

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

CONSCIENCE ÉCOLOGIQUE ET IMAGINAIRE NATIONAL DANS LA POÉSIE DE GARY SNYDER ET
PIERRE PERRAULT

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR

GABRIEL VIGNOLA

FÉVRIER 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.07-2011). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

La réalisation de ce mémoire n'aurait pas été possible sans l'appui constant et inconditionnel de mon directeur de recherche, M. Jean-François Chassay.

J'aimerais remercier M. Luc Bonenfant pour son soutien tout au long de mon baccalauréat et pour m'avoir aidé à définir ce sujet de recherche. Il en va de même pour M. Jean-François Hamel dont les conseils m'ont aidé à aborder la maîtrise avec aplomb. Finalement, j'aimerais remercier M. Bertrand Gervais et M. Gabriel Gaudette qui m'ont permis de faire mes premières publications scientifiques.

J'aimerais remercier Mme Franca Bellarsi, professeure au Département de langues et de lettres de l'Université libre de Bruxelles, qui m'a fait découvrir Gary Snyder.

J'aimerais remercier Jean-Michel Lapointe pour ces conversations inspirantes qui ont brisé l'isolement dans lequel peut parfois plonger l'écriture d'un mémoire, sans oublier ses généreuses relectures. De même pour Dominic Sherman qui m'a aidé dans la partie théorique de mon travail.

Merci à mes parents, Ghislaine Bélanger et Denis Vignola, ainsi que mes deux sœurs Louise Édith et Camille, pour l'inspiration et pour leur indéfectible appui tout au long de mon sinueux parcours.

J'aimerais remercier Julie Larocque, l'audacieuse, celle qui ose partager ma vie alors que je me débats avec la fin de ma maîtrise. Ton support, tes conseils, ton esprit critique et la chaleur de ton corps ont été de précieuses ressources au cours de la dernière année. Je t'aime.

Enfin, la réalisation de ce mémoire n'aurait pas été possible sans le support financier du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada et du Fonds de Recherche du Québec – Société et Culture.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Résumé</i>	<i>IV</i>
<i>Introduction</i>	<i>1</i>
Écologie, nation et littérature	6
<i>Chapitre 1: L'écocritique, à la conjonction des paysages intérieur et extérieur</i>	<i>11</i>
Écocritique et écologie	13
Le mythe de la construction mutuelle	19
Deux paysages	29
<i>Chapitre 2: Gary Snyder, du spirituel au politique</i>	<i>37</i>
L'expérience, le mythe et la wilderness	42
La voix du chaman : entre mythe et réalité	52
Vers un renouveau du politique	61
<i>Chapitre 3: Pierre Perrault et l'expérience du direct</i>	<i>66</i>
Vers l'Isles-aux-Coudres : parole et autonomisation culturelle	72
L'écriture impériale	79
Sur la piste du chasseur	87
<i>Conclusion</i>	<i>95</i>
<i>Bibliographie</i>	<i>103</i>

RÉSUMÉ

L'écologie, en tant que science, est porteuse d'une redéfinition de la conception de l'humanité la plus courante en Occident. Elle tend à briser le statut d'être supérieur dominant la nature qui est généralement conféré à l'humain dans notre tradition. Celui-ci devient une composante d'un écosystème, une espèce transformant et transformée par son milieu de vie. Le holisme que sous-tend cette conception est, pour Manuel Castells, à la base d'une identité politique nouvelle, véhiculée par les mouvements environnementaux qui ont vu le jour depuis les années 1960, mouvements qui, dans leurs actions concrètes, cherchent à envisager de façon globale les problématiques locales de pollution et de destruction de l'environnement. En ce sens, cette identité politique s'inscrit en marge de l'idée de nation dominante au cours de la modernité. C'est à la constitution de cette nouvelle identité que je souhaite m'attarder en analysant la poésie de Gary Snyder et de Pierre Perrault.

Il existe aux États-Unis une longue tradition littéraire qui a cherché à faire la promotion de modes de vie en phase avec l'environnement, mais qui s'est toutefois peu attachée à la question de l'identité collective. Gary Snyder s'inscrit dans la continuité de cette tradition, mais lui donne une charge plus explicitement politique. Cela est visible dès son premier recueil de poèmes, *Myths & Texts*, qui prend la forme d'une initiation chamanique où l'auteur s'arroge des pouvoirs poétiques capables de nous faire voir au-delà de la tradition judéo-chrétienne. Se dessine en filigrane une conception de la communauté politique ancrée localement, dans l'expérience sensible de l'environnement, et qui s'inscrit en marge de l'État-nation.

Bien que Pierre Perrault n'ait jamais explicitement fait la promotion de la cause écologiste, on retrouve cette même idée d'une communauté politique se constituant en marge de la nation, à même l'expérience du territoire, à même une parole populaire porteuse de cet ancrage. Pour Perrault, l'écriture est à penser comme une forme d'impérialisme qui charrie des représentations qui peuvent disloquer la relation se construisant entre une communauté et les lieux qu'elle habite. En ce sens, sa pensée possède un certain nombre de points communs avec l'environnementalisme contemporain, points communs qui peuvent servir d'ancrage pour qui souhaite comprendre l'inscription de tels mouvements dans la culture québécoise.

INTRODUCTION

*Je ne suis pas bien du tout assis sur cette chaise
Et mon pire malaise est un fauteuil où l'on reste
Immanquablement je m'endors et j'y meurs.*

*Mais laissez-moi traverser le torrent sur les roches
Par bonds quitter cette chose pour celle-là
Je trouve l'équilibre impondérable entre les deux
C'est là sans appui que je me repose¹.*

Hector de St-Denys-Garneau

J'ai découvert Gary Snyder lors d'une session d'échange interuniversitaire effectuée à l'Université libre de Bruxelles. Déjà, à ce moment, la poésie de l'auteur m'avait frappé par le radicalisme des idées politiques dont elle est porteuse. On peut trouver un bon exemple de ce qui avait alors attiré mon attention dans l'introduction de son recueil de poème le plus connu, *Turtle Island*, prix Pulitzer en 1975 :

Turtle Island-the old/new name for the continent, based on many creations myths of the people who have been living here for millenia [sic], and reapplied by some of them to "North America" in recent years. Also, an idea found world-wide, of the earth, or cosmos even, sustained by a great turtle or serpent-of-eternity.

A name: that we may see ourselves more accurately on this continent of watersheds and life-communities-plant zones, physiographic provinces, culture areas; following natural boundaries. The "U.S.A." and its states and counties are arbitrary and inaccurate impositions on what is really here.

¹ Hector de St-Denys-Garneau, *Regards et Jeux dans l'espace*, Montréal, Éditions du Boréal, coll. « Boréal compact classique », 1993 [1937], p. 9.

The poems speak of place, and the energy pathways that sustain life. Each living being is a swirl in the flow, a formal turbulence, a “song.” The land, the planet itself, is also a living being — at another pace. Anglos, Black people, Chicanos. And other beached up on these shores all share such views at the deepest levels of their old cultural traditions—African, Asian, or European. Hark again to those roots, to see our ancient solidarity, and then to the work of being together on Turtle Island².

Ce recueil de poésie m’apparaissait remarquable puisqu’il prend le contrepied des structures politiques dominantes en Occident, l’État et la nation, pour proposer une utopie écologiste-universaliste, capable de réunir l’humanité dans toute sa diversité autour d’intérêts communs.

L’opposition aux structures de l’État-nation palpable dans la poésie de Gary Snyder me semble être un signe avant-coureur de ce que l’on a appelé, plus tard, la crise de l’État-nation. Cette crise serait le fruit de ce que Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts appellent la « revanche des sociétés³ ». Cette expression cherche à saisir la montée en puissance progressive, depuis l’après-guerre⁴, d’une société civile – incluant les grandes entreprises et les multinationales — qui occupe une place de plus en plus grande dans la vie politique, jusqu’à s’affirmer concurrente de l’État en tant que lieux privilégiés du pouvoir politique⁵. C’est le fait notamment du décloisonnement progressif des marchés depuis les années 1980, mais aussi de l’émergence de mouvements sociaux mondialisés, phénomène accentué par le développement, depuis les années 1970, des technologies de l’information (médias, Internet,

² Gary Snyder, *Turtle Island*, New York, New Directions Book, 1974, non paginé.

³ *Ibid.*, p. 17.

⁴ Le point de départ de ce processus de transformation est difficile à définir et donc sujet à débat. On peut facilement voir la mondialisation comme la continuité du colonialisme européen s’étant affirmée dès la Renaissance, il reste que quelque part entre l’après-guerre et les années 1990, ce processus s’est accéléré.

⁵ Selon Raphaël Canet, dans sa définition contemporaine communément admise, la société civile représente « la sphère non politique de la vie sociale. » De nos jours, on assiste cependant à une politisation croissante d’une part de la société civile qui conteste le pouvoir de l’État et s’affirme comme le lieu du changement. Raphaël Canet, « Solidarités nationales, luttes sociales et recomposition identitaire », dans Duchastel, Jules, Raphaël Canet (dir.) *Crise de l’État et revanche des sociétés*, Outremont, Athéna éditions, 2006, p. 19.

etc.). Par conséquent, les rapports sociaux s'articulent de nos jours, et de plus en plus, selon une logique de flux et de réseaux, en un enchevêtrement qui dépasse largement les frontières de l'État.

Ce dépassement de l'État-nation implique une réarticulation des rapports de force au sein du corps social. Dans *The Information Age*, Manuel Castells identifie un nouveau type d'espace où viennent se loger les formes contemporaines du pouvoir, celui-ci étant caractérisé, à l'ère de l'information, par sa capacité à contrôler les flux d'échanges :

What is distinctive of the new social structure, the network society, is that most dominant processes, concentrating power, wealth, and information, are organized in the space of flows. Most human experience and meaning are still locally based. The disjunction between the two spatial logics is a fundamental mechanism of domination in our societies because it shifts the core economic, symbolic, and political processes away from the realm where social meaning can be constructed and political control can be exercised⁶.

À cet espace des flux (*flows*) vient s'opposer un espace des lieux (*places*). Confrontés à cette disjonction, les mouvements sociaux contemporains se voient contraints d'investir l'espace des lieux afin de résister à un pouvoir désincarné dans la toile du réseau.

Parmi les contrepouvoirs présents de nos jours, l'un des principaux est sans conteste constitué par l'ensemble des mouvements écologistes. Castells considère que ceux-ci, malgré leur diversité, possèdent un certain nombre de traits communs dessinant les contours de ce qu'il nomme une « identité projet ». Ce dernier concept désigne l'embryon possible de nouvelles formes d'organisations sociales « qui, en principe, peuvent modifier les rapports sociaux pour tous et construire une nouvelle hégémonie culturelle et politique⁷. » En se proposant d'agir localement tout en pensant globalement, selon l'expression consacrée de

⁶ Manuel Castells, *The Information Age, Economy, Society, and Culture vol. 2, The Power of Identity*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010 [1997], p. 181-182.

⁷ Manuel Castells, « L'ère des réseaux, entretien avec Manuel Castells », *Sciences humaines*, 1^{er} juin 2000. En ligne, http://www.scienceshumaines.com/1-ere-des-reseaux-entretien-avec-manuel-castells_fr_12093.html. Consulté le 23 juin 2015.

René Dubos, les mouvements écologistes se posent en effet comme des mouvements sociaux transnationaux qui luttent contre des problématiques globales se développant sur le très long terme – pollution, réchauffements climatiques, perte de la biodiversité, etc. – et menaçant la survie de l'espèce humaine. L'ancrage primordial de cette lutte reste cependant inclus dans l'espace des lieux puisqu'elle s'appuie sur des transformations que tous doivent apporter à leur mode de vie, à leur façon d'exploiter et de préserver l'écosystème local afin d'assurer de bonnes conditions de vie aux générations à venir. « Thus, the emphasis of ecologists on locality, and on the control by people of their living spaces, is a challenge to a basic lever of the new power system⁸. » Mais en quoi cette volonté est-elle porteuse de nouvelles formes d'identités politiques?

C'est à cette question que je souhaite m'attaquer dans le présent mémoire, en ciblant deux auteurs contemporains à l'émergence des mouvements écologistes actuels : Gary Snyder et Pierre Perrault. L'un est militant écologiste, considéré, avec Arne Næss, comme un pionnier de l'écologie profonde⁹ (*deep ecology*¹⁰). L'autre a souvent été associé au renouveau du nationalisme québécois des années 1960, alors même qu'il a sévèrement critiqué l'idée de nation. À la croisée de ces deux auteurs, il me sera possible d'esquisser les contours d'un espace des lieux porteur de nouvelles formes d'identités. J'insisterai plus particulièrement sur les tensions qui existent entre la pensée écologiste et l'identité politique dominante de la modernité qu'est le nationalisme¹¹. En fin de compte, je souhaite montrer en quoi certains

⁸ Manuel Castells, *The Information Age, Economy, Society, and Culture vol. 2, ibid.*, p. 181-182.

⁹ Greg Garrard, *Ecocriticism*, New York, Routledge, coll. « the New Critical Idiom », 2012, p. 23.

¹⁰ Ce mouvement peut être défini ainsi : « Deep ecology is concerned with encouraging an egalitarian attitude on the part of humans not only toward all members of the ecosphere, but even toward all identifiable entities or forms in the ecosphere. Thus, this attitude is intended to extend, for example, to such entities (or forms) as rivers, landscapes, and even species and social systems considered in their own right. » *Ibid.*, p. 24.

¹¹ « Ecologists bear respect for folk cultures, and indulge in cultural authenticity from various traditions. Yet, their objective enemy is state nationalism. This is because the nation-state, by definition, is bound to assert its power over a given territory. Thus, it breaks the unity of humankind, as well as the interrelation between territories, undermining the sharing of our global ecosystem. » Manuel Castells, *The Information Age, Economy, Society, and Culture vol. 2, ibid.*, p. 184-185.

écrits des années 1960-1970 laissent déjà présager cette crise de l'État-nation discutée plus tôt.

Il s'agira donc d'isoler la composante culturelle de l'État-nation. Ce second terme assure en principe la cohésion d'une population autour d'institutions politiques – État ou autres. Je baserai ici mon propos sur les théories de Benedict Anderson, le premier qui a défini la nation comme une communauté imaginée :

it is an imagined community – and imagined as both inherently limited and sovereign [...] It is imagined because the members or even the smallest nation will never know most of their fellow-members, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion [...] The nation is imagined as *limited* because even the largest of them, encompassing perhaps a billion living human beings, has finite, if elastic, boundaries, beyond which lie other nations [...] It is imagined as *sovereign* because the concept was born in an age which Enlightenment and Revolution were destroying the legitimacy of the divinely-ordained, hierarchical dynastic realm [...] Finally, it is imagined as a *community*, because, regardless of the actual inequality and exploitation that may prevail in each, the nation is always conceived as a deep, horizontal comradeship¹².

Dans cette foulée, je commenterai souvent la nation sous l'angle d'un imaginaire national, c'est-à-dire sous l'angle symbolique des récits, mythes et symboles qui permettent cette cohésion communautaire.

C'est plus spécifiquement la dimension territoriale de cet imaginaire qui sera discuté ici. Comme le souligne Eric Hobsbawm, la Révolution française a amené une forme d'adéquation entre la nation et la souveraineté territoriale de l'État : « The equation nation = state = people, and especially sovereign people, undoubtedly linked nation to territory, since structure and definition of states were now essentially territorial¹³. » Si, selon l'auteur, le nationalisme s'est au cours du XIX^e siècle peu à peu recentré sur des composantes culturelles, langue et ethnicité, il n'en reste pas moins que la nation continue de se définir en fonction du territoire qu'elle occupe. L'imaginaire national porte certains récits qui créent un sentiment

¹² Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Brooklyn, Verso, 2006 [1983], p. 6-7.

¹³ Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780, second edition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 [1990], p. 19.

d'appartenance à un territoire donné, tout en donnant une légitimité à la souveraineté de la nation sur cette portion du globe. On peut citer à titre d'exemple la thèse de la frontière aux États-Unis et l'imaginaire du Nord au Canada, deux mythes racontant la conquête d'un territoire hostile, conquête qui définirait en même temps l'âme de la nation. Il s'agit bien entendu de récits imaginaires, puisque dans la pratique, ceux-ci ne sont jamais tout à fait effectifs. Ils permettent néanmoins de réunir (du moins en principe) une majorité de citoyens autour d'une identité commune.

Il s'agira de montrer comment la littérature problématise la tension entre écologie et imaginaire national. Cette problématique sera abordée par l'intermédiaire de l'écocritique, une approche des études littéraires qui s'est développée aux États-Unis au cours des années 1990, avant de s'étendre un peu partout dans le monde anglo-saxon. Peu présente au Québec, cette méthode possède l'avantage de s'appuyer sur une vaste tradition d'écrits littéraires et militants ayant contribué à l'émergence des mouvements écologistes.

Écologie, nation et littérature

Si les mouvements écologistes contemporains sont surtout liés aux développements de l'écologie scientifique au cours du XX^e siècle, ils ont également été influencés par la littérature. Je citerai, à titre d'exemple, deux penseurs emblématiques de cette mouvance : Henry David Thoreau et Rachel Carson. Le premier est avant tout considéré comme un philosophe. Il a cependant développé ses idées de façon non systématique, à travers des essais à caractère autobiographique, aux qualités littéraires indéniables. Des essais qui cherchent à mettre en valeur le sublime de la nature, dans une perspective qui n'est pas étrangère au romantisme littéraire. La seconde a commencé sa carrière comme biologiste, spécialiste de la vie marine. Elle a par la suite écrit plusieurs essais, dont le plus connu, *Silent Spring* (1962), est

souvent considéré comme l'acte fondateur de l'environnementalisme moderne¹⁴. S'inscrivant très clairement dans l'idée d'une militance écologiste, l'auteur utilise néanmoins de nombreux procédés littéraires afin d'exposer sa pensée. C'est notamment le cas du premier chapitre de *Silent Spring*, « A Fable for Tomorrow », une fiction dystopique sous forme de conte de fées, qui raconte un monde dévasté par des agents chimiques produits par l'humain et diffusés massivement dans l'environnement.

