évader : « Plusieurs [garçons innus] prennent des drogues. Ils boivent de l'alcool. Ils cassent les choses et se frappent entre eux. Nous autres, les filles innues, on aime ça, les bébés. On aime très fort un tout-petit qui a besoin de nous. On en prend soin et il reste vivant » (LD, 37). On comprend donc que les jeunes femmes essaient d'échapper à la violence par le bonheur que peut leur procurer la maternité :

Tout porte à croire que ces jeunes femmes trouveraient dans la maternité précoce un prétexte de valorisation personnelle et de reconnaissance sociale que les jeunes hommes, pour leur part, cherchent du côté d'un emploi stable ou, sinon, de quelque trafic à haut rendement coût-bénéfice³⁹.

³⁶ Jean-Jacques Simard, *La réduction*, op. cit., p. 334-335.

³⁷ Natacha Gagné et Laurent Jérôme, « Présentation », dans Natacha Gagné et Laurent Jérôme [dir.], *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 14.

³⁸ Renée Dupuis, *La question indienne au Canada*, p. 117.

³⁹ Jean-Jacques Simard, *La réduction*, op. cit., p. 322.

Nashtash montre ainsi qu'elle n'est pas la seule à voir la maternité comme une façon de se sauver de ce monde dur, car « la réserve innue, c'est des maisons pleines d'enfants » (LD, 45). Toutefois, le besoin de connaître la maternité n'est pas la seule raison à cette situation : les jeunes femmes innues, comme Nashtash, semblent beaucoup plus libres sexuellement que les adolescentes issues de milieux plus favorisés telles que Viola.

En effet, plus tard dans le roman, Nashtash explique à Viola, qui semble la juger de sa trop grande facilité à dire oui aux garçons, qu'il n'est pas si facile de garder la tête froide, contrairement à ce qu'elle croit : « Tu penses que c'est facile de refuser au milieu de la nuit, sur la plage, quand le feu s'éteint? Quand tout le monde vacille, que tu as bu trop de bière et que les gars s'imaginent invincibles? » (LD, 110). Pourtant, Nashtash n'est pas heureuse de sa situation de jeune mère et elle fume pour se calmer, pour oublier qu'elle ne voulait pas de son bébé et qu'elle aurait voulu retourner à l'école. Mais, pour elle, « l'avortement, c'est une vie qui meure... » (LD, 55), et le respect de la vie des autochtones les empêche d'y mettre fin volontairement.

Malgré les problèmes sociaux, les autochtones essaient de conserver leur esprit de famille et d'entraide. Par exemple, dans le roman, Nashtash a invité Viola, qui ne savait plus vraiment où aller, à venir dormir chez sa grand-mère. Pour Sylvie Poirier, ces valeurs associées à la famille sont une des constantes des sociétés autochtones :

Parmi celles-ci, le sens de la communauté, le sens d'appartenance, de solidarité et de responsabilité face à la famille élargie imprègnent encore souvent l'univers de l'enfant et du jeune autochtone, à la différence d'un contexte non autochtone où prédomine plutôt le sens de la réussite individuelle et de l'individualisme libéral⁴⁰.

Pourtant, dans le roman qui nous occupe, la jeune innue ne veut pas de son enfant et voudrait plutôt réussir son propre avenir en tant que femme.

Viola ressent cette impression d'individualisme en arrivant à la gare où elle se rend plutôt compte de la solitude qui semble régner dans les lieux : « Est-ce que quelqu'un regarde quelqu'un, au pays des Innus? » (LD, 64). Elle s' imagine que sa mère avait le même sentiment qu'elle deux ans plus tôt lorsqu'elle a croisé les Innus dans le train : « Éliane regarde les Innus et les trouve bizarres. Ils sont silencieux, ne regardent jamais

⁴⁰ Sylvie Poirier, « Introduction. Les dynamiques relationnelles des jeunes autochtones », *art. cit.*, p. 23

dans les yeux, ne seront jamais des amis. Ici, dans ce wagon, on est déjà en pays étranger, sur leur territoire » (LD, 60). Viola perçoit le sentiment d'étrangeté qui apparaît au contact de l'Autre, de celui qui est différent et qui vit de façon différente : « L'étranger représente précisément ce fantasme troublant dans l'imaginaire social, hypnotise ceux qui croient détenir la Loi de la singularité⁴¹ ». Simon Harel donne l'exemple de Lasagne, le Mohawk de Kanesatake qui avait ardemment défendu son territoire et qui avait vraiment représenté toute la symbolique de la crise d'Oka. Pour Viola, les lieux sont aussi étranges que les gens qu'elle rencontre, car l'ancien village minier s'avère aux antipodes de ses repères connus et paraît en tous points désolant à ses yeux :

Ils ont roulé jusqu'au village qui ne ressemblait en rien à ce qu'elle avait imaginé, mais plutôt à une petite ville délabrée. Elle distinguait, à la lueur blafarde des quelques lampadaires, des maisons barricadées et d'autres avec des lumières à l'intérieur qui filtraient à travers les rideaux, le reflet d'une télé, des ombres à contre-jour. Des rues trop larges et désertes. Presque pas d'arbres, comme si on avait repoussé la forêt loin, le plus loin possible (LD, 69).