Ces essais appartiennent à un genre littéraire bien défini dans la théorie littéraire anglo-saxonne : le *nature writing*. Ce genre est constitué principalement par des écrits essayistiques (*non-fiction prose*) qui, selon la définition de John Elder et Robert Finch, cherchent à développer des « models of human life integrated in a beloved landscape¹⁵. » Les racines de cette tradition remontent jusqu'au romantisme anglais, mouvement qui exerça une profonde influence sur le transcendantalisme américain. Mais c'est peut-être *A Natural History of Selborne* (1789) qui marque son réel point de départ. Cet essai écrit par Gilbert White, un disciple de Linné, a eu entre autres une influence déterminante sur Henry David Thoreau et Charles Darwin. À cette tradition peuvent ainsi être rattachée celle des essais scientifiques, par exemple, ceux écrits par Charles Darwin, Thomas Huxley et Stephen Jay Gould, à cette différence près que ceux-ci ne se centrent pas sur « the filtering of experience through an individual sensibility¹⁶ », mais plutôt sur l'explication de faits scientifiques.

On peut retrouver dans cette tradition certaines idées à la base de la réarticulation identitaire proposée par les mouvements écologistes contemporains. C'est du moins, à mon sens, ce qui est suggéré par *The Environmental Imagination. Thoreau Nature Writing and the Formation of American Culture*, de Lawrence Buell, canon du corpus écocritique, qui constituera l'assise théorique principale de ce mémoire. Dans cet ouvrage, l'auteur montre comment *Walden; or,*

¹⁴ Greg Garrard, *op. cit.*, p. 1.

¹⁵ John Elder, Finch, Robert, « Introduction », dans Elder, John, Finch, Robert (dir.), *The Norton Book of Nature Writing*, New York, Londres (RU) W. W. Norton & Cie, 1990, p. 20.

¹⁶ *Ibid.*, p. 26.

Life in the Woods de Thoreau peut être considéré comme la pierre angulaire de la pensée écologiste américaine. *Walden* sert de prétexte afin d'explorer les grands thèmes présents dans le *nature writing* américain. Sur cette base, Buell montre comment l'acte de création individuel de Thoreau a influencé celui de ses successeurs, amenant ceux-ci à développer une forme d'imagination environnementale, c'est-à-dire une façon d'appréhender l'expérience de la nature dans l'acte d'écriture caractéristique du genre du *nature writing*. Ce faisant, Buell montre comment ces auteurs prolongent l'imaginaire national américain, tout en faisant apparaître certaines des apories promues par celui-ci. La pensée environnementale serait, dans cette perspective, toujours à penser dans sa relation à la nation qui l'a vu naître. Reste que plusieurs des auteurs analysés par Buell sont porteurs d'une critique – parfois latente – du pouvoir, critique qui, à partir des années 1960-1970, a gagné en importance dans le discours écologiste, jusqu'à devenir l'un des vecteurs principaux de l'identité projet identifié par Manuel Castells.

C'est cette transformation du discours écologiste que je souhaite étudier ici par l'entremise des écrits de Gary Snyder et Pierre Perrault, deux auteurs qui convoquent une forme d'imagination environnementale porteuse d'une conception politique qui reprend de grands pans du discours national dominant aux États-Unis et au Québec, tout en venant miner l'imaginaire qui le supporte de façon à contester une certaine forme de centralisation du pouvoir autour de l'État. Dans le cas de Gary Snyder, j'insisterai plus spécifiquement sur le premier recueil de poèmes écrit par l'auteur (mais le second à avoir été publié), *Myths & Texts* (1960). Ce recueil possède une dimension autobiographique qui permet un rapprochement avec le courant essayistique du *nature writing* tel que décrit plus tôt. Snyder ancre en effet son recueil dans la description de situations vécues alors qu'il travaillait comme ouvrier forestier. Cela sert d'amorce à l'élaboration d'une voix poétique qu'il a exploitée par la suite dans l'ensemble de ses écrits. Cette voix est inspirée par les pratiques chamanistes autochtones et bouddhistes. Elle passe ainsi par le choc des cultures, une confrontation qui permet de montrer la longue construction culturelle sur laquelle s'appuient nos comportements

destructeurs par rapport à l'environnement, tout en esquisant les points d'ancrage possibles d'un rapport renouvelé à la nature.

La question environnementale se donne avec beaucoup plus d'ambiguïté chez Pierre Perrault. Mais se pencher sur l'élaboration de sa voix poétique peut également permettre d'aborder la problématique des relations entre nature et culture, tout en réfléchissant aux modalités d'inscription du discours écologiste dans la culture québécoise. En effet, Perrault a toujours souhaité « n'être qu'une parole/sans nom d'auteur (C, p. 58) ». Sa poésie est constituée par un amalgame de citations, de procédés littéraires imitant l'oralité et d'autres figures de style permettant d'affirmer un rapport fort particulier au réel. Un rapport qui vient en réalité s'ancrer dans son cinéma, ses écrits s'élaborant à partir du propos des individus qui constituent ses films. Une parole donc qui n'est jamais complètement libérée de l'acte d'énonciation, et qui se retrouve néanmoins transposée dans les textes de Perrault. Or, par l'intermédiaire de cette parole, l'auteur cherche à engendrer un renouvellement du rapport des Québécois à leur identité, une identité qui doit, selon lui, se constituer avant tout dans l'expérience concrète du territoire, non à partir des récits collectifs englobants promus par les courants dominants du nationalisme québécois.

D'emblée, des liens semblent exister entre ses écrits et les théories de Manuel Castells décrites précédemment, et ce, malgré le fait que Perrault ne peut être considéré comme un environnementaliste. Mais des rapprochements peuvent aussi être faits avec Snyder, les deux auteurs accordant une importance primordiale à l'expérience du territoire, dans une perspective qui n'est pas étrangère au *nature writing*, expérience qui sert en même temps de socle à leurs visions politiques respectives.

Il s'agit donc d'étudier deux voix poétiques, chacune porteuse de procédés littéraires permettant d'affirmer un rapport singulier au réel, rapport qui sous-tend lui-même une certaine conception politique. Mais comprendre cette mécanique doit d'abord passer par un approfondissement des relations complexes qui se tissent entre littérature et environnement.

Dans cette perspective, j'explorerai les fondements épistémologiques de l'écocritique, bases directement issues de l'écologie, pour ensuite élaborer deux concepts inspirés par les théories de Lawrence Buell, ceux de paysage intérieur et paysage extérieur. À partir de ce point, il me sera possible d'analyser plus précisément les rapports entre nature et culture présents dans les textes abordés par la suite.

CHAPITRE 1

L'ÉCOCRITIQUE, À LA CONJONCTION DES PAYSAGES INTÉRIEUR ET EXTÉRIEUR

There are two spiritual dangers in not owning a farm. One is the danger of supposing that breakfast comes from the grocery, and the other that heat comes from the furnace¹.

Aldo Leopold

The physic of beauty is one department of natural science still in the Dark Ages².

Aldo Leopold

De nombreux travaux en études littéraires ont, dans l'histoire récente, abordé de front la thématique des rapports que l'être humain entretient avec la nature. Citons notamment *The Machine in The Garden* (1964) de Leo Marx et *The Country and the City* (1973) de Raymond Williams. Il faut néanmoins attendre le début des années 1990 pour voir émerger, aux États-Unis, un courant critique pleinement centré autour de cet objet d'étude. Cette décennie a en effet été marquée par de nombreuses conférences sur le sujet, dont la plus fameuse a sans doute été celle organisée par Harold Fromm en 1991, en collaboration avec la Modern Language Association (MLA) et intitulé « The Greening of Literary Studies ». Un des événements majeurs ayant permis à cette mouvance de s'installer durablement a toutefois été la création de l'Association for the Study of Literature and Environment (ASLE), suivi, en

¹ Aldo Leopold, *A Sand County Almanac. With Essays on Conservation from Round River*, New York, Ballantine Books, 1970 [1949], p. 6.

² *Ibid*, p. 146.

1993, par la fondation par Patrick D. Murphy de la revue *ISLE : Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*. Quelques années plus tard, parurent coup sur coup deux ouvrages qui se sont affirmés comme des textes essentiels du corpus écocritique : *The Environmental Imagination : Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture* (1995) – déjà discuté en introduction - et *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology* (1996), recueil de textes dirigé par Cheryll Glotfelty et Harold Fromm.

Au Canada anglais, l'écocritique est également un champ d'études bien établi. Il tire son dynamisme notamment du pendant canadien de l'ASLE, soit l'Association for Literature, Environment and Culture in Canada (ALECC) et de la revue qui lui est associée, *The Goose*. Au Québec, il en va tout autrement. Cela ne veut pas pour autant dire que l'écologie et les relations entre nature et environnement sont des sujets complètement absents du milieu de la recherche en études littéraires. On peut citer à titre d'exemple *L'écologie du réel* de Pierre Nepveu qui, bien que ne traitant pas directement d'environnement, s'inspire des thèses écologistes de Gregory Bateson³, ou encore les travaux de Jean-François Chassay qui, par l'attention qu'ils portent à l'imaginaire scientifique en littérature, sont porteurs de considérations qui concernent aussi l'écocritique.

D'autres travaux abordent plus franchement le thème de la représentation de l'environnement en littérature, notamment ceux de Rachel Bouvet et de la Traversée⁴ qui approchent la problématique sous l'angle d'une géopoétique et ceux de Daniel Chartier et du Laboratoire international d'études multidisciplinaires comparées des représentations du Nord⁵, qui s'attardent plutôt à l'impact de la nordicité sur la culture. Dans cet ordre d'idées,

³ Pierre Nepveu, *L'écologie du réel. Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*, Montréal, Éditions du Boréal, coll. « Boréal compact », 1999 [1988], p. 141-154.

⁴ Pour avoir une idée générale des travaux effectués par la Traversée et par sa directrice, Rachel Bouvet, voir : <<http://latraversee.uqam.ca/accueil>>. Consulté le 5 août 2015.

⁵ Pour avoir une idée générale des travaux effectués par le Laboratoire international d'études multidisciplinaires comparées des représentations du Nord et par son directeur, Daniel Chartier, voir : <<http://www.imaginaireduNord.uqam.ca/index.php?section=index>>. Consulté le 5 août 2015.

les travaux de recherche effectués à l'Université McGill par Mariève Isabel et Stéphanie Posthumus contribuent grandement au développement d'une écocritique québécoise puisqu'ils se réclament explicitement de cette approche, tout en se consacrant à du corpus francophone. L'écocritique semble ainsi attirer de plus en plus d'attention, comme en témoigne un article récent paru à la une du cahier « livre » du journal *le Devoir*⁶, la publication d'un cahier *Figura* intitulé *La pensée écologique et l'espace littéraire* (2014), dirigé par Mirella Vadean et Sylvain David, ainsi que la tenue, en octobre 2015 à l'Université McGill, d'un colloque intitulé *Passé, présent et avenir de l'écocritique québécoise et franco-canadienne*.

Écocritique et écologie

Dans son introduction à *The Ecocriticism Reader*, Cheryll Glotfelty définit l'écocritique ainsi : « Simply put, ecocriticism is the study of the relationship between literature and the physical environment⁷. » Suivant l'exemple des mouvements critiques issus du féminisme, qui se concentrent sur la question du genre, ou ceux inspirés par le marxisme, qui travaille sur la question des modes de production et de la stratification sociale, Glotfelty considère que l'écocritique place la Terre au centre de sa perspective. Intrinsèquement politique⁸, ce mouvement s'est développé dans la foulée d'un militantisme écologiste et environnementaliste, ou encore d'une écologie politique tel qu'on en a vu émerger un peu partout dans le monde depuis les années 1960. Lawrence Buell souligne d'ailleurs l'alliance

⁶ Catherine Lalonde, « Comment la nature pousse dans le roman québécois », Montréal, *le Devoir*, 18 avril 2015. En ligne, <<http://www.ledevoir.com/culture/livres/437531/ecocritique-comment-la-nature-pousse-dans-le-roman-quebecois>>. Consulté le 12 août 2015.

⁷ Cheryll Glotfelty, « Introduction. Literary Studies in an Age of Environmental Crisis », dans Glotfelty, Cheryll, Harold Fromm (dir.), *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*, Athens, London, the University of Georgia Press, 1996, p. XVIII.

⁸ Greg Garrard, *op. cit.*, p. 3.

frappante entre critiques, écrivains et activistes qui s'est affirmée dès les premières conférences de l'ASLE et qui continue toujours de caractériser l'écocritique⁹.

Se positionnant, dans un premier temps, à la confluence du *nature writing*, de la science écologique et, comme nous le verrons, d'une critique du poststructuralisme et des théories de la construction sociale; intéressé par la littérature essayistique et la fiction, mais aussi, dans l'esprit des *cultural studies*, à d'autres types de productions culturelles telles que la publicité et le cinéma; alliant activisme politique, pédagogie et pratique artistique, l'écocritique réunit une pluralité de perspectives et d'approches méthodologiques. Patrick D. Murphy la considère comme « a movement with multiple aspects and theories delimiting it, particularly a drive toward multidisciplinary that bridges the humanities and the sciences¹⁰. » Greg Garrard abonde dans le même sens :

Ecocriticism is unique amongst contemporary literary and cultural theories because of its close relationship with the science of ecology. Ecocritics may not be qualified to contribute to debates about problems in ecology, but they must nevertheless transgress disciplinary boundaries and develop their own "ecological literary" as far as possible¹¹.

Au-delà de son pluralisme, l'écocritique trouve donc son unité dans certaines prémisses épistémologiques communes à toute la critique écologique, mais accorde toutefois une attention particulière au langage et à la littérature.

Reste que les fondements scientifiques de ces prémisses ne sont pas toujours explicites. Ce n'est pas sans sarcasme que Cheryll Glotfelty les décrit :

If we agree with Barry Commoner's first law of ecology, 'Everything is connected to everything else,' we must conclude that literature does not float above the material

⁹ Lawrence Buell, *The Future of Environmental Criticism. Environmental Crisis and Literary Imagination*, Malden (USA), Oxford (R.-U.), Victoria (AU), Blackwell Publishing, 2005, p. 6.

¹⁰ Patrick D. Murphy, *Ecocritical Explorations in Literary and Cultural Studies. Fences, Boundaries, and Fields*, Lanham (USA), Plymouth (R.-U.), Lexington Books, 2009, p. 1.

¹¹ Greg Garrard, *ibid.*, 2012, p. 5.

world in some aesthetic ether, but, rather, plays a part in an immensely complex global system, in which energy, matter, and ideas interact¹².

La première loi de l'écologie de Commoners cherche à exprimer le « simple fait qu'un système écologique se compose de multiples parties interdépendantes et liées par leurs actions réciproques [...] »¹³. » Glotfelty extrapole à partir de ce constat pour souligner que tout type d'activité humaine, même intellectuelle, peut ou *doit* être considérée comme partie intégrante du système de la nature.

Ce faisant, elle reste fidèle à la pensée de Commoner qui considère que l'« enchevêtrement complexe de la vie, et la place que l'homme occupe dans cette trame, ont été clairement – et splendidement – décrits dans les poèmes de Walt Whitman¹⁴ », ou encore par les œuvres de Cooper, Emerson, Thoreau, Melville et Twain. L'auteur voit ainsi chez ces grandes figures de la littérature américaine une forme de conscience qui n'est pas sans rappeler celle de l'écologiste, à cette différence près que leur savoir est plus intuitif qu'analytique. Il cite en ce sens Léo Marx pour qui « la crise actuelle de l'environnement [...] a donné à cette idée poétique (l'idée d'une harmonie nécessaire entre l'homme et la nature) un fondement réel, littéral, et souvent même mesurable¹⁵. »

Cette façon de concevoir l'activité humaine comme interdépendante de son environnement est en réalité relativement récente dans la modernité occidentale. Cela est dû à une certaine conception logocentrique du savoir, à laquelle nous reviendrons au cours de ce chapitre, mais aussi, et peut-être davantage, à l'héritage de la religion chrétienne. Dans cette

¹² Cheryll Glotfelty, *op. cit.*, p. XVIII.

¹³ Barry Commoner, *L'encerclement*, trad. Guy Durand, Paris, Éditions du Seuil, 1972 [1971 pour l'édition originale anglaise], p. 35.

¹⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹⁵ Leo Marx, « American Institutions and Ecological Ideals », *Science*, vol. 170, p. 952., cité par Barry Commoner, *idem*.

tradition, « Man shares, in great measure, God's transcendence of nature¹⁶ ». Pour Pierre Dansereau, éminent écologiste québécois, « en répandant la mystique de la patrie céleste et du salut personnel, [le christianisme] arrachait l'homme à la nature, le faisant rapporter ses gestes quotidiens à une assomption qui le dégageait de son milieu¹⁷. » De là les catégories dualistes toujours d'usage de nos jours que sont le corps et l'âme, la nature et la culture, catégories qui posent une division ontologique entre ce qui appartient au divin – l'âme, l'esprit – et le terrestre – le corps, la nature – l'être humain – seule créature dotée d'une âme ou d'une culture – étant bien entendu supérieur à la nature, à la bête.

Cette cosmologie dualiste a été grandement remise en question par la théorie de l'évolution de Darwin qui, en faisant de l'humanité une espèce participant comme les autres au processus évolutif, venait remettre en question le statut privilégié qui lui était accordé. C'est sur cette avancée scientifique que repose en grande partie l'émergence de l'écologie à partir de la fin du XIX^e siècle. Comme le souligne Jean-Paul Deléage dans son *Histoire de l'écologie*, l'« objet de l'écologie est constitué par les écosystèmes, c'est-à-dire des sous-ensembles du monde de la nature qui présentent une certaine unité fonctionnelle : un lac, une forêt, une prairie, un estuaire, etc.¹⁸. » Le terme écosystème est apparu pour la première fois en 1935 sous la plume du botaniste britannique Arthur George Tansley¹⁹. Il peut être défini comme « un milieu plus ou moins fermé où les ressources du site sont transformées par une biomasse de populations de plantes et d'animaux associées dans des processus mutuellement compatibles²⁰. » Le terme population, « originellement inventé pour désigner un groupe de

¹⁶ Lynn White Jr., « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », dans Glotfelty, Cheryll, Harold Fromm (ed.), *op. cit.*, p. 10.

¹⁷ Pierre Dansereau, *La Terre des hommes et le paysage intérieur*, Ottawa, Éditions Leméac et Éditions Ici Radio-Canada, 1973, p. 13.

¹⁸ *Ibid.*, p. 5.

¹⁹ Jean-Paul Deléage, *Histoire de l'écologie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Sciences », 1994, p. 120.

²⁰ Pierre Dansereau, *ibid.*, p. 83.

gens²¹ », prend ici « un sens plus large qui englobe tous les groupes d'individus de quelque espèce d'organisme que ce soit²². »

Cela inclut bien entendu l'humanité. Décrivant en quoi cette avancée scientifique transforme le regard posé sur différents écosystèmes marqués par une présence humaine, Pierre Dansereau écrit que :

l'écologiste aura reconnu l'homme comme faisant partie de la nature, il aura entrepris un inventaire de ce qui conduit à la production des ressources, il aura classé les paysages d'après leurs patrons naturels et il aura superposé l'action de l'homme. Afin de ne pas briser la continuité qui mène des sciences naturelles aux sciences humaines et qui contribuent à une évaluation rationnelle du paysage, un cadre écologique doit être construit²³.

Le cadre écologique évoqué par Dansereau repose sur une vision du monde très différente de celle promue par le christianisme puisqu'elle place l'être humain et l'ensemble des espèces qui l'entoure sur un pied d'égalité, en insistant plus particulièrement sur les interactions qui unissent les différentes strates du vivant et de l'inanimé. La pierre, la terre, l'eau, l'air deviennent ainsi condition fondamentale de la vie, la source première d'où celle-ci tire les ressources nécessaires à son existence.

Or, pour le scientifique québécois, comprendre le rôle joué par l'être humain au sein d'un écosystème ne peut passer seulement par les sciences naturelles. Un dialogue avec les sciences humaines doit être établi. Il s'agit de mettre en perspective la manière dont la culture influence le rapport d'une société à la nature qui l'entoure, comment une société transforme la nature pour créer un habitat favorable à son épanouissement. Pour Jean-Paul Deléage, une telle approche de l'écologie repose sur ce constat : « Dans la plupart des cas historiques recensés, les représentations qu'ont les sociétés de leur relation à la nature semblent avoir joué

²¹ Eugene P. Odum, *Écologie*, trad. Raymond Bergeron, Montréal, les Éditions HRW, 1976 [1975 pour la seconde édition anglaise], p. 4.

²² *Idem.*

²³ Pierre Dansereau, *ibid.*, p. 81.

un rôle important. Les représentations favorisent ou au contraire exercent un effet limitant sur les prélèvements dévastateurs²⁴ », c'est-à-dire sur la façon plus ou moins respectueuse d'exploiter l'environnement caractérisant une culture donnée.

Les sciences humaines apparaissent comme un complément nécessaire aux sciences naturelles puisqu'elles « nous préparent à comprendre les motivations complexes des supposés primitifs qui ont fait face à quelques-unes des plus grandes épreuves de l'adaptation à l'environnement en produisant des réponses plutôt symboliques que matérielles²⁵. » En d'autres mots, pour Dansereau, la culture est avant tout un trait comportemental humain qui permet l'adaptation à l'environnement, c'est-à-dire la survie. Justement, cette adaptation ne peut être comprise dans une perspective strictement biologique, puisqu'elle passe fondamentalement par un travail de perception, de classification et de transmission du savoir qui permet à une société donnée d'identifier les ressources disponibles dans l'environnement. « Chaque culture a de la sorte quelque foyer privilégié qui lui permet d'ajuster sa vision à son environnement matériel²⁶ », foyer qui s'affirme non seulement dans l'exploitation des ressources, dans le choix d'intervention sur l'environnement favorisé, mais aussi dans les rituels religieux, dans les arts et dans la technique, etc.

On voit ici des échos à la pensée de Claude Lévi-Strauss qui considère « que l'homme s'est d'abord attaqué au plus difficile : la systématisation au niveau des données sensibles, auxquelles la science a longtemps tourné le dos et qu'elle commence seulement à réintégrer dans sa perspective²⁷. » Pour Dansereau, comme pour Lévi-Strauss, la culture est le fruit d'un travail d'organisation de la perception et de classification se jouant dans un rapport fondamental à la survivance, travail qui « implique des démarches intellectuelles et des modes

²⁴ Jean-Paul Deléage, *ibid.*, p. 257.

²⁵ Pierre Dansereau, *ibid.*, p. 12.

²⁶ *Ibid.*, p.11.

²⁷ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Éditions Pocket, coll. « Agora », 1990 [1962], p. 24.

d'observation comparables²⁸ » à ceux de la science moderne. Ainsi, « la place attribuée à chaque terme dans le système tient souvent à un détail morphologique ou à un comportement, définissable seulement au niveau de la variété ou de la sous-variété²⁹. » De telles classifications reposent donc sur une observation très précise de la nature, à un point tel que leur compréhension par un œil étranger oblige à de très fines connaissances en zoologie, en botanique ou en géographie. Elles se fondent sur ce que Cornelius Castoriadis nomme l'« organisabilité » du vivant³⁰, c'est-à-dire la possibilité de construire un réseau symbolique à partir de données observées à même la nature. Cela laisse un vaste espace à la créativité humaine. Les critères sur lesquels se base une classification sont, pour Lévi-Strauss fondamentalement déterminé par les structures physiologiques de la perception et de la cognition, mais encore davantage par la structure du réseau symbolique lui-même, dont la cohérence limite les possibilités de classification d'un objet. De multiples possibilités sont dès lors ouvertes. Cela est rendu apparent par le fait que « des cultures, même voisines, construisent des systèmes entièrement différents avec des éléments qui semblent superficiellement identiques ou très proches³¹. »

Le mythe de la construction mutuelle

L'écocritique vise à insérer les études littéraires dans l'espace de discussion ouvert entre sciences naturelles et sciences humaines par la pensée écologique contemporaine en essayant de contribuer à mieux comprendre comment les réponses symboliques à l'environnement produites par l'humanité s'affirment dans le langage et la littérature. C'est dans cet esprit que Lawrence Buell inscrit ses travaux en cherchant à remettre en question le dualisme opposant

²⁸ *Ibid.*, p. 13.

²⁹ *Ibid.*, p. 83.

³⁰ Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe* — 2, Éditions du Seuil, coll. « Points — essais », 1986, p. 534. L'auteur souligne.

³¹ Claude Lévi-Strauss, *ibid.*, p. 83.

nature et culture typique à la culture occidentale. Dans *Writing for an Endangered World. Literature, Culture, and Environment in the U.S. and Beyond*, il écrit :

A version of the nature-culture distinction, then, will likely remain indispensable as a recognition of empirical fact as well as of human desire. Monist, dualist, and technocultural constructionist theories or myths are likely to prove less convincing than a myth of mutual constructionism: of physical environment (both natural and human-built) shaping in some measure the cultures that in some measure continually refashion it³².

Favorisant un modèle théorique s'attachant à une observation factuelle de la culture occidentale, l'auteur ne cherche pas à nier l'existence des pôles nature/culture ni à jeter les bases d'une nouvelle conception du monde, d'un monisme capable de surpasser le dualisme. Au contraire, il cherche à inscrire sa théorie à l'intérieur d'une tradition afin d'arriver à mieux en comprendre les institutions, tout en prenant garde de bien penser celles-ci en fonction de la matrice écologique esquissée précédemment. En ce sens, Buell parle d'un *mythe* de la construction mutuelle (*mutual constructionism*), référant sans doute indirectement à Lévi-Strauss. Pour ce dernier, « la pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive³³. » En effet, le concept de Buell repose fondamentalement sur la constatation d'une opposition. Il cherche toutefois à réunir cette opposition au sein d'un modèle capable de montrer la porosité des catégories nature/culture par l'entremise de l'écologie, mettant en évidence le caractère socialement construit et donc imaginaire de ce dualisme.

Le choix du terme « *constructionism* » est dans cette perspective grandement justifié, puisqu'il réfère non pas aux sciences naturelles ou à l'écologie, mais à une approche critique

³² Lawrence Buell, *Writing for an Endangered World. Literature, Culture, and Environment in the U.S. And Beyond*, Cambridge, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2003 [2001], p. 6.

³³ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Éditions Pocket, coll. « Agora », 2009 [1958], p. 258.

importante pour la sociologie contemporaine. Aussi appeler constructivisme³⁴, constructivisme social ou socioconstructivisme, cette approche s'est surtout développée dans le milieu universitaire anglo-saxon, dans la foulée de la publication, en 1966, de *The Social Construction of Reality* de Berger et Luckmann. Dans un article intitulé « Sociological, Postmodern, and New Realism Perspectives in Social Constructionism : Implications for Literacy Research » publié en 2001, George G. Hruby définit cette mouvance critique de la sorte : « Constructionism [...] may be usefully understood as being about the way knowledge is constructed by, for, and between members of a discursively mediated community³⁵. »

Toutefois, l'écocritique dialogue surtout avec ce que Kenneth J. Gergen identifie comme la deuxième vague du constructivisme, celle associée à la *French Theory* (Barthes, Foucault, Deleuze, Derrida, etc.) dont la traduction en anglais au cours des années 1970 a eu l'impact que l'on sait sur les sciences sociales et les humanités aux États-Unis. Gergen identifie trois éléments à la base de ce tournant que l'on peut qualifier de postmoderne ou de poststructuraliste : « *social* (drawn largely from the sociological frame of the first wave, but with a greater political consciousness), *literary-rhetorical* (drawn from the linguistic turn in poststructural philosophy and literary theory), and *ideological* (drawn from the highly charged radical politics of the period)³⁶. » Le fil conducteur liant ces trois points de vue étant l'attention particulière accordée au langage et au discours en tant que facteur central de toute vie sociale. Ces théories répondaient à une volonté politique issue des mouvements sociaux des Trente Glorieuses tels que Mai 68, la montée du féminisme, le mouvement hippie et celui des droits civiques, ainsi que des différentes luttes de libération coloniale.

³⁴ Ce premier terme est celui d'usage en français, bien qu'il peut parfois entraîner certaines confusions avec le constructivisme psychologique développé par Jean Piaget. Nous nous en tiendrons toutefois à cet usage conventionnel dans le cadre du présent mémoire.

³⁵ George G. Hruby, « Sociological, Postmodern, and New Realism Perspectives in Social Constructionism: Implications for Literacy Research » dans *Reading Research Quarterly*, Vol. 36, n° 1, janvier - février - mars 2001, p. 51.

³⁶ George G. Hruby, *ibid.*, p. 55. L'auteur souligne.

Selon Rey Chow, l'impact du poststructuralisme aux États-Unis serait surtout dû au fait que ce mouvement favorise une lecture rapprochée (*close reading*) ou détaillée des textes et s'apparente en cela à ce qui a été prôné par le *New Criticism* anglo-saxon. Celui-ci était mû par un désir « to produce a complete, intrinsic reading that would exemplify the literary work as a self-sufficient world with rules that apply only to itself [...] »³⁷. Il cherchait à faire émerger les apories, les incongruités, les moments où le système langagier constitué par le texte littéraire devient incohérent³⁸. Or, justement, la *French Theory* et le poststructuralisme viennent poursuivre cette tâche, mais en en étendant la portée. Pour Jonathan Potter, les chercheurs appartenant à cette tradition « have tried to reveal the system, or the set of discourses, that are hidden behind the simple word-and-object story about facts and, by doing so, radically disturb common notions of fact representation »³⁹.

Jacques Derrida s'est affirmé comme principal instigateur de cette vaste entreprise de remise en question des faits, notamment par le travail de « déconstruction » qu'il a entrepris. C'est chez Husserl⁴⁰ que le philosophe français a trouvé le point de départ de ses travaux :

Husserl a dit à un moment donné que la phénoménologie était un geste « positif », c'est-à-dire qui savait se défaire de toute présupposition théorique spéculative, de tout préjugé, pour revenir au phénomène [...]. Quand je décris le

³⁷ Rey Chow, « The Interruption of Referentiality : Poststructuralism and the Conundrum of Critical Multiculturalism », *The South Atlantic Quarterly*, Durham, Vol. 101, n° 1, hiver 2002, p. 176.

³⁸ Je réfère ici au programme avancé par John Crowe Ransom dans son article « Criticism, Inc. », texte fondateur du *New Criticism* : « For each poem even, ideally, there is distinguishable a logical object or universal, but at the same time a tissue of irrelevance from which it does not really emerge. The critic has to take the poem apart, or analyse it, for the sake of uncovering these features. », John Crowe Ransom, « Criticism, Inc. », *Virginia Quarterly Review*, Charlottesville, Vol. 13, n° 4, automne 1937, en ligne, <<http://www.vqronline.org/essay/criticism-inc-0>>. Consulté le 26 juin 2014.

³⁹ Jonathan Potter, *Representing Reality. Discourse, Rhetoric and Social Construction*, Londres, Sage Publications, 1996, p. 68.

⁴⁰ Il est à noter que Berger et Luckmann s'inspirent également de la phénoménologie : « La méthode que nous pensons être la mieux adaptée à la clarification des fondements de la connaissance dans la vie de tous les jours est celle de l'analyse phénoménologique [...]. » Peter Berger, Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, trad. Pierre Taminioux, Paris, Librairie Meridiens Kilincksieck, 1986, p. 33.

phénomène, je ne décris pas la chose en elle-même si on peut dire, au-delà de son apparaître, mais son apparaître pour moi, telle qu'elle m'apparaît⁴¹.

Derrida réfère ici à ce que Husserl nomme l'« époché » ou la « réduction phénoménologique », méthode philosophique qui consiste à mettre « entre parenthèses [...] tout ce monde naturel qui est constamment “là pour nous”, “présent”, et ne cesse de rester là à titre de “réalité” pour la conscience, alors même qu'il nous plait de le mettre entre parenthèses⁴². » Cette approche exige du philosophe qu'il suspende toute forme de jugement afin d'essayer de saisir la réalité telle qu'elle se donne à la conscience, ou, pour reprendre les mots de Derrida, telle qu'elle m'apparaît, dans la pureté d'une appréhension première dénuée d'interprétation subjective.

Si la phénoménologie cherche à analyser le phénomène, elle se doit de distinguer le contenu de la conscience du monde naturel, de prendre en compte que « l'être du contenu ressenti est tout différent de l'être de l'objet perçu qui est présenté par le contenu, mais n'appartient pas réellement à la conscience⁴³. » En d'autres mots, le contenu de la conscience n'affirme aucune correspondance essentielle avec, par exemple, un objet réel perçu, notamment du fait des limitations de l'appareil sensoriel humain, mais aussi et surtout de la position du corps dans l'espace, position qui ne donne accès qu'à certaines facettes de l'objet perçu. Celui-ci est néanmoins saisi selon une certaine forme de totalité, comme si la conscience venait combler l'imperceptible. Or, Husserl le reconnaît lui-même, cette volonté de retour à la chose même est souvent mise en échec dans ses propres écrits. Derrida dit s'inspirer de ces moments afin d'essayer de « mettre à jour une sorte de présupposition ou de

⁴¹ Jacques Derrida, « De la phénoménologie », dans *Sur parole. Instantanés philosophiques*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, coll. « Monde en cours/Interventions », 1999, p. 75-76.

⁴² Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie/NRF », 1950 p. 102.

⁴³ Edmund Husserl, *Recherches logiques, tome 2. Recherches pour la phénoménologie de la connaissance*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2010, p. 185.

principe métaphysique à l'origine de la phénoménologie⁴⁴ » et plus largement, du savoir occidental.

Un exemple clé de cette approche — exemple clé puisqu'à la base de toute l'œuvre de Derrida — est la relecture de la linguistique structurale faite par l'auteur dans *De la grammatologie*, ouvrage où il s'attaque notamment aux théories de Ferdinand de Saussure afin de montrer comment ce qui a été décrit comme une des plus grandes avancées des sciences humaines repose en réalité sur un présupposé métaphysique qui cherche artificiellement, mais non consciemment, à exclure l'écriture du champ d'analyse de la linguistique générale. Ce présupposé métaphysique est le reste d'une conception préhégélienne de la raison, c'est-à-dire que « l'essence de la *phonè* serait immédiatement proche de ce qui dans la "pensée" comme logos a rapport au "sens", le produit, le reçoit, le dit, le "rassemble"⁴⁵. » Autrement dit, la parole se donnerait selon une certaine forme de transparence par sa proximité essentielle avec le logos, avec la raison, et constituerait donc une forme première d'expression. L'écriture est ainsi repoussée au second plan, sorte de médiation d'une médiation, point final d'un passage de la pensée, vers l'oral, vers l'écrit.

Saussure considère lui-même que « le mot écrit se mêle si intimement au mot parlé dont il est l'image qu'il finit par *usurper* le rôle principal⁴⁶ », reconnaissant en cela que le rôle secondaire qu'il cherche à attribuer à l'écriture n'est pas si évident et repose en réalité sur un *a priori* péjoratif. Ce paradoxe est rendu nécessaire pour préserver l'accès privilégié de la parole à la raison et éviter l'« exil loin de l'évidence claire du sens, c'est-à-dire de la présence pleine du signifié dans sa vérité⁴⁷. » L'enjeu est ni plus ni moins que de constituer la parole en tant que système clos capable d'exprimer la vérité, condition nécessaire à l'existence même d'une vérité qui serait le fruit de la seule et unique raison, d'une vérité capable de s'exprimer en

⁴⁴ Jacques Derrida, « De la phénoménologie », *ibid.*, p. 85.

⁴⁵ Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1967 p. 21.

⁴⁶ Ferdinand de Saussure, cité par *ibid.*, p. 54.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 60.

toute transparence par l'entremise du langage. La réponse de Derrida à cette découverte sera de tenter de constituer la grammatologie, une science de la trace capable de ramener l'écrit à l'intérieur même de la métaphysique qu'il dénonce, tout en essayant d'engendrer un déplacement hors du logocentrisme, déplacement qui fait trembler au passage l'édifice même qui permet à la « science » et à la « vérité » d'exister. Cette façon de répondre à une contradiction d'abord dénoncée fait partie intégrante de la pensée de Derrida, puisque les « mouvements de déconstruction ne sollicitent pas les structures du dehors. Ils ne sont possibles et efficaces [...] qu'en habitant ces structures⁴⁸. » Passant par une lecture extrêmement détaillée du texte, la déconstruction se retrouve en quelque sorte coincée à l'intérieur de la structure discursive dont elle dénonce les apories. Il devient dès lors difficile d'envisager un au-delà, un extérieur au texte, celui-ci étant rendu douteux du fait des présupposés métaphysiques qui soutiennent notre rapport aux faits, à la vérité, à la réalité.