Les Innus ont un grand sentiment d'appartenance envers leur réserve, même si elle est identique à l'ancien village minier. Le territoire est une donnée importante dans l'identité autochtone, comme le montre cette discussion de Viola avec le cousin de Nastash :

- Et ici, sous tes pieds, finit la ville des Blancs, ajoute-t-il, en s'arrêtant. Un pas de plus et c'est la réserve des Innus.
- Mais... il n'y a pas de différence. C'est quoi, une réserve?
- Un endroit où seuls les Innus ont le droit d'habiter. Qui nous appartient.
- Comme le Nitassinan?
- Les Blancs disent que le Nitassinan ne nous appartient pas. Nous, on pense le contraire (LD, 82).

Encore une fois, même si les revendications territoriales sont beaucoup moins présentes dans ce roman que dans ceux qui se déroulent aux époques des grandes constructions québécoises dans le Nord du Québec, il appert que les personnages ne peuvent en faire fi : « Tu sais, [...] l'âme des Innus, c'est dans la forêt qu'on peut la sentir vraiment » (LD, 94). Cet endroit, qui semble si pauvre à Viola, les Innus se sentent riches de le posséder, de vivre dans cette nature qui a tant à leur offrir.

En effet, en regardant à la télévision des images d'enfants africains qui n'ont rien à manger, la grand-mère de Nashtash dit : « Nous sommes si riches ici, dit-elle, avec des

⁴¹ Simon Harel, « L'étranger en personne », *art. cit.*, p. 16.

milliers de caribous qui passent et repassent sur les collines, les truites mouchetées dans les lacs, les lièvres, les petits fruits. Toute cette eau. Et eux, les pauvres, ils n'ont rien à boire et à manger » (LD, 79). Mais Viola ne semble pas avoir le même rapport à la richesse que les habitants de ce coin de pays, elle ne comprend pas leur raisonnement : « Les Innus de cette petite ville nordique, riches? Elle est bien bonne, celle-là » (*ibid.*). Les modes de vie des deux sociétés sont tellement différents que des gens qui habitent le même pays, un pays riche, n'ont pas du tout la même façon de comprendre la vie.

La culture différente des Innus apparaît quelque peu dans le roman qui montre surtout qu'elle est faible puisqu'elle n'existe pas dans tous les types de médias : « Dans le salon, la télé murmure en français. La météo. Dans la cuisine, la radio murmure en innu » (LD, 72). De par leur culture également, les Innus n'aiment pas se mêler de la vie des autres, ce qui étonne Viola tout en la choquant puisqu'elle accepte mal le manque d'entraide des habitants du village pour l'aider à retrouver sa mère : « Je commence à détester ces Innus muets et cachotiers. Ça leur ferait mal de me renseigner? De me donner un coup de main? » (LD, 78). Pour les deux jeunes femmes, la maison de la grand-mère de Nashtash représente une oasis de paix dans un environnement pauvre, violent et triste : « Ici, chez ma grand-mère, c'est bon pour mon bébé, personne ne boit d'alcool, personne ne prend de drogue. Personne ne tape sur les autres et personne ne va faire de mal à ma fille. C'est une maison sèche... » (LD, 90-91)

Dans cet endroit, Viola fait la connaissance d'un jeune homme dont le physique et l'aspect mystérieux l'attirent : « Dominik avale une dernière gorgée de thé, va déposer sa tasse dans l'évier de la cuisine et il s'en va sans dire au revoir, comme les autres Innus, avec ses longs cheveux de soie noire et ses yeux d'encre de Chine » (LD, 108). Ce jeune renferme en lui beaucoup de colère depuis que son frère s'est suicidé parce qu'il était trop triste de voir ce que son monde était devenu :

Il y a beaucoup de souffrance chez les jeunes, dans nos villages. Ils rôdent dans les rues, ne savent même pas se débrouiller en forêt et ne voient aucun avenir devant eux. Alors ils traînent tard dans la nuit, donnent des coups de pied sur les canettes de bière et fument de la mari. Ce n'est pas bon. Pas bon du tout (LD, 119-120).