On voit ici apparaître toute la puissance de la déconstruction, mais aussi son caractère problématique. En effet, en montrant que ce qui, en Occident, est considéré comme un « fait » repose sur des régimes de vérité culturellement construits, le poststructuralisme arrive à démonter un prétendu universalisme qui camoufle en réalité un ethnocentrisme qui considère la raison comme la *seule* faculté capable d'accéder à la vérité. Suivant cette piste, les successeurs de Derrida ont fait en sorte de replier le discours sur lui-même en ramenant toute vérité à un relativisme culturel, à une épistémologie trompeuse, tout savoir n'étant, dans cette perspective, rien de plus qu'une construction sociale⁴⁹.

Or, c'est l'une des caractéristiques fondamentales du langage, la référentialité, qui est alors remise en cause. Selon Rey Chow :

By bracketing referentiality, separating it from the signified, and making the signified part of the chain of signification and an effect produced by the play of signifiers, poststructuralism has devised an epistemological framework in which

⁴⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁹ George G. Hruby, *ibid.*, p. 55.

what lies “outside” can be recoded as what is inside. There is hence no outside to the text. At the same time, however, this also means that poststructuralism really does not offer a way of thinking about any outside except by reprogramming it into part of an ongoing interior (chain) condition⁵⁰.

L’auteur résume bien ici l’entreprise initiée par *De la grammatologie*. En effet, en soulignant comment la matérialité de l’écrit a systématiquement été rejetée au profit d’une certaine conception du logos par la philosophie occidentale, Derrida ramène spécifiquement l’attention sur le concept de signe, laissant complètement de côté la question du référent, c’est-à-dire la capacité du signe à renvoyer à un objet « réel », qu’il soit imaginaire ou matériel. En cela, et peut-être encore plus dans sa volonté de fonder une grammatologie faisant de l’écriture un objet scientifique à part entière de façon à interrompre le logocentrisme sous-jacent à son exclusion, Derrida replie le langage sur lui-même et, allant encore plus loin, le langage sur le texte, ou plutôt, sur l’écriture : « Tout se passe donc comme si ce qu’on appelle langage n’avait pu être en son origine et en sa fin qu’un moment, un mode essentiel, mais déterminé, un phénomène, un aspect, une espèce de l’écriture⁵¹. »

On constate donc qu’en essayant de combattre le logocentrisme et l’ethnocentrisme occidental, Derrida a jeté les bases d’un déterminisme culturel. Alors même que ses théories contestent les catégories de nature et de culture – nature du langage, nature du logos, nature des faits –, l’anti-essentialisme qui en découle fait en sorte de biffer l’un des pôles de ce dualisme, le sujet se retrouvant définitivement empêtré dans les mailles du langage, celui-ci s’affirmant comme un obstacle constant empêchant de saisir la réalité matérielle. C’est cela qui a poussé certains adhérents au poststructuralisme à affirmer que la science « should not be regarded as a representation of nature, but rather as a socially constructed interpretation with an already constructed natural technical object of inquiry⁵². » En regard des découvertes

⁵⁰ Rey Chow, *ibid.*, p. 181.

⁵¹ Jacques Derrida, *De la grammatologie, ibid.*, p. 18.

⁵² Citation de Elizabeth Ann R. Bird, « The Social Construction of Nature : Theoretical Approaches to the History of Environmental Problems. », *Environmental Review*, vol. 11 n° 4, 1987, p. 255-264, dans Jerry William, « Knowledge, Consequences, and Experience : The social Construction of

de Derrida, il devient difficile de nier que la science repose sur une construction culturelle qui détermine ses critères de vérité. Il n'en reste pas moins qu'elle véhicule une certaine forme de représentation de la nature, et que celle-ci a une influence déterminante sur l'attitude de la civilisation occidentale à l'égard de l'environnement. À l'aune d'une crise écologique qui pose un réel danger pour l'humanité, il devient impératif d'engager une réflexion sur la façon dont nous concevons notre rapport à la nature. Le poststructuralisme semble inapte à fournir les outils moraux nécessaires à l'émergence d'un rapport renouvelé à notre milieu⁵³.

L'écocritique cherche à sa manière à répondre à cette impasse. Selon Greg Garrard, « "Constructionism" is a powerful tool for cultural analysis [...]. The challenge for ecocritics is to keep one eye on the ways in which "nature" is always in some way culturally constructed, and the other on the fact that nature really exists, both the object and, albeit distantly, the origin of our discourse⁵⁴. » Dans cette perspective, le constructivisme (*constructionism*) ne serait pas à rejeter en bloc du fait de son nihilisme intrinsèque. Mettant en lumière les tréfonds du discours, il constituerait au contraire une pierre d'assise importante pour l'écocritique, puisque permettant de questionner la construction derrière les catégories dualistes, ethnocentriques et anthropocentriques qui encadrent la pensée occidentale. La tâche de l'écocritique serait plutôt d'arriver à réaffirmer un extérieur au texte, l'existence d'une certaine forme de réalité physique irréductible au discours, un au-delà de langage. Comme le soutiennent chacun à leur manière Pierre Dansereau, Claude Lévi-Strauss et Cornelius Castoriadis, cette réalité s'affirme comme l'origine lointaine du langage, comme un socle discret sur lequel s'étaye la culture⁵⁵, origine sans cesse réactualisée dans le discours, notamment du fait que la réalité matérielle, bien que souvent humainement construite, continue d'exister et de se transformer au fur et à mesure que la culture change.

Environmental Problems », *Sociological Inquiry*, vol. 68, no 4, automne 1998, p. 489.

⁵³ Charles Taylor, *Grandeur et misère de la modernité*, trad. Charlotte Melançon, Montréal, Éditions Bellarmin, coll. « Essentiel », 1992 [1991 pour l'édition originale anglaise], p. 87-90.

⁵⁴ Greg Garrard, *ibid.*, p. 10.

⁵⁵ Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, 1975, p. 448.

Cette approche du texte littéraire s'inscrit à l'intérieur de ce que George G. Hruby identifie comme une troisième vague de constructivisme nommé « *new realism* », mouvance qui cherche justement à réaffirmer l'existence d'une réalité objective au-delà de la construction sociale, réalité objective faisant partie intégrante de notre expérience du monde :

All would seem to agree that utter relativism is neither agreeable nor unavoidable. All acknowledge the limitations of empiricism, positivism, and hypothetic-deductive inquiry. And while acknowledging the importance of language or culture, most would limit the extent to which either can be constitutive of all human experience or behavior⁵⁶.

Cette troisième vague de constructivisme chercherait ainsi à reconnaître les problèmes du relativisme épistémologique et moral, mais aussi les limites de la méthode scientifique; l'objectif étant de les réunir sous une même matrice d'analyse tout en continuant d'accorder une importance primordiale au langage en tant qu'élément structurant de la vie sociale et psychique humaine.

C'est précisément à ce point de rencontre qu'apparaît le concept de constructionnisme mutuel (*mutal-constructionism*), puisqu'il cherche à s'ériger sur l'héritage des théories de la construction sociale, reconnaissant dès lors leur impact positif notamment dans le champ des *cultural studies*, de la pensée postcoloniale et des *gender studies*, ouvrant de la sorte la possibilité d'un dialogue avec ses autres courants de critiques littéraires, voire à faire sien le militantisme sous-jacent à toute cette veine critique, et ce, tout en tissant des liens avec la pensée écologique dans la perspective d'un nouveau réalisme. Il s'agit de souligner que la culture ne s'inscrit pas seulement à même le langage, mais aussi à même le sol, dans ces constructions humaines que sont les villes, l'architecture, l'exploitation des ressources naturelles, le réseau routier, l'agriculture, etc. En d'autres mots, les cultures humaines se structurent dans et par le langage, mais structurent aussi le territoire en fonction des possibilités offertes par celui-ci et des moyens techniques disponibles, situation qui contribue à son tour à structurer la culture,

⁵⁶ George G. Hruby, *op. cit.*, p. 57.

notamment en s'inscrivant dans le langage, et ce, sans que l'on puisse inférer, dans quelque direction que ce soit, un réel déterminisme.

Deux paysages

Un peu plus concrètement, la volonté de lier constructivisme d'inspiration phénoménologique et pensée écologique s'inscrivant dans la perspective d'un nouveau réalisme doit, pour Lawrence Buell, se fonder sur une double reconnaissance. L'environnement tel que représenté dans le texte littéraire doit en effet traverser de nombreux filtres.

These filters begin with the human sensory apparatus itself, which responds much more sensitively for example at the level of sight than of smell and even at the visual level is highly selective [...]. For these reasons our reconstructions of environment cannot be other than skewed and partial. Even if this were not so, even if human perception could perfectly register environmental stimuli, literature could not. [...] Yet from another point of view the emphasis on disjunction between text and world seems overblown⁵⁷.

Il s'agit donc, dans un premier temps, de reconnaître les découvertes de la phénoménologie, soit le caractère partial et partiel de la perception, ainsi que l'opacité du langage et, par le fait même, l'impossibilité d'une expression pleine de l'individu par l'entremise de la raison que toute la tradition philosophique occidentale s'est efforcée de masquer. À l'opposé, il apparaît essentiel de reconnaître que l'indépendance du texte littéraire par rapport au réel a sans doute été exagérée, notamment du fait de l'attention particulière que la critique a accordée au roman.

⁵⁷ Lawrence Buell, *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge (Massachusetts), Londres (Angleterre), The Belknap Press of Harvard University Press, 1995, p. 84.

Pour Buell, « All major strains of contemporary literary theory have marginalized literature's referential dimension by privileging structure, text(uality), ideology, or some other conceptual matrix that define the space discourse occupies apart from factual "reality"⁵⁸. » J'ai esquissé précédemment en quoi le poststructuralisme s'est affirmé comme l'aboutissement d'un long processus de repli sur le discours, repli d'abord motivé par une volonté de faire de la littérature un objet de recherche pensée selon le modèle de la linguistique structurale, avec cette problématique subséquente qu'en explorant les structures linguistiques permettant à l'économie du texte de fonctionner, de nombreux critiques en sont venus à non pas nier, mais ignorer le caractère référentiel du langage. Questionner la façon dont on a érigé le texte comme une structure indépendante du réel ne signifie toutefois pas pour Buell de revenir à une conception réaliste de la littérature, soit de considérer celle-ci selon le modèle logocentrique discuté plus tôt, modèle où l'auteur, par l'entremise de la raison, pourrait arriver à une expression pleine.

En effet, « Language never replicates extratextual landscapes, but it can be bent toward or away from them, we can see this in such basic aesthetic decisions as whether or not to foreground local toponymy, vernacularization, and indigenous names for uniquely native species⁵⁹. » Ainsi, la référentialité en littérature serait due, entre autres, à la présence de noms propres. *Walden* de Thoreau peut, à ce titre, servir d'exemple. Cet essai raconte deux années passées par l'auteur à vivre seul sur les rives de Walden Pond, un lac se trouvant à proximité de Concord, au Massachusetts. Il va sans dire que l'image bien connue du cours d'eau affecte l'expérience de lecture de quiconque feuillette les pages de l'essai, alors même que l'importance qu'a pris celui-ci dans l'histoire littéraire et le développement intellectuel des États-Unis a fait en sorte que le lac est de nos jours devenu un lieu de culte où se côtoient baigneurs et disciples de Thoreau. À partir de ce point, il devient ardu de considérer le *nature writing* comme un discours suffisant à lui-même, le propos du texte étant souvent intimement

⁵⁸ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁹ Lawrence Buell, *The Future of Environmental Criticism*, *ibid.*, p. 33.

lié à un lieu donné. La Sierra Nevada de John Muir, le comté de Madison d'Aldo Leopold, ou la Tinker Creek d'Annie Dillard sont autant d'exemples d'un tel constructionnisme mutuel. Si ceux-ci sont tous issus de la tradition du *nature writing*, Lawrence Buell insiste sur le fait que ce principe traverse la frontière des genres : « The strategy of converting subjective place-evocation into a shareable representation of environmentality without bounds is not the property of any one genre or style⁶⁰. »

Dans une volonté d'élargir la réflexion, Buell en vient à cibler ce qu'il identifie comme un principe de « *dual accountability* ». Il cherche par là « to enable one to reimagine textual representations as having a dual accountability to matter and to discursive mentation⁶¹. » Il ne s'agit donc pas de ramener la littérature à un réalisme omnipotent ni de nier que le texte ait une économie interne qui puisse être étudiée de façon indépendante. Au contraire, il s'agit d'affirmer la cohabitation, voire la collaboration de ces principes selon quatre niveaux de référence — « the intratextual, the intertextual (the world of the other texts), the autorepresentational (the text figured as text), and the outer mimetic (the world outside the text)⁶². » —, l'écocritique se devant d'insister particulièrement sur le dernier.

Afin de préciser le fonctionnement de la « mimésis extérieure » (outer mimesis), Buell s'inspire de certains écrits de Barry Lopez⁶³. Lawrence Buell tire deux concepts clés de ses écrits, ceux de « *external landscape* » (paysage extérieur) et « *internal landscape* » (paysage intérieur) :

I think of two landscapes – one outside the self, the other within. The external landscape is the one we see – not only the line and color of the land and its

⁶⁰ *Ibid.*, p. 55.

⁶¹ Lawrence Buell, *The Environmental Imagination.*, *ibid.*, p. 92.

⁶² Lawrence Buell réfère ici à une taxonomie élaborée par Linda Hutcheon, « Metafictional Implications for Novelistic Reference, » dans Whiteside, Anna, Issacharoff, Micheal (ed.), *On Referring in Literature*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. 9. Lawrence Buell, *ibid.*, p. 93.

⁶³ Barry Lopez est une éminente figure du *nature writing* des années 1970-1980, auteur de l'essai *Arctic Dreams*, récipiendaire du National Book Awards en 1986.

shading at different times of the day, but also its plants and animals in season, its weather, its geology, the record of its climate and evolution. [...] The second landscape I think of is an interior one, a kind of projection within a person of a part of the exterior landscape⁶⁴.

D'un côté se trouve la réalité physique, extérieure au sujet, alors que de l'autre se trouve la réalité intérieure, la subjectivité, la vie psychique. Pour Lopez, une des activités fondamentales de la psyché est d'apprendre à connaître le paysage extérieur, compréhension qui va au-delà de la simple classification des données sensibles pour plutôt percevoir les relations qui unissent les différentes composantes du paysage.

Lopez considère que cette compréhension du paysage extérieur est une composante intrinsèque à tout discours narratif. En effet, c'est elle qui confère vraisemblance au récit en permettant une correspondance entre les deux paysages ci-haut présentés. C'est là ce que Lawrence Buell appelle la mimésis extérieure (*outer mimesis*). Or, et c'est sans doute l'intérêt principal du point de vue de Lopez, la correspondance entre paysage intérieur et extérieur repose avant tout sur une cosmologie, une métaphysique, ou, selon les termes de Lawrence Buell « the unofficial folk wisdom to which one has been exposed⁶⁵. », c'est-à-dire sur une façon culturellement construite de lire et de comprendre les relations composant le paysage extérieur. « Art, architecture, vocabulary, and costume, as well as ritual, are derived from the perceived natural order of the universe – from observations and meditations on the exterior landscape⁶⁶. » Cette même métaphysique s'inscrit à même l'ensemble de la production culturelle, dont la littérature, ainsi que dans divers rituels sociaux. Cette conception de la littérature en tant que mimésis extérieure a valu de nombreuses critiques à l'auteur de *The Environmental Imagination*. Pour Patrick D. Murphy, cela nous ramènerait « to an Auerbachian sense of realism⁶⁷ », alors que Dana Philips et Timothy Morton ont sur cette base reprochée à

⁶⁴ Barry Lopez, *Crossing Open Grounds*, New York, Vintage Books, 1989 [1988], p. 64-65.

⁶⁵ Lawrence Buell, *The Environmental Imagination*, *op. cit.*, p. 94.

⁶⁶ Barry Lopez, *op. cit.*, p. 67.

⁶⁷ Patrick D. Murphy, *Ecocritical Exploration in Literary and Cultural Studies*, *op. cit.*, p. 6.

l'écocritique sa vision naïve de la représentation de la nature⁶⁸. On peut douter de la réelle portée de ces critiques, puisqu'elles semblent s'attaquer plus à l'usage du terme « mimèsis » qu'à la réelle formalisation de ce principe par Buell.

En effet, le principe de mimèsis extérieur ici décrit permet de faire le pont entre sciences humaines et sciences naturelles. D'une part, en insistant sur le rôle central joué par la métaphysique dans l'économie du discours narratif, il permet de prendre acte des avancées du poststructuralisme, notamment des travaux de Derrida qui cherchaient à révéler la construction culturelle sur laquelle repose le développement du savoir en Occident. D'autre part, il pose l'environnement comme l'horizon irréductible, comme l'origine lointaine du discours sur laquelle s'étaye toute forme de métaphysique, ainsi qu'un certain savoir populaire.

Il est d'ailleurs à noter que déjà en 1973, Pierre Dansereau parlait de paysage intérieur (*inscape*) et de paysage extérieur (*landscape*), termes qu'il reprend du poète britannique Gerard Manley Hopkins :

Mon propos, dès lors, se rapporte tout autant au paysage intérieur qu'au paysage extérieur, tout autant à la perception de l'environnement qu'à l'impact de l'homme sur la nature. [...] L'homme, depuis des temps magdaléniens jusqu'à nos jours, a eu une perception sélective du monde qui l'entourait et, à son tour, une façon très sélective aussi de modeler le paysage à l'image de sa vision intérieure⁶⁹.

Si sa conception du paysage extérieur est extrêmement similaire à celle développée par Barry Lopez, il présente le paysage intérieur moins sur le mode individuel de l'imagination que dans la perspective collective d'un imaginaire partagé au sein d'une communauté. En tant qu'écologiste, il insiste d'ailleurs sur l'impact de l'action humaine sur le monde physique, le paysage extérieur, action qui est toujours à l'image d'une vision intérieure, d'une

⁶⁸ Greg Garrard, *op. cit.*, p. 11.

⁶⁹ Pierre Dansereau, *op. cit.*, p. 9.

compréhension de l'environnement culturellement construite, processus qui laisse inévitablement une trace.