Selon Mona Belleau, une jeune Autochtone, alors présidente de l'Association étudiante autochtone de l'université Laval, les jeunes des réserves amérindiennes ne savent pas toujours faire la part des choses entre une culture ancestrale et une qui serait plus mondiale :

En tant que jeunes autochtones, nous vivons une dualité quotidienne. Nous avons des pressions venant tant de notre culture que de la culture majoritaire de notre pays. Nous devons nous refermer sur nous-mêmes pour approfondir la connaissance de notre culture tout en nous ouvrant sur le monde qui nous entoure pour nous enrichir d'une culture souvent étrangère à la nôtre⁴².

Dominik est un jeune Innu beaucoup plus actif, contrairement à son frère qui a laissé le monde le détruire psychologiquement, et comme ceux des années soixante, il continue de dénoncer l'appropriation des territoires ancestraux de son peuple par les descendants des colonisateurs :

Et plus tard, dans le sud du Nitassinan, des compagnies forestières sont arrivées. Maintenant, elles rasant les forêts, détruisent les habitats des orignaux et des caribous. La compagnie d'électricité, elle, veut construire des barrages. Tu savais que le gouvernement des Blancs n'a aucun respect pour notre terre? Tu savais ça? (LD, 112).

À la suite de cette tirade colérique qui s'adresse à son peuple à travers elle, Viola n'a d'autre choix que d'avouer son ignorance : « Non, dis-je. Je ne sais rien de vous. Je sais juste que votre langue chante comme la plus mélodieuse des musiques. Que le bébé de Nashtash est le plus bel enfant que j'ai vu de ma vie » (LD, 113). Cette ignorance n'est pas propre à la jeune fille qu'est Viola, car elle est celle de plusieurs Québécois qui ne connaissent pas vraiment les diverses nations autochtones vivant sur le même territoire qu'eux : « On commet souvent l'erreur de parler des Amérindiens comme s'ils ne formaient qu'une seule nation. En réalité ils représentent une mosaïque fort complexe de nombreux groupes ethniques tous façonnés par le milieu où ils s'implantèrent⁴³ ». Cette façon simple et franche qu'a Viola d'expliquer les choses pousse les deux jeunes filles à se déclarer leur amitié, à lier deux peuples, deux cultures, deux mentalités et deux modes de vie complètement différents. À la fin du roman, elles dansent au son de la voix de Dominik : « Face à face, nous inventons nos pas, notre danse à nous. Moitié blanche,

⁴² Mona Belleau, « Préface », dans Natacha Gagné et Laurent Jérôme [dir.], *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 9.

⁴³ Michel Noël, *Amérindiens et Inuit*, op. cit., p. 204

moitié innue » (LD, 157). L'harmonie est complète. En retournant chez elle, dans le train, Viola se sent appartenir à un autre monde qui l'a complètement transformée : « Quand elle a faim, elle mange la bannique et la confiture de graines rouges, et chaque bouchée lui rappelle sa famille du nord » (LD, 158). Ainsi, la jeune femme blanche qui ne connaissait rien à la réalité amérindienne du Québec et du Labrador se retrouve à en ramener les traditions chez elle, sous la métaphore de la nourriture, afin d'unir les deux cultures. Le métissage est alors complété.

En somme, les personnages autochtones de l'époque contemporaine sont beaucoup plus tourmentés. Ils vivent plus de questionnements identitaires que leurs homologues de la Nouvelle-France. La possession du territoire, même si elle n'est pas clairement mise en scène, reste souvent le problème majeur aux yeux des personnages de ces romans. *La Louve* et *Le vieil Inuk* présentent les débuts des grandes transformations des territoires du Nord. À ce sujet, des conflits naissent entre les deux générations du second roman puisque, pour le plus jeune, les changements peuvent aussi être positifs, car ils sont synonymes de modernité. À cette époque, plusieurs Amérindiens doivent déménager dans des réserves et l'instruction devient obligatoire pour les enfants qui se retrouvent dans des pensionnats. Cet épisode plus sombre de l'histoire québécoise est présenté à travers les yeux d'un jeune garçon qui n'a pas de bons souvenirs de son expérience. Ce genre de situations n'a fait qu'augmenter la grogne dans les réserves où, encore aujourd'hui, certains jeunes déplorent la perte des traditions et des modes de vie ancestraux, ainsi que la dépendance de leur tribu à l'État. Le roman de Charlotte Gingras exploite plusieurs problèmes sociaux qui existent encore dans les réserves au tournant du XXI^e siècle. Au fond, ces romans pour les jeunes, dont l'histoire se déroule au cours des cinquante dernières années, présentent la réalité autochtone de façon beaucoup plus noire.

CONCLUSION

Au terme de ce parcours, il semble important de se rappeler de l'importance de la construction, de la création d'un personnage qui n'est pas toujours une représentation directe de la réalité. Dans les œuvres récentes de littérature pour la jeunesse, le personnage autochtone occupe une place indéniable. S'il existe plusieurs études s'intéressant à la construction textuelle de l'Amérindien dans la littérature québécoise, la plupart n'ont pas pris en compte les romans contemporains et seulement deux auteurs, soit Suzanne Pouliot et Marie Fradette, l'ont étudiée dans les romans pour les jeunes lecteurs.

Comme l'analyse des personnages membres des Premières Nations passe nécessairement par la compréhension de la réalité sociale, il nous importait d'orienter notre étude autour de l'approche sociocritique de la littérature. Afin d'interpréter la concordance entre le social et la fiction, cette branche de la sociologie de la littérature tente d'examiner les opérations textuelles qui agissent sur la matière sociale pour la mettre en littérature. Nous nous sommes intéressée principalement aux personnages et à leurs actions afin de mieux comprendre l'idéologie traversant le texte. La plupart des personnages que nous avons étudiés se retrouvaient en conflit avec la société dominante qui ne correspondait pas, le plus souvent, à leurs idéaux. L'approche imagologique nous a permis de comprendre qu'en parlant de l'Autre, les auteurs non autochtones réussissent à mieux parler d'eux-mêmes ou de leur société en général. Cette idée est appuyée par les propos de Gilles Thérien qui parle d'une image fabriquée, façonnée de toute pièce, pour désigner les personnages amérindiens. L'Autochtone réel est disparu pour laisser place à l'imagination des auteurs. Les critiques de la littérature jeunesse parlent du choc des cultures qui s'est produit lors de l'arrivée des Européens et qui précède le développement d'une cohabitation quelquefois difficile.

Nous nous sommes d'une part intéressée au choc des cultures en analysant les romans mettant en scène des Amérindiens à l'époque de la Nouvelle-France. Lors des descriptions des premiers contacts, l'aspect qui revient le plus souvent est la fascination

qu'exercent les premiers habitants du territoire sur les Européens. La plupart du temps, ces personnages sont décrits de façon plutôt positive, par exemple lorsqu'ils sont comparés à des coureurs des bois courageux et aventuriers, ou lorsqu'ils sont illustrés. Les Amérindiens sont les guides, ils sont les plus agiles dans la forêt inconnue. Les auteurs dénoncent la perte des traditions des autochtones dans des romans qui se déroulent dans les premiers moments de la colonie. De plus, ils essaient le plus souvent d'éduquer leurs jeunes lecteurs et leur proposent une image de la différence propre à ouvrir leurs horizons et à combattre certains préjugés que la société aurait pu perpétrer envers les Amérindiens. Ces cinq romans jettent donc les bases d'une cohabitation qui s'avèrera plutôt compliquée, selon ce que montrent les romans d'André Vacher et de Michel Noël.

D'autre part, la cohabitation amène les personnages autochtones à revendiquer leur territoire, à voir se développer des conflits entre les générations, à refuser l'intégration à la société dominante, et à dénoncer les problèmes sociaux des réserves. Ces personnages de l'époque contemporaine sont donc beaucoup plus tourmentés, ce qui entraîne les auteurs à mettre l'accent sur leur description psychologique et non physique. Dans un monde où leurs valeurs traditionnelles ne semblent plus tout à fait appropriées, ils se questionnent davantage sur leur identité, essentiellement en lien avec leur territoire. Les jeunes générations entrent en conflit avec celles qui les ont précédées, car la modernité est un danger pour les plus vieux. Pourtant, certains jeunes ont souffert de cette cohabitation forcée qui les a amenés dans les pensionnats. De ces événements, présentés de façon très négative, découlent la rage et la recherche d'identité, vécues par certains personnages, qui règnent dans les réserves actuellement.

Notre hypothèse principale, soit que l'image dominante de l'Amérindien est celle d'un homme fondamentalement bon, respectueux de la nature, mais qui n'arrive pas, la plupart du temps, à être heureux dans un monde régenté par les Blancs, s'avère donc vérifiée. Les romans se déroulant à l'époque des premiers contacts présentaient les membres des Premières Nations presque exclusivement de façon positive :

Alors que les Indiens de l'Amérique du Nord et du Canada sont globalement préoccupés par les questions d'autonomie politique, de reconnaissance du statut d'Indien et par les revendications territoriales dans un climat d'ignorance et d'incompréhension avec les États concernés, bon nombre d'occidentaux puisent dans

l'éthique amérindienne, une vision holiste de l'univers, un souci écologique, un respect des anciens fondé sur l'harmonie du groupe¹.