C'est sur cette distinction entre paysages intérieur et extérieur que se construiront les chapitres suivants. En effet, les travaux de Buell cherchent surtout à identifier une certaine forme d'imagination à l'œuvre dans la tradition du *nature writing* qui explore les liens de l'individu aux lieux et qui remet en question au passage l'anthropocentrisme caractéristique de la civilisation occidentale. Or, cette forme d'imagination peut aussi se retrouver dans d'autres genres littéraires, parfois en pleine connaissance de cause, parfois de façon implicite et parcellaire, sous la forme d'un inconscient environnemental⁷⁰. Nous nous trouvons ici du côté du paysage intérieur tel que décrit par Barry Lopez⁷¹. À l'opposé se trouve un imaginaire que l'on pourrait qualifier de social, suivant les théories de Cornelius Castoriadis⁷². Cet imaginaire véhicule inévitablement un paysage symbolique — intérieur à la culture et n'appartenant pas à un individu en particulier — paysage que René Audet décrit comme des « “représentations sociales” de l'environnement [...] »⁷³. Ces deux facettes du paysage intérieur sont inévitablement en communication à travers la littérature, l'imaginaire fixant le cadre d'expression de l'écrivain selon la métaphysique décrite par Lopez, alors que l'acte

⁷⁰ Lawrence Buell, *Writing for an Endangered World*, *op. cit.*, p. 22.

⁷¹ Suivant le propos de Pierre Popovic dans l'introduction à son essai *La mélancolie des Misérables*, j'introduis ici une distinction entre imagination et imaginaire qui suit les contours des théories de Cornelius Castoriadis. Dans un souci de simplicité, Popovic définit ces deux concepts de la sorte : la « conception de l'imaginaire social proposé par Castoriadis place l'imagination du côté de la psyché [...] et l'imaginaire du côté de la société, cet imaginaire étant dit social parce qu'il "institue" la société ». Pierre Popovic, *La mélancolie des Misérables. Essai de sociocritique*, Montréal, Le Quartanier, coll. « Erres Essais », 2013, p. 17.

⁷² Selon Nicolas Poirier, l'imaginaire tel que conceptualisé par Castoriadis « doit être envisagé sous deux aspects : l'imaginaire instituant et l'imaginaire institué. Par imaginaire instituant, il faut entendre l'œuvre d'un collectif humain créateur de significations nouvelles qui vient bouleverser les formes historiques existantes; et par l'imaginaire institué non pas l'œuvre créatrice elle-même (“l'instituant”), mais son produit (“l'institué”) – soit l'ensemble des institutions qui incarnent et donnent réalité à ces significations, qu'elles soient matérielles (outils, techniques, instruments de pouvoir...) ou immatérielles (langage, normes, lois...) » Nicolas Poirier, « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue Mauss*, n° 21, Paris, La Découverte, 2003, p. 388.

⁷³ René Audet, « L'écologie humaine de Pierre Dansereau et la métaphore du paysage intérieur », *Natures Sciences Sociétés*, vol. 20, 2012, p. 37.

d'imagination qu'implique la création littéraire contribue à l'évolution et au renouvellement de ce cadre⁷⁴. La question mise de l'avant par l'imagination environnementale, Pierre Dansereau la pose mieux que je ne saurais le faire : « Quelle est la vision intérieure? En quoi l'*inscape* correspond-il au *landscape*? Cette dimension est évidemment très importante parce que, pour répéter une phrase qui me vient souvent à la bouche : "toutes nos faillites sont des faillites de l'imagination" [...]»⁷⁵. » Entre anthropocentrisme, logocentrisme et recherche d'une transcendance divine, cette correspondance est en Occident très fragile puisque toujours tournée vers un au-delà du réel, produit idéal de notre métaphysique.

C'est cette problématique adéquation entre paysage intérieur et paysage extérieur qui constituera l'enjeu central de mon propos dans les pages qui suivent. Lawrence Buell trace encore une fois la voie à suivre en la matière :

If, as environmental philosophers contend, westerns metaphysics and ethics need revision before we can address today's environmental problems, then environmental crisis involves a crisis of the imagination, the amelioration of which depends on finding better ways of imaging nature and humanity's relation to it⁷⁶.

⁷⁴ Ce même processus est à l'œuvre dans la définition du terme « identité » avancée par Manuel Castells : « By identity, as it refers to social actors, I understand the process of construction of meaning on the basis of a cultural attribute, or a related set of cultural attributes, that is given priority over other sources of meaning. » Manuel Castells, *The Information Age, Economy, Society, and Culture vol. 2, The Power of Identity, ibid.*, p. 6. Dans le même ordre d'idée, Charles Taylor considère l'identité comme un processus en dialogue avec l'imagination et l'imaginaire, mais qui concerne surtout l'individu, moins le collectif : « identity – the contextual limits to the imagination of the self – and the social imaginary : the ways we are able to think or imagine the whole of society. » Charles Taylor, *Modern Social Imaginary*, Durham, Duke University Press, 2007 [2004] p. 62-63. On constate ainsi que la conception d'imaginaire social de Charles Taylor est plus limitée que celle de Castoriadis. Elle est en effet similaire à la notion d'identité tel que défini par Castells. Le présent mémoire retiendra ainsi que l'identité individuelle ou collective vient restreindre autant l'imaginaire social que l'imagination, retenant ou développant au niveau symbolique un réseau d'attributs culturels qui donne sens au monde. Imaginaire et imagination sont ainsi porteurs d'un univers symbolique beaucoup plus vaste que l'identité, un univers contenant même une part de refoulée, comme nous le verrons au chapitre suivant.

⁷⁵ Pierre Dansereau, « Les forces de la nature : les réponses de la culture », *Vie des Arts*, vol. 35, n° 141, 1990, p. 19.

⁷⁶ Lawrence Buell, *The Environmental Imagination, op. cit.*, p. 2.

Nous touchons là à la thématique centrale de la poésie de Gary Snyder, une poésie qui, comme nous le verrons, s'attaque aux mythes qui encadrent notre rapport à la nature afin de les transformer dans une perspective écologiste. Pierre Perrault touche lui aussi à cette thématique d'une crise de l'imagination qui s'incarne dans un décrochage entre paysage intérieur et extérieur. Pour ce dernier, les enjeux humains l'emportent néanmoins sur la problématique environnementale. Il n'en reste pas moins que son œuvre amorce un questionnement fort porteur dans une perspective écocritique. Il importe cependant de bien positionner le débat et d'abord de revenir sur la question de l'imaginaire national américain, sur cette fameuse thèse de la frontière déjà évoquée en introduction.

CHAPITRE 2

GARY SNYDER, DU SPIRITUEL AU POLITIQUE

It is difficult to conceive of a region uninhabited by man. We habitually presume his presence and influence everywhere. And yet we have not seen pure Nature, unless we have seen her thus vast, and drear, and inhuman, though in the midst of cities¹.

Henry David Thoreau

Parfois, l'appel vient des choses et des êtres qui existent si fortement autour du poète que toute la terre semble réclamer un rayonnement de surplus, une aventure nouvelle. Et le poète lutte avec la terre muette et apprend la résistance de son propre cœur tranquille de muet, n'ayant de cesse qu'il n'ait trouvé une voix juste et belle pour chanter les noces avec la terre².

Anne Hébert

Depuis les travaux de l'historien Frederick Jackson Turner (1861-1932), l'imaginaire national américain a souvent été considéré sous l'angle de sa thèse de la frontière. Dans cette perspective, l'expansion vers l'ouest du pays serait un facteur dominant expliquant l'émergence d'une nation américaine se concevant comme indépendante de ses origines

¹ Henry David Thoreau, *The Maine Woods*, Princeton, Princeton University Press, 1972 [1864], p.70.

² Anne Hébert, *Œuvre poétique, 1950-1990*, Montréal, Éditions du Boréal, coll. « Boréal compact », 1992, p. 59.

européennes³. S'inspirant notamment des travaux de Leo Marx, Lawrence Buell s'inscrit dans le sillage de nombreux intellectuels qui voient en ce processus d'américanisation l'expression d'une forme d'idéologie, la pastorale, dont les racines remontent jusqu'au Vieux Continent. Terry Gifford considère que la pastorale peut se décliner selon trois grandes catégories :

the specifically literary tradition, involving a retreat from the city to the countryside, that originates in ancient Alexandria and becomes a key poetic form in Europe during the Renaissance; more generally, « any literature that describe the country with an implicit contrast to the urban »; and the pejorative sense in which 'pastoral' implies an idealisation of rural life that obscure the realities of labour and hardship⁴.

On constate que, dans tous les cas, la pastorale implique la mise en contraste indirecte des pôles nature et culture discutés au chapitre précédent, puisqu'elle développe un discours moral qui place la vertu du côté de la vie rurale, plus proche de la nature, en opposition à une ville où l'humanité est en proie aux vices de la civilisation.

Cette mise en contraste a été récupérée dès les débuts de la colonisation en Amérique, jusqu'à devenir un vecteur d'opposition à l'Europe. Selon Perry Miller, il existe une différence essentielle entre le romantisme européen et sa variante américaine qu'est le transcendantalisme, entre l'expérience états-unienne de la Nature et celle qui prévaut sur le Vieux Continent :

³ « The frontier is the line of most rapid and effective Americanization. The wilderness masters the colonist. It finds him a European in dress, industries, tools, modes of travel, and thought. It takes him from the railroad car and puts him in the birch canoe. It strips off the garments of civilization and arrays him in the hunting shirt and the moccasin. It puts him in the log cabin of the Cherokee and Iroquois and runs an Indian palisade around him. Before long he has gone to planting Indian corn and plowing with a sharp stick, he shouts the war cry and takes the scalp in orthodox Indian fashion. In short, at the frontier the environment is at first too strong for the man. He must accept the conditions, which it furnishes, or perish, and so he fits himself into the Indian clearings and follows the Indian trails. Little by little he transforms the wilderness, but the outcome is not the old Europe, not simply the development of Germanic germs, any more than the first phenomenon was a case of reversion to the Germanic mark. The fact is, that here is a new product that is American. » Frederick Jackson Turner, *The Frontier In American History*, 1921. En ligne, <<http://xroads.virginia.edu/~hyper/turner/>>. Consulté le 16 octobre 2014.

⁴ Terry Gifford, *Pastoral*, Londres, Routledge, 1999, p. 2. Cité par Greg Garrard, *op. cit.*, p. 37-38.

In America, it served not so much for individual or artistic salvation as for an assuaging of national anxiety. The sublimity of our natural backdrop not only relieved us of having to apologize for a deficiency of picturesque ruins and hoary legends: it demonstrated how the vast reservoirs of our august temple furnish the guarantee that we shall never be contaminated by artificiality⁵.

Cette légitimation de la colonie face à la mère patrie reposait en partie sur une critique de l'Angleterre et, plus largement, de l'ensemble de l'Europe, formulée par les Pères fondateurs et leurs précurseurs. Cette critique reprochait « à la mère patrie de s'être détournée de la grande mission civilisatrice associée aux héritages gréco-romain et judéo-chrétien⁶. » La terre vierge rencontrée en Amérique laissait, par contraste, émerger l'espoir d'arriver à tailler dans la nature sauvage une nouvelle civilisation libérée des vices du Vieux Continent, dégagée des maux associés à une terre d'origine désormais soumise à l'urbanisation et l'industrialisation.

Pour plusieurs, les paysages magnifiques et sauvages rencontrés en Amérique n'étaient pas seulement une rencontre entre culture et nature, mais une rencontre avec Dieu⁷, contact privilégié qui assurait dès lors une « destinée manifeste » (*manifest destiny*) à la nation naissante, exceptionnalisme basé sur une idéologie pastorale opposant ville et campagne, Europe et Amérique :

Eighteenth-century intellectuals like Jefferson and Timothy Dwight readily formulated America's identity and promise in terms of a ruralist myth of provincial (later republican) virtue resting on its agrarian order, as opposed to an increasingly overpopulated, citified, industrializing Europe. In the antebellum [1812-1861] period, the link between American cultural identity and exurban preindustrialization spaces became one of the enabling myths of American literary nationalism. The American environment became one of its most distinctive cultural resources⁸.

⁵ Perry Miller, « Nature and the National Ego », dans *Errand Into the Wilderness*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1964 [1956], p. 211.

⁶ Gérard Bouchard, Gérard Bouchard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2001, p. 348.

⁷ Perry Miller, *op. cit.*, p. 206.

⁸ Lawrence Buell, *The Environmental Imagination, op. cit.*, p. 56.

La nature et le mythe des grands espaces qui lui est corollaire sont ainsi devenus la pierre angulaire d'un discours prônant l'autonomisation culturelle des États-Unis face à l'Europe, processus qui prenait des allures de quête spirituelle, sur fond d'éthique protestante.

Or, entre la conquête de l'ouest et l'industrialisation, ce mythe s'est affirmé d'une grande ambiguïté, puisqu'il masquait la destruction de l'environnement engendrée par le développement du pays. À ce propos, Perry Miller considère que « [t]he more rapidly, the more voraciously, the primordial forest was felled, the more desperately poets and painters – and also preachers – strove to identify the unique personality of this republic with virtues of pristine and untarnished, of 'romantic,' Nature⁹. » L'idéalisation de l'environnement contribuait à camoufler l'utilitarisme sous-jacent à la poussée continentale de la nation, alors même que les protestants américains s'avéraient particulièrement hostiles à la philosophie de Jeremy Bentham et John Stuart Mill¹⁰.

Comme Lawrence Buell l'affirme, l'identification de la nation américaine à la nature « had an ambiguous impact on pastoral representation, opening up to the possibility of a more densely imaged, environmentally responsive art yet also the possibility of reducing the land to a highly selective ideological construct¹¹. » En effet, si le discours nationaliste américain a poussé de nombreux artistes à affirmer une sensibilité particulière pour l'environnement, il a aussi contribué à masquer la destruction engendrée par le défrichage de nouvelles terres agricoles et, dans un deuxième temps, par l'industrialisation. L'auteur voit cependant en Henry David Thoreau la figure dominante d'un discours qui s'est développé en opposition à ce réductionnisme idéologique.

⁹ Perry Miller, *op. cit.*, p. 207.

¹⁰ *Ibid.*, p. 208.

¹¹ Lawrence Buell, *The Environmental Imagination, op. cit.*, p. 32.

Avec *Walden*, Thoreau a opéré une scission entre l'idéologie agraire et le pastoralisme, marquant ainsi une rupture avec le discours national jeffersonien¹². Cette mise à distance passe entre autres par le fait que l'auteur prône un rapport esthétique à la nature se vivant dans la solitude, rapport qui s'affirme notamment dans le regard condescendant qu'il pose sur les agriculteurs. En ce sens, Greg Garrard considère que

Thoreau's *Walden* can be regarded as the terminus of Old World pastoral in American literature [...] His *Maine Woods* (1864) can, with a similar degree of oversimplification, be highlighted as an early example of the wilderness tradition that borrows the ancient rhetoric of retreat and applies it to the endless miles of sublime landscape in America¹³.

En ce sens, Thoreau marquerait un tournant dans le « culte » américain de la nature, faisant passer celui-ci d'une pastorale faisant la promotion d'une vie rurale centrée sur l'exploitation des ressources, à un discours prônant un rapport esthétique et spirituel à l'environnement. Cette vision s'est transposée par la suite dans ce que Greg Garrard identifie comme la tradition de la « *wilderness* ». Celle-ci inclut encore une fois certains emprunts au romantisme européen, notamment à l'idée de sublime présente dans les œuvres de Wordsworth et Wollstonecraft, mais cesse de considérer la nature à l'orée d'une tension entre ville et campagne.

Cette transformation correspond à l'émergence d'un discours visant à promouvoir la conservation de l'environnement¹⁴, un discours accordant une valeur sacrée à la nature, vierge de toute présence humaine.

¹² *Ibid.*, p. 126.

¹³ Greg Garrard, *op. cit.*, p. 73.

¹⁴ Ce mouvement pour la conservation, que je nomme conservationnisme, prend sa source, selon Gelareh Yvard Djahansouz, dans le transcendantalisme et constituerait la première vague du mouvement écologiste américain. Cette tendance est restée dominante des années 1830 jusqu'aux années 1960. Gelareh Yvard Djahansouz, *Histoire du mouvement écologique américain*, Paris, Ellipses Édition Marketing, coll. « Les essentiels de la civilisation anglo-saxonne », 2010, p. 19-82.

The idea of wilderness, signifying nature in a state uncontaminated by civilization, is the most potent construction of nature available to New World environmentalism [...] Wilderness has an almost sacramental value: it holds out the promise of a renewed, authentic relation of humanity and the earth, a post-Christian covenant, found in a space of purity, founded in an attitude of reverence and humility¹⁵.

On peut sans doute faire un rapprochement entre l'émergence d'un tel conservatisme et les transformations du discours nationaliste américain qui s'affirmèrent dans le sillage de l'agressive politique d'expansion vers l'ouest mise en branle sous la présidence d'Andrew Jackson (1829-1837). Si certains prédicateurs protestants endossèrent ce processus, d'autres y virent le signe d'une Amérique en perdition. D'autres encore réagirent en réaffirmant de façon radicale la destinée manifeste de la nation américaine telle qu'elle s'était jusqu'alors conçue, une destinée se jouant dans un rapport intime à la nature sauvage, dernier bastion de résistance face à l'appel de la civilisation. Perry Miller considère Thoreau comme l'un des instigateurs de cette réaction, voix à laquelle il joint celles d'Herman Melville et de Walt Whitman¹⁶. Tous ces auteurs se sont, selon lui, tournés vers la nature sauvage, soit pour critiquer l'attitude dominatrice de la nation américaine, soit pour tenter d'y découvrir l'âme de ce peuple : « the American, or at least the American artist, cherishes in his innermost being the impulse to reject completely the gospel of civilization, in order to guard with resolution the savagery of his heart¹⁷. »

L'expérience, le mythe et la wilderness

Gary Snyder s'est affirmé, dès le début de sa carrière, comme un héritier d'Henry David Thoreau et de cette tradition des écrits de la *wilderness*. Il s'inscrit dans la lignée de Mary Austin (1868-1934), Aldo Leopold (1887-1948), Edward Abbey (1927-1989) et de John Muir

¹⁵ Greg Garrad, *op. cit.*, p. 66.

¹⁶ Perry Miller, *op. cit.*, p. 214-215.