Dans les romans que nous avons étudiés, les auteurs attribuent souvent les meilleures valeurs et qualités aux personnages autochtones. Au XX^e siècle, au moment des grandes explorations et des grandes constructions du Nord, l'Amérindien est aussi celui qui respecte le plus la nature. Il dénonce les actions des non-autochtones en parlant de dépossession du territoire et de destruction des milieux de vie animale. Les quatre romans dont l'histoire se déroule dans la seconde partie du XX^e siècle illustrent cette difficulté, pour les descendants des premiers habitants du territoire, à vivre dans un monde dominé par les non-autochtones. Il semble clairement y avoir un parti pris de la part des auteurs pour les revendications des autochtones.

Toute cette valorisation du mode de vie autochtone et, du coup, le rejet des actes non autochtones peuvent s'expliquer selon trois plans : la portée didactique des œuvres pour la jeunesse, nous en avons parlé au chapitre deux, la volonté de parler de l'Autre pour mieux parler de soi et la présence d'auteurs d'origine amérindienne.

Certes, les écrivains pour la jeunesse tentent d'inculquer à leurs jeunes lecteurs certaines valeurs, telles l'égalité et le respect. Pour cette raison, ils veulent peut-être enrayer l'opinion publique qui voit les Autochtones comme des paresseux ne payant pas de taxes et vivant de la contrebande de cigarettes et de la tenue de casinos illégaux. Les écrivains s'attardent à la souffrance des membres des Premières Nations qui se sont vus déposséder de leur territoire, qui ont perdu leurs traditions et leur mode de vie. Ils ne cachent ni l'histoire guerrière des Amérindiens ni la difficile réalité actuelle dans les réserves, dans une volonté de rester fidèles au monde réel afin d'instruire de la meilleure façon possible leurs lecteurs. Mais peut-être aussi est-il nécessaire pour ces auteurs de parler des Amérindiens dans le Québec contemporain qui ne connaît pas bien leur réalité et qui ressent possiblement un sentiment de faute ou de culpabilité envers les Autochtones?

Aussi, parler de l'Autre implique toujours de regarder d'un point de vue extérieur. Les non-autochtones qui racontent l'histoire de personnages membres des Premières

¹ Alain Grosrey, « L'Amérindien et nous », *art. cit.*, p. 78.

Nations parlent d'individus qui leur sont étrangers par leur culture et leurs traditions. Pour cette raison, Jean-Jacques Simard mentionne le manque d'objectivité de ces auteurs :

Ma démonstration est terminée : la toute banale, toute factuelle opposition Autochtone/Blanc épargne précisément la réflexion sérieuse, nuancée, critique sur l'objet qu'elle prétend saisir. Elle participe d'un univers imaginaire où ce qui ressemble aux faits passe pour des idées, lesquelles, à leur tour, reviennent transfigurer les faits en idéaux².

Quelle valeur obtient donc cette image lorsqu'elle n'est pas utilisée pour elle-même? Les auteurs semblent présenter les Amérindiens et les Inuits de façon positive pour mieux parler de la dégradation du monde occidental, pour mieux dénoncer les actions du gouvernement. Les Québécois vont-ils mettre en scène l'Autochtone et ses problèmes d'identité et de territoire pour mieux discourir de leur volonté d'affranchissement d'un continent anglais? Ou au contraire vont-ils s'en servir pour montrer leur force et leur propre détermination de ne pas avoir laissé disparaître leur identité, d'avoir obtenu leur titre de nation distincte?

La diversité des rapports historiques entretenus jadis ou maintenant avec ce premier habitant le fera évoquer tantôt comme guerrier (pour mieux louer sa force), tantôt comme roi (pour mieux perpétuer sa mémoire), tantôt comme paria (pour mieux déplorer sa condition). Mais cela se fera toujours en fonction de la position actuelle de l'énonciateur. Celui-ci fera de l'Amérindien ou bien le double négatif qu'il confronte soit à ses remords soit à ses craintes ou au contraire le double positif qui supplée ses faiblesses et dont il entend se montrer solidaire, compte tenu du sort passé ou présent qui l'afflige³.

La quête de Viola, personnage principal de *La disparition*, illustre cette tendance du non-autochtone à emprunter auprès de l'Autre les valeurs qui lui manquent pour se construire une identité. Viola a besoin de découvrir un monde pauvre et dur, dans lequel les valeurs familiales et d'entraide existent encore, pour mieux apprécier son propre monde et réussir à s'y intégrer de façon harmonieuse. Il en va un peu de même pour Jean-Baptiste qui n'arrive à devenir quelqu'un que lorsqu'il découvre le monde amérindien. Dans ces deux cas, les personnages descendants des premiers habitants du territoire sont mis en scène pour servir à la construction des autres personnages.