¹⁷ *Ibid.*, p. 216.

(1838-1914). Ce dernier, qui portait une grande admiration à Thoreau, s'affirme comme la figure dominante de cette tradition, non seulement du fait de la large réception de ses écrits et de l'importante documentation qu'il a accumulée sur la faune et la flore californienne, mais aussi par son action politique qui a mené entre autres à la fondation, en 1864, du Yosemite Park, première réserve naturelle aux États-Unis. Il est ainsi considéré comme un pionnier du conservationnisme.

Digne héritier de cette tradition, Gary Snyder prolonge cette idée forte de Muir d'une nécessaire sacralisation de la nature, mais cette nature devient pour le premier un environnement, une présence intriquée dans la société humaine dont l'influence sur notre mode de vie doit être reconnue comme telle. En ce sens, sa pensée rappelle plutôt celle du Thoreau de *The Maine Woods*, comme en témoigne l'épigraphe de ce chapitre. Elle marque en même temps un renouveau dans la tradition de la *wilderness*, renouveau dont on trouve l'amorce dès *Myths & Texts*, premier recueil de poèmes de l'auteur, écrit entre 1952 et 1956, mais publié seulement en 1960. Cette publication a ainsi été précédée par *Riprap and Cold Mountains Poems*, paru quant à lui en 1958.

Si *Myths & Texts* affiche un style moins achevé, où l'influence de Ezra Pound et T. S. Eliot¹⁸ est plus facilement perceptible, il est, à mon sens, un passage essentiel pour bien saisir la démarche de l'auteur. Ce recueil, divisé en trois parties — « Logging », « Hunting » et « Burning » — décrit en effet l'émergence d'une voix littéraire, celle de Snyder, qui se présente comme un poète-chaman, puisant pour ce faire à même le bouddhisme Zen, mais surtout dans la tradition amérindienne, de façon à repenser le rapport de la culture américaine à la nature.

¹⁸ Bob Steuding décrit bien les liens s'établissant entre *Myths & Texts* et « The Waste Land » de T. S. Eliot, notamment du fait de l'attention soutenue portée par les deux auteurs aux mythes, mais aussi les liens stylistiques que l'on peut tracer entre Ezra Pound et Gary Snyder, liens qui s'articulent essentiellement autour de l'usage intensif de l'ellipse, de la citation, de la juxtaposition d'idées et de références non occidentales. Bob Steuding, *Gary Snyder*, Boston, Twayne Publishers, 1976, p. 67-75. Patrick D. Murphy soutient toutefois que, malgré ces références stylistiques, Snyder affirme une originalité particulière au niveau du contenu, notamment par la richesse des références aux cultures amérindiennes. Patrick D. Murphy, *Understanding Gary Snyder*, Columbia, University of South Carolina Press, 1991, p. 22.

Déjà, le titre du recueil laisse présager une ouverture vers certaines cultures autochtones, puisqu'il réfère directement à *Haida Texts and Myths: Skidegate Dialect* (1905). Cet ouvrage réunit un grand nombre de mythes et de récits de tradition orale recueillis par John R. Swanton auprès du peuple autochtone Haida habitant la Colombie-Britannique et le nord-ouest des États-Unis. Snyder reconnaît, dès l'introduction de *Myths & Texts*, la dimension anthropologique de sa poésie, soulignant l'influence qu'ont eue sur celle-ci les travaux de Swanton, ainsi que ceux d'Edward Sapir et de Franz Boas¹⁹. L'origine de cet intérêt est à trouver dans la formation en littérature et en anthropologie qu'il a suivie au Reeds College de Portland, Oregon, de 1947 à 1951. C'est alors que son attention s'est portée sur la question du mythe, piste de réflexion ensuite reprise dans *Myths & Texts*.

Sa thèse de fin de premier cycle universitaire porte ainsi sur *He Who Hunted Birds in His Father's Village*, mythe tiré de *Haida Texts and Myths*. Dans le dernier chapitre de cette thèse, publiée en 1979 chez Grey Fox Press, Snyder affirme ceci :

The ideas, attitudes, or situations projected into a myth – those derived from everyday experience as well as the less obvious ones based on childhood experience – have a peculiar relationship with the symbolic units representing them in narrative. The social value and the values expressed in myth are somehow connected, and in the myth's function, the projected unit appears to control and shape the experiences it was derived from, rather than remaining a subsidiary reflection of experience²⁰.

Le mythe s'affirme, dans cet ordre d'idées, comme un élément déterminant dans l'expérience de chacun. Constitué d'éléments tirés de la réalité vécue, il modèle en même temps la façon qu'a l'individu de percevoir le monde. Cela passe par le truchement d'unités symboliques diffusées à travers la société par le mythe lui-même.

¹⁹ Gary Snyder, *Myths & Texts*, New York, New Directions Books, 1978 [1960], p. vii. Désormais, les références à cet ouvrage seront placées entre parenthèses dans le texte, précédées par les initiales « MT ».

²⁰ Gary Snyder, *He Who Hunted Birds in His Father's Village*, Berkeley, Shoemaker Hoard, 2007 [1979], p. 116.

Myths & Texts s'affirme comme la continuité de *He Who Hunted Birds in His Father's Village*, extrapolant un travail théorique dans une démarche d'écriture poétique. L'auteur nous entraîne dans une réflexion complexe sur les mythes qui façonnent notre rapport à l'environnement. Cette exploration passe par ce que certains ont décrit comme une mythopoétique, c'est-à-dire « the adaptive retelling and creating of myths that have guided or are needed to guide a culture²¹. » Il se réclame ainsi de la tradition du *nature writing*, et ce, dès le premier vers du recueil. « Logging 1 » s'ouvre sur ces mots : « The morning star is not a star (MT p. 3). » Il y a ici une référence subtile à *Walden*, œuvre qui se termine ainsi : « The sun is but a morning star²². » Cette référence devient d'autant plus évidente à la fin de *Myths & Texts*, alors que Snyder reprend l'exacte conclusion de son illustre prédécesseur. Selon Patrick D. Murphy, « It alludes *Walden* not simply as a literary work but as an American myth, because that book has become an element of the romantic image of American individualism and self-reliance²³. » Or, comme le souligne Timothy Gray, Thoreau peut également être considéré comme l'un des premiers orientalistes aux États-Unis. C'est d'ailleurs en levant les yeux vers cette même étoile du matin (*morning star*) que Gautama Bouddha a trouvé l'illumination. Sous-jacente à cette double référence, se trouverait cette idée centrale autant à l'œuvre de Thoreau qu'à celle de Snyder : « Enlightenment is universal and therefore belongs to both East and West [...]»²⁴. »

Cette ouverture installe l'idée d'une confluence possible entre des mythes tirés de différentes cultures, trame de fond du recueil, voire de l'œuvre entière de Snyder. Cela est apparent dès la suite de « Logging 1 » qui contient une référence à la reine de mai (MT p. 4). Cette figure mythique issue du folklore celte est encore célébrée de nos jours au Royaume-Uni

²¹ Patrick D. Murphy, *Understanding Gary Snyder, ibid.*, p. 21.

²² Henry David Thoreau, *Walden; or, Life in the Woods*, New York, Dover Thrift Editions, 1995 [1854], p. 216.

²³ Patrick D. Murphy, *Understanding Gary Snyder, op. cit.*, p. 24.

²⁴ Timothy Gray, *Gary Snyder and the Pacific Rim. Creating Counter-Cultural Community*, Iowa City, University of Iowa Press, coll. « Contemporary North American Poetry Series », 2006, p. 68.

et dans le Commonwealth britannique à l'occasion de la Journée internationale des travailleurs. Cet évènement, qui a lieu le premier mai un peu partout dans le monde, correspond précisément à une fête païenne, le *belene*, la fête de l'été, l'une des quatre grandes fêtes marquant le début des saisons chez les Celtes, notamment en Irlande²⁵. Selon Jan De Vries, le « *belene* est manifestement une fête du commencement²⁶. »

C'est à ce commencement que semble référer le poème dans sa finale : « *Green comes out of the ground / Birds Squabble / Young girls run mad with the pine bough, / Io* (MT, p. 3) ». C'est la saison où la terre, finalement libérée de l'hiver, retrouve sa fertilité qui est ici évoquée, saison généralement soulignée par une fête. Les branches de pins symbolisent ainsi le culte porté aux arbres dans la tradition celtique :

Ils [les arbres] sont le symbole le plus frappant de la vie de la Nature. Quand, en automne, ils perdent leurs feuilles, et qu'au printemps ils en retrouvent de nouvelles, ils portent témoignage de l'indestructible énergie vitale de la Nature. Mais plus étonnants encore sont les arbres qui, comme l'if, restent verts hiver comme été; même à la saison triste, ils donnent la preuve que l'épanouissement de la Nature est invincible²⁷.

Myths & Texts installe donc, dès son commencement, une forte symbolique associée à une réminiscence de l'adoration païenne de la nature, plus particulièrement du culte voué aux arbres.

Cette symbolique est transposée à un tout autre contexte dès les premiers vers du poème suivant. « *Logging 2* » commence en effet par des versets de la Bible : « *But ye shall destroy their altars, /break their image, and cut down their groves. / — Exodus 34:13* (MT, p. 3) », verset qui fait lui-même écho à l'épigraphe du recueil :

So that not only this our craft
is in danger to be set at nought;

²⁵ Jan De Vries, *La religion des Celtes*, trad. L. Jospin, Paris, Payot, 1963, p. 234.

²⁶ *Ibid.*, p. 235.

²⁷ *Ibid.*, p. 195.

but also the temple of the great
 Goddess Diana should be despised,
 and her magnificence should be destroyed,
 whom all Asia and the world worshipping
 — Acts 19:27 (MT, p. VI)

Ces deux versets, tirés respectivement de l'Ancien et du Nouveau Testament, réclament l'abolition des religions païennes au profit d'une religion monothéiste. Dans les deux cas, il y a une référence aux cultes de la nature caractéristiques de l'ère préchrétienne dénotée par la présence respective des termes « bosquet » (grove) et Diane (Diana, incarnation romaine d'Artémis, déesse de la chasse, de la lune et de la procréation).

« Logging 2 » enchaine avec la juxtaposition de deux scènes de destruction de l'environnement :

The ancient forests of China logged
 and the hills slipped into the Yellow Sea.
 Squared beams, log dogs,
 on a tamped-earth sill

San Francisco 2x4s

were the woods around Seattle :
 Someone killed and someone built, a house,
 a forest, wrecked or raised
 All America hung on a hook
 & burned by men, in their own praise (MT, p. 4)

Encore une fois, l'est et l'ouest se rencontrent, mais cette fois pour montrer leurs capacités mutuelles de détruire l'environnement. Les deux derniers vers laissent toutefois présager une situation différente en Occident, puisque les travailleurs des alentours de San Francisco et Seattle agissent en se louangeant eux-mêmes (in their own praise). On peut voir, au détour de ce vers, une façon d'exprimer l'anthropocentrisme caractéristique à la culture occidentale. Or, suite au verset plaqué au début du poème, ce repli sur l'humanité apparaît comme la conséquence d'un christianisme qui a voulu repousser l'ancienne conception d'une nature

divine qui doit être célébrée, d'un christianisme qui a oublié de regarder autour de lui pour tourner ses yeux vers l'au-delà.

Cette symbolique traverse ainsi toute la première section du recueil, pour culminer dans l'avant-dernier poème, « Logging 14 » :

The groves are down
 cut down
 Groves of Ahab, Cybele
 [...]
 Pine of Seami, cedar of Haida
 Cut down by the prophets of Israel
 the fairies of Athens
 the thugs of Rome
 both ancient and modern;
 Cut down to make room for the suburbs
 Bulldozed by Luther and Weyerhaeuser (MT, p. 15)

La destruction semble ici remonter jusqu'aux racines de la civilisation occidentale, jusqu'à la Grèce et la Rome antiques, mais elle est finalement consumé de par le monde par la chrétienté, éradiquant au passage les relations ancestrales entre les Indiens Haida et le cèdre, ou encore menaçant la tradition du Nô au Japon²⁸, une des formes d'art dramatique les plus anciennes au monde, qui compte parmi ses œuvres importantes *Le vent dans les pins*, une pièce révisée par Seami (aussi orthographié Zeami). La destruction des traditions vouant un culte aux arbres par la culture occidentale paraît dès lors comme le prélude à une dévastation plus massive, celle des forêts vierges américaines. L'arbre, d'abord désenchanté, puis laissé entre les mains des protestants américains, n'est plus qu'une ressource naturelle exploitée par, entre autres, la Compagnie Weyerhaeuser²⁹, et devant céder sa place aux banlieues.

²⁸ Cette forme d'art dramatique était en effet menacée d'extinction après la Seconde Guerre mondiale. Jean-Jacques Tschudin, *Histoire du théâtre classique japonais*, Toulouse, Anacharsis, 2011, p. 506.

²⁹ Weyerhaeuser est l'une des plus grandes compagnies d'exploitation forestière dans le monde : *Weyerhaeuser in Brief*. En ligne, <<http://web.archive.org/web/20061109055241/http://www.weyerhaeuser.com/aboutus/facts/WeyerhaeuserInBrief.pdf>>. Consulté le 19 août 2015.

Ces vers consacrés à un matériau mythique sont cependant régulièrement entrecoupés par d'autres, d'un tout autre ton. Cela est notamment le cas dans « Logging 2 », poème qui, suite à l'extrait ci-haut mentionné, prend une tournure inattendue, abandonnant ses considérations très larges sur la relation trouble entre christianisme et culte de la nature, pour se tourner vers une scène aux accents réalistes :

Snow on fresh stumps and brush-piles.
 The generator starts and rumbles
 in the frosty damn
 I wake from bitter dreams,
 Rise and build a fire,
 Pull on and lace the stiff cold boots
 Eat huge flapjacks by a gloomy Swede
 In plintery cookhouse light
 grab my tin pisspot hat

Ride off to the show in a crummy-truck
 And start the Cat (MT p. 4).

Le texte devient ici plus narratif et décrit un matin d'automne dans un camp forestier. On passe alors à la première personne du singulier, à un « je » disant s'éveiller suite à des rêves amers, comme si ceux-ci étaient constitués à même la matière mythique explorée précédemment. Ce qui suit est la simple routine du travailleur forestier se rendant au chantier, le « Cat » n'ayant rien à voir avec un chat, mais correspondant plutôt à de la machinerie forestière de marque Caterpillar.

Cette description réaliste est particulièrement significative considérant l'introduction au recueil : « Its several rhythms are based on long days of quiet lookout cabins; settings chokers for the Warm Spring Lumber Co. (looping cables on logs and hooking them to D8 Caterpillars – dragging and rumbling through the brush) [...] (MT p. vii). » Le poème, après de profondes considérations anthropologiques, revient donc abruptement à l'expérience vécue du poète, celle de travailleur forestier, métier que Snyder a pratiqué au début des années 1950.

À la croisée de ces deux dernières citations, les contours d'un pacte autobiographique se dessinent, c'est-à-dire que l'introduction au recueil vise à affirmer l'« identité de l'auteur, du narrateur et du personnage [principal]³⁰. » Ce concept, originellement élaboré pour le texte en prose, semble pourtant tout à fait adapté au recueil de Snyder, un recueil ponctué d'extraits réalistes décrivant des situations réellement vécues par l'auteur. Comme le souligne Philippe Lejeune, le « pacte autobiographique est l'engagement que prend un auteur de raconter directement sa vie (ou une partie de sa vie) dans un esprit de vérité³¹. » Or, la vérité que Snyder cherche à décrire n'est pas tellement celle du travailleur forestier, plutôt celle de la destruction à laquelle il a contribué.

Cette dimension autobiographique de la poésie de Snyder nous ramène à cette tradition des écrits de la *wilderness* discutée plus tôt, et plus largement au genre du *nature writing*. Comme l'ont fait avant lui Thoreau, Muir et bien d'autres, Snyder assoit sa position environnementale sur des faits vécus, à cette différence immense que loin de simplement condamner le manque de considération d'autrui pour la nature, il concède avoir participé lui-même à cette destruction. *Myths & Texts* s'éloigne, du coup, des constructions idéologiques qui caractérisent souvent le pastoralisme américain, pour plutôt mettre de l'avant une sorte de « frontière vécue », témoignage rendant compte d'un mode de vie aux limites de la « civilisation », qui décrit en même temps l'impact écologique de celui-ci. La vraisemblance de cette description passe en fin de compte par l'intermédiaire d'une forme de pacte autobiographique transposée à la poésie.

Comme nous venons de le voir, ces sections narratives entrecoupent celles décrites plus tôt qui s'attardent aux mythes, l'ensemble constituant une juxtaposition de vignettes. Cette mise en forme n'est pas sans rappeler celle du *haïku*, genre poétique largement pratiqué au Japon depuis le XVII^e siècle. En effet, selon Alan Watts,

³⁰ Philippe Lejeune, cité par Jean-Philippe Miraux, *L'autobiographie. Écriture de soi et sincérité*, 3^e édition, Paris, Armand Collin, 2009 [2005], p. 17.

³¹ Philippe Lejeune, *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*, Paris, Éditions du Seuil, 2005 p. 31.

l'auditeur non japonais doit savoir qu'un bon *haïku* est un caillou lancé dans l'étang de l'esprit de celui qui écoute, faisant remonter des associations mentales des profondeurs de la mémoire. Il invite l'auditeur à participer plutôt qu'à le laisser muet d'admiration pendant que le poète disparaît de la scène³².

Les associations créées par le procédé de juxtaposition utilisé par Snyder cherchent dans le cas présent à montrer comment certains mythes, certains récits, bien enfouis dans la culture occidentale, encadrent notre perception de l'environnement et notre comportement face à celui-ci. On revient ici très explicitement aux notions de paysage intérieur et extérieur, Snyder cherchant à montrer comment certains mythes, même enfouis dans les profondeurs de l'imaginaire, donnent un sens au réel, déterminant du coup, souvent inconsciemment, l'attitude qu'un individu ou une société entretient envers l'environnement.

Cette confrontation des mythes esquisse cependant une autre idée forte chez Snyder, celle d'un patrimoine commun à l'ensemble de l'humanité. En effet, la référence, entre autres, à la mythologie celte évoquée plus tôt permet non seulement de montrer qu'une forme de désenchantement du monde contribue, en Occident, au développement de certains comportements dévastateurs, mais elle souligne en même temps l'existence inconsciente d'un héritage païen dans notre culture. L'auteur rejoint ainsi l'hypothèse de Mircea Eliade, pour qui « il est probable que le folklore religieux européen conserve encore un héritage préhistorique³³ », comme en témoignent notamment les fêtes du premier mai. Cela serait notamment dû au fait que pour arriver à christianiser l'Europe, on a

fini par « christianiser » les Figures divines et les mythes « païens » qui ne se laissaient pas extirper. [...] On pourrait même dire qu'une partie de la religion populaire de l'Europe préchrétienne a survécu, camouflée ou transformée, dans les fêtes du calendrier et dans le culte des Saints³⁴.

³² Alan Watts, *Le bouddhisme Zen*, trad. P. Berlot, Paris, Payot, 1960, p. 205.

³³ Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1966, p. 196.

³⁴ Mircea Eliade, *ibid.*, p. 207.

Un grand nombre de croyances présentes en Occident pourrait, dans cet ordre d'idées, rejoindre celles de l'animisme et d'autres religions présentes de par le monde, notamment dans leur façon de convoquer les éléments naturels dans leurs mythes. Ce point de vue est apparent dans « Logging 12 » alors que l'étoile du matin sert de nouveau de prétexte à une rencontre entre cultures, l'auteur évoquant son importance pour certains prophètes du peuple autochtone Lakota. Ainsi, le propos de l'auteur, loin de se replier sur une dénonciation d'un christianisme nous coupant d'une relation intime à la nature, n'a de cesse d'ouvrir vers l'ailleurs, vers d'autres mythes, capables d'affirmer un autre rapport à l'environnement, un rapport en réalité présent dans notre propre culture, mais trop souvent refoulé vers les marges de celle-ci.

La voix du chaman : entre mythe et réalité

La section « Hunting » embrasse plus largement cette volonté de Snyder d'ouvrir notre horizon mythique. Elle débute sur un poème sous-titré « *first shaman song* » qui décrit un panorama inquiétant : « In the village of the dead, /Kicked loose bones/ate pitch of a drift log/(Whale fat)/Nettles and cottonwood. Grass smokes/in the sun (MT, p. 19) ». Ce paysage convoque une symbolique qui rappelle les rites initiatiques du chaman. Cela passe par la présence d'os décharnés, éléments clés de cette initiation, notamment chez les Inuits. Selon Mircea Eliade :

dans l'horizon spirituel des chasseurs et des pasteurs, l'os représente la source même de la vie, aussi bien de la vie humaine que de la Grande Vie animale. Se réduire soi-même à l'état de squelette équivaut à une réintégration dans la matrice de cette Grande Vie, c'est-à-dire un renouvellement total, à une renaissance mystique. Par contre, dans certains types de méditation de l'Asie centrale, d'origine ou tout au moins de structure bouddhiste ou tantrique, la réduction à l'état de squelette a une valeur plutôt ascétique et métaphysique :

anticiper l'œuvre du temps, réduire, par la pensée, la Vie à ce qu'elle est en vérité : une illusion éphémère en perpétuelle transformation³⁵.

« First shaman song » me semble en effet tenir de cette symbolique, non seulement par la référence aux os, mais aussi parce que le narrateur dit rester derrière les travailleurs forestiers, choisissant de délaissier la frontière et la destruction de la nature qui l'accompagne, pour se tourner entièrement vers la *wilderness* de façon à réintégrer la matrice vivante évoquée par Eliade. « Two days without food, truck roll past/in dust and lights, [...] I sit without thoughts by the log-road/Hatching a new myth/watching the waterdogs/the last truck gone (MT, p. 19). » Absence de nourriture, isolement, retrait du monde, autant d'éléments qui rappellent les rituels initiatiques des chamans nord-américains³⁶. La fin du poème montre cependant que cette quête repose en bonne partie sur un esprit bouddhiste, sur la méditation, processus par lequel l'auteur souhaite découvrir un mythe nouveau; un mythe capable d'amener l'Occident à renouer avec la « Grande Vie ».

Dans la suite de « Hunting », le poète est amené à développer une façon différente de « lire » son environnement, apprentissage qui passe par différents rituels de chasse. Selon Timothy Gray,

In his role as a shaman, Snyder hunts animals for their knowledge, not for their hides. This is not to say that he does not occasionally partake in more violent form of hunting. Even in these hunts, though, the emphasis is on communication and understanding rather than thoughtless slaughter³⁷.

La représentation de cette communication avec l'environnement naturel passe, dans le texte, par différents stratagèmes formels, notamment par la citation. La narration superpose alors des pensées humaines sur des comportements animaux. Elle traduit ainsi les pensées de l'oie

³⁵ Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Éditions Payot, 1951, p. 66-67.

³⁶ Piers Vitebsky, *Les chamanes. Le grand voyage de l'âme, forces magiques, extase et guérison*, trad. Patrick Carré, Cologne, Evergreen, coll. « Sagesse du monde », 2001 [1995 pour l'édition originale anglaise], p. 60.

³⁷ Timothy Gray, *op. cit.*, p. 78.

plongeant la tête sous l'eau, à la recherche d'algues « " We pull out the seagrass, the seagrass,/the seagrass, and drifts away"/– song of the geese (MT, p. 21). »; d'une femelle faisane et de ses petits « " My children/their father was a log"/– song of the pheasant (MT, p. 22). »; d'un cerf retraçant ses retraites possibles lorsque la menace du chasseur se fait sentir : « *this poem is for deer*/"I dance on all the mountains/On five mountains, I have a dancing place/When they shoot at me I run/To my five mountains" (MT, p. 26) »; et ainsi de suite : ours, loup, moufette se retrouvent dotés de parole.

Ce discours peut d'abord sembler n'être qu'une anthropomorphisation naïve du comportement animal, mais il s'approprie en réalité certaines traditions de chasse amérindiennes. Dans l'essai « Wilderness », parue dans *Turtle Island* en 1975, Snyder décrit une de ces traditions, description que Timothy Gray résume en ces mots : « Pueblo "still hunters," for example, will remain motionless, singing a[n improvised] song that ask the hunted deer to be willing to present itself and die for the sake of their community³⁸. » Le chasseur se place de la sorte en position d'humilité face à l'animal traqué. C'est cette même position que le poète cherche à adopter dans sa quête de mythes nouveaux. La parole animale entre ainsi dans un cadre plus grand, celui de différents récits de chasse, de descriptions de riches ressources mises à la disposition de l'être humain par la nature sauvage, éléments qui composent la trame narrative centrale de « Hunting ».

Gray laisse cependant de côté un élément important dans son analyse. Dans de nombreuses cultures où se pratique le chamanisme, l'élú, lors de son apprentissage, est amené à entrer en contact avec des « esprits ». Pour Eliade, il s'agit d'une garantie « qu'on a obtenu en quelque sorte une "condition spirituelle", c'est-à-dire qu'on a dépassé la condition humaine profane³⁹. » Selon l'auteur, en Australie et en Amérique du Nord, ces esprits revêtent souvent des formes animales⁴⁰. Le futur chaman est alors appelé à apprendre le langage secret

³⁸ *Idem.*

³⁹ Mircea Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, op. cit., p. 83.

⁴⁰ *Ibid*, p. 88.

des animaux, sous la supervision d'un maître; ou encore, par lui-même, au contact direct des bêtes. Cette démarche constitue un prélude au voyage extatique vers les cieux ou l'enfer, l'aboutissement du processus d'initiation. L'apprentissage du « langage des animaux, en premier lieu celui des oiseaux, équivaut partout dans le monde à connaître les secrets de la Nature, et, partant, à être capable de prophétiser⁴¹. » C'est dans ce dernier sens qu'on peut comprendre le parcours poétique décrit dans « Hunting ».

En effet, dans le rapport d'humilité face à la nature décrite par Gray se dessine un autre rapport à la culture, celle-ci s'inscrivant en continuité avec la nature. L'inscription de ce rapport dans une perspective chamaniste pousse cependant cette démarche vers une redéfinition de l'horizon spirituelle ou métaphysique dans laquelle se définit la culture américaine, s'éloignant du coup d'un christianisme affirmant une transcendance divine au profit d'un animisme se définissant dans sa relation à la nature elle-même. Or, comme le souligne Christopher Manes,

Nature is silent in our culture [...] in the sense that the status of being a speaking subject is jealously guarded as an exclusively human prerogative [...]. In contrast for animistic cultures, those that see the natural world as inspirited, not just people, but also animals, plants, and even "inert" entities such as stones and rivers are perceived as being articulate and at times intelligible subjects, able to communicate and interact with human [...]⁴².

Cette situation est, pour l'auteur, le fruit de l'importance accordée à l'écrit dans la culture occidentale. D'une part, dans la tradition chrétienne, l'exégèse biblique a fait en sorte que la création ne peut être considérée autrement que comme l'expression de Dieu au même titre que les mots écrits sur les pages de la Bible. L'humanisme naissant à la Renaissance a prolongé cette tradition, érigeant l'humain comme être suprême. « At one time nature spoke; now texts do [...]. As cultural artifacts, texts embody human (or ostensibly divine) subject, but stands conspicuously outside nature, whose status as subject therefore becomes problematical

⁴¹ *Ibid.*, p. 92.

⁴² Christopher Manes, « Nature and Silence », dans Glotfelty, Cheryll, Harold Fromm (dir.), *op. cit.*, p. 15.

[...]»⁴³. » Pour Manes, les « penseurs de la *wilderness* » comme Snyder cherchent métaphoriquement à nous redonner accès au langage des oiseaux par l'intermédiaire de l'écologie⁴⁴.

Le détour par le chamanisme s'impose ainsi comme une façon d'apprendre le langage de la nature. Dans « Hunting 3 », sous-titré « *this poem is for bird* », on peut voir l'amorce prophétique d'un futur où nature et culture ne constitueraient plus les pôles duels de la pensée, mais deux éléments inextricables. Ce poème décrit un paysage des côtes de la Californie où oiseaux et fumée tournoient : « Birds in a whirl, drift to the rooftops/Kite dip, swing to the seabank fogroll/Form : dots in the air changing line from line, /the future defined (MT, p. 20). » Les oiseaux prennent ici la forme de l'écriture sur la page. Cette métaphore n'est pas sans rappeler la définition chinoise de l'écriture. En mandarin, « écrit » peut être traduit par wén. Ce mot

signifie ensemble de traits, caractère simple d'écriture. Il s'applique aux veines des pierres et du bois, aux constellations, représentées par des traits reliant les étoiles, aux traces de pattes d'oiseaux et de quadrupèdes sur le sol (la tradition chinoise veut que l'observation de ces traces ait suggéré l'invention de l'écriture), aux tatouages ou encore, par exemple, aux dessins qui ornent les carapaces de la tortue⁴⁵.

L'écriture est, dans cet ordre d'idées, pensée dans son rapport mimétique à la nature, selon une certaine similarité de la forme, un peu comme le laisse entendre Snyder dans « Hunting 3 ».

Or, pour Snyder, l'idée de forme caractéristique de la conception chinoise de l'écriture s'affirme plutôt comme la possibilité de briser les frontières de la culture. Dans *Practice of the Wild*, un recueil d'essais paru en 1990, l'auteur revient sur cette conception des choses :

⁴³ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁵ J. Gernet, *La Chine, aspects et fonctions psychologiques de l'écriture*, EP, p. 33. Cité par Jacques Derrida, *De la grammatologie*, *op. cit.*, p. 180-181.

One of the formal criteria of humanistic scholarship is that it be concerned with the scrutiny of texts. A text is information stored through time. The stratigraphy of rocks, the layers of pollen in a swamp, the outward expanding circles in the trunk of a tree, can be seen as texts. The calligraphy of rivers winding back and forth over the land leaving layer upon layer of traces of previous riverbeds is text. The layers of history in language become a text of language itself⁴⁶.

La nature serait ainsi un texte que l'on peut apprendre à lire selon différentes modalités, dans une approche qui est essentiellement similaire à celle développée dans les humanités. Cependant, le texte ne peut être réduit à sa dimension linguistique. Il est forme et matière, il est information emmagasinée au fil du temps : la démonstration même que la culture ne s'élabore pas hors du monde, mais au contact de la matière.

Cela implique que l'expérience du texte ne peut être entièrement linguistique. C'est précisément à ce point que Snyder en vient, au terme de « Hunting ». « Burning », la troisième section de *Myth and Texts*, s'ouvre sur une tentative d'exprimer une telle expérience, en un poème sous-titré « *second shaman song* » :

Squat in swamp shadows
 mosquitoes sting
 high light in cedar above.
 Crouched in a dry vain frame
 -Thirst in cold snow
 — green slime of bone marrow
 Seawater fills each eye (MT, p. 37)

Le poème s'ouvre sur la description d'une tourbière qui s'affirme indirectement comme le lieu d'aboutissement de « Hunting ». Les vers suivent le mouvement du regard, de ces cèdres s'élevant au-dessus du lieu pour se porter, tranquillement, vers la main en mouvements du poète : « Still hand moves alone/Flowering and leafing/turning to quartz (MT, p. 37). » Celle-ci semble bouger de façon autonome, hors de l'emprise de la conscience, se confondant avec les formes de la nature, jusqu'à un saisissement final, le dévoilement du « je » de l'énonciateur : « Limp fish sleep in the weeds/The sun dries me as I dance (MT, p. 37). » Le

⁴⁶ Gary Snyder, *The Practice of the Wild*, Berkeley, Counterpoint Press, 2010 [1990], p. 71.

poète apparaît ici comme ayant atteint l'objectif de son initiation chamaniste, la transe et « l'hyperstimulation sensorielle⁴⁷ » qui la caractérise. Celle-ci s'affirme comme un délaissement de la conscience de soi au profit d'une perception pure du corps en mouvement dans l'environnement.

Ce mouvement du regard, cette venue à la conscience finale du « je » n'est pas sans rappeler la phénoménologie de Maurice Merleau-Ponty. Selon Leonard Scigaj,

Merleau-Ponty develops and transforms Husserl's conscious cogito and his notion of intersubjective experience by beginning with a foundational assertion that the world of perception is the source of all value and existence, the final referent of human understanding. The ground and origin of the perceptual world is the invisible, the source of all-inclusive field of perception as well as the lived body of all sensible existence [...] At the point of first perception no subject-object separation has taken place, for the ego is relativized in the body of perception. Perception remains partial, incomplete; humans can never grasp all of a given object in any one act of perception⁴⁸.

Pour Merleau-Ponty, le corps s'affirme comme l'horizon premier de toute expérience, puisque permettant la perception. Cela ne veut pas dire que la perception implique une pleine conscience de soi. Au contraire, celle-ci n'intervient généralement que dans un deuxième temps, se laissant d'abord aspirer par le travail des sens.

Or, ce corps appartient au « texte de la nature », et « second song of the shaman » le montre de façon spectaculaire. Déjà dans la première strophe commentée plus tôt, la tourbière prend la couleur de la moelle osseuse (bone marrow). La strophe suivante va comme suit :

Quivering and nerve and muscle
Hung in pelvic cradle
Bone propped against roots

⁴⁷ Piers Vitebsky, *op. cit.*, p.65.

⁴⁸ Leonard M. Scigaj, *Sustainable Poetry. Four American Eco-poets*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1999, p. 66.

A blind flicker of nerve (MT, p. 37)

La chair du poète apparaît alors en toute transparence, dans sa dimension physique la plus primaire, celle des os, des muscles et des nerfs, comme si on revenait ici au point initial de l'initiation chamanique, tel que décrit par Eliade. Réduit à ses composantes physiologiques internes, rendu à ce point transparent, le corps ressemble presque à ces poissons du dévonien qui préfigurèrent les premiers tétrapodes. Le corps du poète en vient ainsi à ne faire qu'un avec son environnement : « The long body of the swamp. /A mud-streaked thigh (MT, p. 37). » On touche ici à l'humain dans sa dimension la plus universelle, celle de sa réalité physique en tant qu'espèce, par-delà les différences culturelles, un des thèmes dominants, selon Manuel Castells, du mouvement écologiste⁴⁹.

Si elle rejoint la phénoménologie, il n'en reste pas moins que la démarche poétique de Snyder s'inspire avant tout de l'Extrême-Orient. Déjà introduit dans « first shaman song », la référence au bouddhisme devient, à partir de ce point, dominante, et ce, dans toute la troisième partie du recueil. Cela devient évident dès le second poème de la section qui, comme le soutient Patrick D. Murphy, « provides a philosophical gloss of "Burning 1" in its opening stanza⁵⁰. »

One moves continually with the consciousness
Of that other totally alien, non-human:
Humming inside like a taut drum,
Carefully avoiding any direct thought of it,
Attentive to the real-world flesh and stone (MT, p. 38)

Cet étranger est la « nature » qui vit en chacun de nous, cette part de sauvage indomptable qui s'affirme à travers le corps, à travers l'inconscient, qui habite l'individu et constitue son environnement. Cette part d'incontrôlable, on essaie de l'oublier, de la maîtriser en se

⁴⁹ Manuel Castells, *The Information Age, Economy, Society, and Culture vol. 2, op. cit.*, p. 184.

⁵⁰ Patrick D. Murphy, *Understanding Gary Snyder, op. cit.*, p. 35.

concentrant sur la réalité extérieure, sur la pierre, sur la chair du monde, construisant un rapport sujet-objet qui cherche à repousser au loin l'expérience charnelle du réel.

C'est à mon sens peut-être plus la strophe suivante qui porte un éclairage nouveau sur « Burning I » : « Intricate layers of emptiness/This only world, juggling forms/a hand a breast/two clasped (MT, p. 38). » Il y a encore ici référence à la forme, à sa complémentarité. Mais elle s'inscrit désormais explicitement sous l'égide du Zen. Pour citer D. T. Suzuki, homme qui a grandement contribué à introduire le bouddhisme aux États-Unis, et dont l'enseignement a eu une influence déterminante sur Snyder :

L'erreur vient de ce qu'on n'aperçoit pas cette vérité que toutes les choses sont vides (*shūngya*), incréées (*an-utpāda*), non-dualiste (*a-dvaya*) et n'ont aucun caractère individuel immuable (*nih-svabhāva-lakshana*). Par vide des choses, on veut dire principalement que leur existence étant si essentiellement soumise à une dépendance mutuelle n'a abouti nulle part à la fausse notion d'individualité distincte, et que lorsque l'analyse est poussée à sa conséquence logique, il n'existe rien qui puisse distinguer un objet d'un autre d'une façon définitive [...] ⁵¹.