Par ailleurs, les écrivains autochtones réussissent-ils à nous donner une image plus véridique de la réalité des réserves et des individus qui y vivent? Simard n'en est pas si sûr.

² Jean-Jacques Simard, *La réduction*, op. cit., p. 39.

³ Antonio Gómez-Moriana et Danièle Trotter [dir.], *L'« Indien », instance discursive : actes du Colloque de Montréal, 1991*, Candiac, Éditions Balzac, 1993, p. 283.

Il explique qu'il semble impossible de construire l'Autre sans l'opposer à ce qui est déjà connu :

Nous persistons ainsi – y compris les premiers intéressés, nombre d'Indiens eux-mêmes, par contagion – à camper l'identité autochtone à « l'Envers du Blanc », comme si nous avions affaire à deux univers incompatibles : progrès contre tradition; puissance technologique contre harmonie avec la nature; pluralisme, recherche et débats contre sagesse des aînés; volonté de dépassement, de maîtrise du destin, de faire l'histoire, contre fidélités immémoriales, respect du Créateur, enracinement dans la terre ancestrale; constructions artificielles contre authenticité culturelle; émancipation individuelle contre fusion communautaire; valeurs matérialistes, rationalistes, pragmatiques, contre spiritualité cosmique et rituels immuables; compétition et inégalités contre coopération et partage; et ainsi de suite⁴.

Faut-il continuer à parler de l'Autre, continuer à opposer deux peuples qui cohabitent sur le même territoire depuis maintenant plus de quatre siècles? Des échanges et une évolution vers la modernité s'est faite des deux côtés, et souvent de la même façon.

Dans une entrevue réalisée par Richard Martineau⁵, le grand chef de la nation huronne-wendat, Konrad Sioui, soutient que la communauté amérindienne doit maintenant se tourner vers l'avenir et prôner le développement économique, les alliances et les négociations, plutôt que le folklore et la violence. À ce sujet, Maurizio Gatti parle de la difficulté pour les écrivains amérindiens de sortir de ce moule passéiste, car la littérature amérindienne a

pris la forme du souvenir, du ressentiment, de la nostalgie, de la douleur de la victime, du mal d'être, de la contestation et de l'idéalisation des Amérindiens; elle a donné beaucoup d'importance à la dimension politique. Elle dénonçait les pertes que les Amérindiens avaient subies : perte de la communauté et de la solidarité, perte du territoire, perte de la liberté. Elle révélait les tensions identitaires qui opposaient tradition et modernité. Encore aujourd'hui, elle souligne la misère sociale à laquelle les Amérindiens font face. Elle s'est également exprimée sur le mode de la réappropriation du passé (en reprenant des récits anciens), de la récupération et de la mise en valeur de l'être amérindien dont elle a voulu montrer et affirmer devant le colonisateur, la spécificité et la singularité⁶.

Konrad Sioui veut plutôt projeter une image plus moderne et positive de son peuple. Selon lui, les plaies de la crise d'Oka ne sont pas encore cicatrisées : l'image négative projetée par les « Warriors » est restée gravée dans les mémoires.

⁴ Jean-Jacques Simard, *La réduction*, p. 414.

⁵ *Les francs tireurs*, épisode 328, 10 novembre 2010.

⁶ Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française, op. cit.*, p. 22.

En ce sens, Richard Martineau croit qu'il existe aujourd'hui, dans la société québécoise, deux façons offensantes de parler des Indiens : « C'est tous des bandits, des voleurs, des gens qui profitent du système » et « C'est tous des gens qui font pitié ». Konrad Sioui ajoute que ce que lui et les autres enfants de sa communauté voyaient à l'école était des « images affreuses de monstres brûleurs de prêtres ». En 2010, il croit que les enfants doivent se créer une image positive d'eux-mêmes. Il faut passer par la reconstruction d'une identité pour évoluer vers d'autres thématiques qui ne sont pas rattachées à la tradition et à l'histoire, qui ne sont pas décorées de plumes et de pagnes.

Mais faut-il continuer à opposer deux peuples qui cohabitent sur le même territoire depuis maintenant plus de quatre siècles? Des échanges et une évolution vers la modernité se sont faits des deux côtés, et souvent de la même façon. Les personnages autochtones peuvent certainement réussir à occuper, au sein de la littérature québécoise, une place pour et par eux-mêmes. Ce mémoire a prouvé que l'autochtone occupe réellement une place indéniable dans la littérature jeunesse au Québec, mais ce dernier possède-t-il réellement une voix qui lui est propre? Très peu d'histoires étudiées ici sont racontées par le personnage amérindien ou inuit lui-même, ce qui a certainement pour conséquence de nuire à la compréhension de cette culture riche de plusieurs siècles d'histoire. Cette prise de parole devient alors nécessaire afin de réaliser pleinement le métissage.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus de base

BACK, Francis, et Robert DAVIDTS, *Jean-Baptiste, coureur des bois*, Montréal, Boréal (Boréal junior), 1996, 128 pages.

GINGRAS, Charlotte, *La disparition*, Montréal, La courte échelle (Ado +), 2005, 160 pages.

MARMEN, Sonia, *Guillaume Renaud. Il faut sauver Giffard !*, Longueuil, Les Éditions de la Bagnole (Gazoline), 2008, 194 pages.

NOËL, André, *Les bois magiques*, Montréal, La courte échelle (Roman jeunesse), 2000, 95 pages.

---, *Trafic chez les Hurons*, Montréal, La courte échelle (Roman jeunesse), 2000, 95 pages.

NOËL, Michel, *Dompter l'enfant sauvage. Tome 1 – Nipishish*, Waterloo, Éditions Michel Quintin (Grande nature), 1998, 107 pages.

---, *Dompter l'enfant sauvage. Tome 2 – Le pensionnat*, Waterloo, Éditions Michel Quintin (Grande nature), 1998, 172 pages.

SIOUI, Louis-Karl Picard, *Yawendara et la forêt des Têtes-Coupées*, Québec, Le Loup de Gouttière (Collection Loup+), 2005, 141 pages.

VACHER, André, *Le vieil Inuk. Tome 1 – Le loup blanc*, Waterloo, Éditions Michel Quintin (Grande nature), 1999, 153 pages.

---, *Le vieil Inuk. Tome 2 – La statuette magique*, Waterloo, Éditions Michel Quintin (Grande nature), 1999, 169 pages.

---, *La Louve. Tome 1 – En sursis*, Waterloo, Éditions Michel Quintin (Grande nature), 2001, 136 pages.

---, *La Louve. Tome 2 – Piégés*, Waterloo, Éditions Michel Quintin (Grande nature), 2001, 122 pages.

Corpus critique

Livres et articles portant sur les romans à l'étude

FRADETTE, Marie, « La Nouvelle-France et sa représentation dans quelques romans pour la jeunesse », *Québec français*, n° 142 (été 2006), p. 61-63.

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

Corpus méthodologique

a) Sur les Amérindiens

I. Livres et articles

BELLEAU, Mona, « Préface », dans Natacha Gagné et Laurent Jérôme [dir.], *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 9-12.

DELÂGE, Denys, « Identités autochtones à travers l'histoire », dans Daniel Mercure [dir.], *Une société-monde ? Les dynamiques sociales de la mondialisation*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2001, p. 133-147.

DUPUIS, Renée, *La question indienne au Canada*, Montréal, Boréal, 1991, 123 pages.

---, *Quel Canada pour les Autochtones ? La fin de l'exclusion*, Montréal, Boréal, 2001, 174 pages.

GAGNÉ, Natacha, et Laurent JÉRÔME, « Présentation », dans Natacha Gagné et Laurent Jérôme [dir.], *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 13-19.

GÓMEZ-MORIANA, Antonio Gómez-Moriana, et Danièle TROTTIER [dir.], *L'« Indien », instance discursive : actes du Colloque de Montréal, 1991*, Cadiac, Éditions Balzac, 1993, 452 pages.

GROSREY, Alain, « L'Amérindien et nous », *Recherches sur l'imaginaire*, vol. XXV (1994), p. 73-97.

MELANÇON, Johanne, « La figure de l'Amérindien: quatre portraits », *Canadian Literature*, n° 187 (2006), p. 75-85.

MORENCY, Jean, « Images de l'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945 », *Tangence*, n° 85 (automne 2007), p. 83-98.

MOSSETTO, Anna Paola, « Ceci n'est pas un *Makoucham* », dans Anna Paola Mossetto [dir.], *Paroles et images amérindiennes du Québec*, Bologne, Pendragon, 2005, 167 pages.

NOËL, Michel, *Amérindiens et Inuits. Guide culturel et touristique du Québec*, Saint-Laurent, Trécarré, 1996, 58 pages.

PERRAULT, Isabelle, « On débarque en Nouvelle-France », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. XI, n° 2 (1981), p. 103-107.

POIRIER, Sylvie, « Introduction. Les dynamiques relationnelles des jeunes autochtones », dans Natacha Gagné et Laurent Jérôme [dir.], *Jeunesses autochtones. Affirmation, innovation et résistance dans les mondes contemporains*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2009, p. 21-36.

SAVARD, Rémi, *Destins d'Amérique : les Autochtones et nous*, Montréal, l'Hexagone, 1979, 189 pages.

SIMARD, Jean-Jacques, *La réduction : l'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Septentrion, 2003, 430 pages.

THÉRIEN, Gilles [dir.], *Figures de l'Indien*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1988, 398 pages.

VINCENT, Sylvie, et Bernard ARCAND, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, Ville La Salle, Hurtubise HMH, 1979, 334 pages.

II. Émission de télévision

Les francs tireurs, épisode 328, 10 novembre 2010.

b) Sur la littérature jeunesse

I. Livres et revue

DEMERS, Dominique, *Du Petit Poucet au Dernier des raisins*, Boucherville, Québec/Amérique Jeunesse (Explorations), 1994, 253 pages.

LEPAGE, Françoise, *Histoire de la littérature pour la jeunesse. Québec et francophonies du Canada*, Orléans, Éditions David, 2000, 826 pages.

MADORE, Édith, *La littérature pour la jeunesse au Québec*, Montréal, Boréal (Boréal Express), 1994, 127 pages.

POULIOT, Suzanne, *L'image de l'autre. Une étude des romans de jeunesse parus au Québec de 1980 à 1990*, Sherbrooke, Éditions du CRP, 1994, 170 pages.

THALER, Danielle, « Métissage et acculturation. Le regard de l'Autre », dans Noëlle Sorin [dir.], *Imaginaires métissés en littérature pour la jeunesse*, Québec, Presses de l'université du Québec (Éducation-Recherche), 2006, p. 11-22.

II. Thèse

CÔTÉ, Jean-Denis, « La portée didactique de la littérature pour la jeunesse au Québec ». Thèse de doctorat, Québec, Université Laval, 2003, 328 f.

c) Ouvrages théoriques

I. Livres et articles

BÉDARD, Mario, « Une typologie du haut-lieu, ou la quadrature d'un géosymbole », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 46, n° 127 (avril 2002), p. 49-74.

BELLEAU, André, « Conditions d'une sociocritique », *Y a-t-il un intellectuel dans la salle?*, Montréal, Presses de la Cité, 1984, 206 pages.

CARILE, Paolo, « L'altérité comme défi anthropologique », dans Franca M. Falzoni [dir.], *L'altérité dans la littérature québécoise*, Bologne, Université de Bologne, 1987, p. 61-84.

DUMONT, Fernand, *Les idéologies*, Paris, Presses universitaires de France, 1974, 183 pages.

FALARDEAU, Jean-Charles, *Imaginaire social et littérature*, Montréal, Hurtubise, 1974, 152 pages.

FOUCAULT, Michel, « Des espaces autres », dans *Dits et écrits 1954-1988*, tome IV : 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, p. 752-762.

HAREL, Simon, « L'étranger en personne », dans Simon Harel [dir.], *L'étranger dans tous ses états : enjeux culturels et littéraires*, Montréal, XYZ, 1992, p. 9-26.

JOUBE, Vincent, *L'effet-personnage dans le roman*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, 271 pages.

---, *La poétique du roman*, Paris, Armand Colin, 2001, 192 pages.

LAMBERT, Fernando, « Espace et narration. Théorie et pratique », *Études littéraires*, vol. 30, n° 2 (hiver 1998), p. 111-121.

MOURA, Jean-Marc, « L'imagologie littéraire. Tendances actuelles », dans Jean Bessière et Daniel-Henri Pageaux [dir.], *Perspectives comparatistes*, Paris, Champion, 1999, p. 181-191.

OUELLET, Pierre, « Le principe d'altérité » dans Pierre Ouellet et Simon HAREL, *Quel autre ? : l'altérité en question*, Montréal, VLB éditeur, 2007, p. 7-43.

PAGEAUX, Daniel-Henri, « De l'imagerie culturelle à l'imaginaire », dans Pierre Brunet et Yves Chevrel [dir.], *Précis de littérature comparée*, Paris, PUF, 1989, p.133-161.

PATERSON, Janet M., *Figures de l'autre dans le roman québécois*, Québec, Nota bene, 2004, 244 pages.

PELLETIER, Jacques, *Littérature et société. Anthologie*, Montréal, VLB éditeur « Essais critiques », 1994, 446 pages.

SAVARD, Rémi, « L'étranger venu d'ici », dans Simon Harel [dir.], *L'étranger dans tous ses états : enjeux culturels et littéraires*, Montréal, XYZ, 1992, p. 99-102.

SIMON, Sherry et al., *Fictions de l'identitaire au Québec*, Montréal, XYZ éditeur, 1991, 185 pages.

THÉRIEN, Gilles, « Le tiers exclu », dans Simon Harel [dir.], *L'étranger dans tous ses états : enjeux culturels et littéraires*, Montréal, XYZ, 1992, p. 167-175.

ZÉRAFFA, Michel, *Roman et société*, Paris, Presses universitaires de France, 1971, 183 pages.