Surpasser cette erreur fondamentale afin d'atteindre l'illumination, le satori, l'ouverture du troisième œil, c'est ce que vise la discipline du moine bouddhiste par la pratique de la méditation, mais aussi par le travail manuel, la routine des tâches ménagères.

Il s'agit donc de dépasser sa propre individualité pour reprendre sa place dans un monde où chaque être est inséré dans un réseau complexe d'interrelations. On saisit ici la portée écologique du Zen. L'illumination vient en effet briser le rapport sujet-objet qui mène à nier l'appartenance de l'humain à son environnement. Ce moment intervient, selon D. T. Suzuki, « lorsque ma vision devient la vision de la fleur, alors il y a communication réelle de la fleur avec moi-même, ou identification réelle de la fleur avec moi-même, ou du sujet et de l'objet. ⁵² » Le rapport n'est pas celui d'une analyse objective, de mesures mathématiques

⁵¹ Daistez Teitaro Suzuki, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, première série, trad. Jean Herbert, Paris, Éditions Albin Michel, coll. « Spiritualité vivante », 1972 [1940], p. 108.

⁵² Daisetz Teitaro Suzuki, *Les chemins du Zen*, trad. Vincent Bardet, Monaco, Éditions du Rocher,

venant se surimposer sur l'expérience du monde. Il s'agit plutôt d'un rapport d'identification, l'intuition d'un lien entre toutes formes d'être.

La fleur s'évanouit dans quelque chose de plus élevé qu'une fleur, et je m'évanouis dans quelque chose de plus élevé qu'aucun objet individuel. [...] il y a intuition, éveil; il y a quelque chose qui se reconnaît comme étant soi-même, et non pas annihilation ou simple absorption dans le vide⁵³.

C'est une telle intuition qui est décrite dans « second shaman song », le poète oubliant sa propre individualité jusqu'à se dissoudre dans son environnement. Mais c'est aussi elle qui ouvre la porte à un accès universel à la « parole » de la nature, un accès qui peut s'enseigner à travers une discipline bien définie.

Vers un renouveau du politique

Myths & Texts vient se terminer sur un poème en deux parties au sein duquel sont opposés les deux termes constitutifs du titre du recueil. La première strophe est intitulée « *the text* ». Elle décrit de façon réaliste une journée de travail difficile, alors que Snyder s'employait à combattre un incendie de forêt dans les *North Cascades*, un massif montagneux de l'État de Washington.

Sourdough mountain called a fire in :
 Up Thunder Creek, high on a ridge.
 Hiked eighteen hours, finally found
 A snag and hundred feet around on Fire :
 All afternoon and into night
 Digging the fire line
 Falling the burning snag
 It fanned sparks down like shooting stars
 Over the dry woods, starting spot-fires
 Flaring in wind up Skagit valley

coll. « Gnose », 1990 [1980 pour l'édition anglaise], p. 60.

⁵³ *Ibid.*, p. 63.

From the Sound.
Toward morning it rained.
We slept in mud and ashes,
Woke at dawn, the fire was out,

The sky was clear, we saw
The last glimmer of the morning star (MT, p. 53)

Cette description est par la suite reprise dans la seconde partie, intitulée « *the myth* » :

Fire up Thunder Creek and the mountain-
troys burning!

The cloud mutters
The mountains are your mind.
The woods bristle there,
Dogs barking and children shrieking
Rise from below.
Rain falls for centuries
Soaking the loose rocks in space
Sweet rain, the fire's out
The black snag glistens in the rain
& the last wisp of smoke floats up
Into the absolute cold
Into the spiral whorls of fire
The storms of the Milky Way
"Buddha incense in an empty world"
Black pit cold light-year
Flame tongue of the dragon
Licks the sun

The sun is but a morning star (MT, p. 53-54)

Vient ici s'affirmer plus explicitement cette idée déjà développée d'une nature constituant un « texte ». C'est en réalité l'« expérience du texte » qui est décrite dans un premier temps. La narration se cantonne alors dans un rapport factuel aux événements vécu par l'auteur. Malgré l'ancrage autobiographique de cette partie, la première personne est presque absente du texte, sinon en tant que « we ». L'auteur n'est donc présent qu'à travers son action au sein d'un groupe de travailleurs. Le « je » est ailleurs éliminé, amenant par le fait même une insistance sur

le verbe, sur l'action, sur le travail qui, incarnant l'esprit bouddhiste, mène à l'oubli du « moi », à un rapport direct aux sens, à la perception.

Dans un deuxième temps, la narration endosse l'autorité du chaman qu'elle a fermement tenté de s'arroger dans les pages précédentes, donnant consistance à une voix poétique arrivée au terme de son élaboration. Ces mêmes événements sont alors repris, mais projetés dans un univers symbolique, qui réenchante en quelque sorte le monde objectif d'abord décrit, et lui confère une dimension surnaturelle, œuvre d'une imagination bien humble face à une nature déchainée, oubliant la position difficile qui est celle de l'énonciateur. Le poète semble atteindre une forme d'unité avec la nature, la montagne ne faisant plus qu'un avec son esprit. On peut voir ici une subtile allusion à Aldo Leopold qui, dans *A Sand County Almanac*, appelle le lecteur à « penser comme une montagne » : « Only the mountain has lived long enough to listen objectively to the howl of a wolf⁵⁴. » Cet appel abstrait trouve peut-être sa réelle incarnation dans la finale de *Myths & Texts*, dans le rapport d'identité entre l'esprit du poète et la montagne et qui donne toute son ampleur à cette remarque de Snyder : « Myth is a "reality lived." ... Reality is a myth lived⁵⁵. » On voit ici aboutir l'intention assumée de l'auteur de trouver un nouveau mythe, ou plutôt, de participer lui-même à l'élaboration d'un mythe qui redonne une voix à la nature.

Cette quête passe par l'élaboration poétique d'une parole chamanique qui permet l'expression d'un contact renouvelé avec l'environnement. Ce lien entre poésie et chamanisme, Pierre Ouellet le décrit en ces termes :

À l'instar du poème, la parole chamanique a pour support non seulement le corps du locuteur, mais aussi et surtout le monde lui-même auquel elle donne sens et naissance en le faisant apparaître dans toute sa profondeur. Il y a une co-énonciation ou une co-émission du chaman ou du poète et des « choses mêmes » qui les font parler, leur mettent les mots dans la bouche ou leur soufflent à l'oreille, grâce aux nombreux signes qu'elles émettent dès lors qu'elles leur

⁵⁴ Aldo Leopold, *op. cit.*, p. 137.

⁵⁵ Patrick D. Murphy, *Understanding Gary Snyder, op. cit.*, p. 40.

« apparaissent » au sens fort d'*apparition*, qui concerne l'« épiphanie » bien plus que le simple « phénomène »⁵⁶.

C'est exactement le processus à l'œuvre ici, alors qu'élaborant sa voix poétique, Snyder redécouvre la « parole de la nature ». Il devient dès lors possible pour le poète-chaman de laisser s'exprimer une nature, un environnement rendu magnifique par sa puissance. L'épiphanie ainsi exprimée n'a rien à voir avec le Dieu transcendant des chrétiens. Elle dépasse certes la frontière de l'individualité, mais la transcendance qu'elle exprime n'est pas trouvée *hors* du monde. Elle est *dans* le monde, incluse dans une écologie immanente, qui porte la grandeur de toute chose, pour qui sait regarder avec les yeux émerveillés du poète, du chaman, ou de la personne de science.

Or, cette parole chamanique, loin d'engager seulement le poète dans son mouvement de dépassement, semble entraîner tout le groupe de travailleurs à sa suite. Elle cherche à traduire une expérience collective, vécue dans le travail (ou autrement). Il est pourtant peu probable que l'élan poétique ressenti par Snyder ait été partagé en ces termes exacts par l'ensemble du groupe. En ce sens, Snyder considère que « the poet articulates the semi-known for the tribe. This is close to the ancient function of the shaman⁵⁷. » Ce semi-connu (semi-known) s'exprimerait dans le mythe de la seconde partie du poème, alors même qu'il s'agit d'exprimer la dimension collective de l'expérience. La part d'inconscient avec laquelle joue le poète serait donc moins une question de psyché individuelle que d'identité collective, une identité collective s'élaborant à travers l'expérience commune d'un rapport intime au territoire vécu, un rapport s'inspirant, certes de la tradition américaine, mais se dégageant finalement des mythes nationaux américains pour s'alimenter à même un patrimoine touchant à l'universel.

⁵⁶ Pierre Ouellet, « La parole émissaire », dans Ouellet, Pierre, Guillaume Asselin (dir.) *Puissances du Verbe. Écriture et chamanisme*, Montréal, VLB éditeur, coll. « Le soi et l'autre », 2007, p. 14.

⁵⁷ Gary Snyder, *The Real Work. Interviews and Talks, 1964-1979*, New York, New Directions Books, 1980, p. 5.

Gary Snyder montre avec une acuité particulière le lien que l'on peut tisser entre local et global et anticipe en cela l'écologie contemporaine. Son point de vue dépasse cependant les enjeux strictement biologiques découlant de la pollution, ou, de nos jours, ceux liés au réchauffement climatique, c'est-à-dire des enjeux plutôt liés à la santé ou à la survie de l'espèce, pour mettre à jours des liens culturels pouvant être tissés de par le monde, un arrière plan primitif qui s'agite derrière la civilisation, dans les profondeurs du paysage intérieur, et qui peut servir de socle à des mythes nouveaux, permettant de réajuster la vision afin qu'elle corresponde un peu plus au paysage extérieur. Or, pour l'auteur, cette correspondance passe avant tout par la prise de conscience radicale d'un enseignement partagé par le bouddhisme et par l'écologie : tout est interrelié.

CHAPITRE 3

PIERRE PERRAULT ET L'EXPÉRIENCE DU DIRECT

*We have listened too long to the courtly muse of Europe.
The spirit of the American freeman is already suspected
to be timid, imitative, tame!*

Ralph Waldo Emerson

*Je suis un fils déchu de race surhumaine,
[...]
Et je rêve d'aller comme allaient mes ancêtres;
J'entends pleurer en moi les grands espaces blancs,
Qu'ils parcouraient, nimbés de souffles et d'ouragans,
Et j'abhorre comme eux la contrainte des maîtres.
[...]
Mais les mots indistincts que profère ma voix
Sont encore : un rosier, une source, un branchage,
Un chêne, un rossignol parmi le clair feuillage,
Et comme au temps de mon aïeul, coureur des bois,
Ma joie ou ma douleur chante le paysage²*

Alfred DesRochers

J'ai souligné dans les chapitres précédents l'importance de la tradition du *nature writing* dans l'histoire littéraire anglo-américaine. Certains voient en plusieurs auteurs classiques

¹ Ralph Waldo Emerson, « The American Scholar », dans *Nature and Other Essays*, Mineola (NY), Dover Publication, 2009, p. 163.

² Alfred DesRochers, *À l'ombre de l'Orford*, p. 21-22, Anjou, Biblio-Fides, 2012 [1949].

américains des précurseurs de l'écologie contemporaine. Que l'on regarde du côté de romanciers — Herman Melville, John Steinbeck et Edward Abbey —; du côté de poètes tels Walt Whitman, Robert Frost et A. R. Ammons; ou encore, si l'on examine les discours de politiciens comme Thomas Jefferson ou Al Gore, le thème des rapports de l'homme à la nature s'impose comme un élément incontournable dans la culture de nos voisins du sud. Or, si le *nature writing* n'a que peu d'équivalents dans les littératures du reste du Nouveau Monde³, on retrouve partout ce même souci pour l'environnement physique. Comme le souligne Lawrence Buell, « American literary naturism was a variant of a motif to be found worldwide among literary cultures in European languages generated by former colonies⁴. » L'auteur identifie à titre d'exemple divers imaginaires ayant marqué les nations issues de la colonisation européenne, que ce soit les mythes de la Frontière aux États-Unis, du Nord au Canada, de l'Africanité en Afrique du Sud, de la Brousse en Australie. Divers récits qui, à l'origine, mettaient en scène la découverte et la conquête d'un territoire par des populations originaires du Vieux Continent. Des récits qui peuvent servir de base à une réflexion écocritique sur la construction culturelle du rapport à l'environnement.

Le propos de Lawrence Buell concerne des littératures provenant de divers continents, mais issues de la colonisation britannique. Ses considérations ne sont pas étrangères à ce que l'on a défini au Québec comme l'américanité. Jean Morency, qui a consacré de nombreuses études à cette thématique, définit celle-ci comme « l'étude des liens qui unissent la collectivité québécoise, tel qu'elle peut être perçue dans ses comportements sociaux et ses productions symboliques, à la société états-unienne de même qu'aux autres "collectivités neuves" du continent, pour reprendre l'expression de l'historien Gérard Bouchard⁵. » Ce dernier entend

³ On peut identifier, au Québec, un certain nombre d'œuvres partageant plusieurs caractéristiques formelles avec le *nature writing* – par exemple, *Croquis laurentiens*, du Frère Marie-Victorin, *L'abatis* de Félix-Antoine Savard ou encore, certains essais de Serge Mongeau et Hubert Reeves, voire de Pierre Perrault. Cela ne constitue toutefois pas une tradition clairement balisée et reconnue comme telle.

⁴ Lawrence Buell, *The Environmental Imagination*, *ibid.*, p. 53.

⁵ Jean Morency, *La littérature québécoise dans le contexte américain. Études et explorations*, Québec, Nota bene, coll. « Terre américaine », 2012, p. 9.

par « collectivité neuve » « toutes les collectivités formées depuis le XVI^e siècle à même les mouvements d'émigration intercontinentaux en provenance de l'Europe et dirigés vers des territoires *neufs* — ou, plus exactement, considérés et traités comme tels par les nouveaux arrivants⁶. » Cela inclut principalement ce que l'auteur décrit comme des « collectivités fondatrices » — le Québec, le Canada, les États-Unis, tous les pays d'Amérique latine, l'Australie, la Nouvelle-Zélande, l'Afrique du Sud — précisément ces cultures issues de la colonisation dont parle Buell, bien que celui-ci ne commente en réalité que celles de langue anglaise.

Le concept d'américanité tel que défini par Morency permet de démasquer certaines similarités ou dissemblances, certaines zones de tensions, influences idéologiques, économiques, historiques observables notamment dans les textes littéraires québécois et américains, pour ensuite inclure dans son analyse des productions en provenance de l'Amérique latine et du Canada anglais. Elle est en ce sens plus restrictive, puisque se limitant à comparer la société québécoise au reste de l'Amérique, mais, en même temps, plus inclusive, puisque traversant les barrières linguistiques.

Malgré cette différence dans la manière de circonscrire le corpus à l'étude, des liens peuvent être tissés avec le propos de Lawrence Buell, liens qui peuvent servir d'amorce à une écocritique de la littérature québécoise. En effet, aux États-Unis, comme au Québec, nombre d'auteurs ont développé une fascination pour les grands espaces⁷, fascination qui, comme nous l'avons vu au chapitre précédent dans le cas de la frontière aux États-Unis, a nourri certains mythes nationaux. Cela peut notamment être considéré comme le résultat d'une volonté d'autonomisation de la collectivité neuve face à sa mère patrie. En ce sens,

⁶ Gérard Bouchard, *op. cit.*, p. 12.

⁷ Gérard Bouchard, *ibid.*, p. 21. Jean Morency, *Le mythe américain dans les fictions d'Amérique. De Washington Irving à Jacques Poulin*, Québec, Nuit blanche éditeur, coll. « Terre américaine », 1994, p. 9. Jean-François Chassay, *L'ambiguïté américaine. Le roman québécois face aux États-Unis*, Montréal, XYZ éditeur, coll. « Théorie et littérature », 1995, p. 20. Pierre Nepveu, *Intérieurs du Nouveau Monde*, Montréal, Éditions du Boréal, coll. « Papiers collés », 1998, p. 26.

« “L’américanité” se manifesterait d’abord comme un symptôme, celui qui permet éventuellement de révéler le lieu d’où l’on parle, de donner sens à l’espace culturel, comme s’il fallait toujours le définir et prouver son existence⁸. » C’est précisément ce à quoi répondent les mythes identifiés plus tôt. Ils mettent tous en scène un territoire nouveau, le « lieu d’où l’on parle », afin d’affirmer l’expérience particulière du Nouveau Monde, une expérience sans équivalent en Europe permettant de définir une culture propre aux colonies.

Un tel processus d’autonomisation ne peut toutefois se faire sans un certain nombre d’embuches, de cafouillages et/ou d’aller-retour. Gérard Bouchard soutient que l’on peut identifier différentes phases de continuité et de rupture marquant les rapports entre une (ancienne) colonie et sa mère patrie :

Le premier modèle est celui de la reproduction à l’identique [...] Dans ce cas, la collectivité neuve entend se constituer comme une réplique de la mère patrie [...]. L’autre position limite est celle de la reproduction dans la différence [...] Ici, la collectivité neuve affirme son autonomie et tourne le dos à la mère patrie dont elle rejette la tradition⁹.

Dans tous les cas, ces modèles déterminent une certaine conception dominante à une époque donnée du parcours national d’une collectivité neuve. Ils n’existent donc jamais à l’état pur, mais s’entremêlent l’un à l’autre, tissant un ensemble de discours et contre-discours mêlant références européennes et particularismes locaux.

Traitant de l’imaginaire du Nord, Buell réfère aux travaux de deux auteurs canadiens qui ont eue une immense influence sur la portion anglophone du pays : Northrop Frye et Margaret Atwood¹⁰. Bien que la culture québécoise ne puisse être aisément assimilée au Canada anglais¹¹, le Nord constitue pour les « deux solitudes » un point de convergence

⁸ Jean-François Chassay, *op. cit.*, p. 18.

⁹ Gérard Bouchard, *op. cit.*, p. 24.

¹⁰ Lawrence Buell, *The Environmental Imagination, op. cit.*, p. 60.

¹¹ Gérard Bouchard, *op. cit.*, p.98.

identitaire. Comme le remarque Jack Warwick, dans son ouvrage pionnier en la matière, « The themes and images of the North have aroused similar responses in Canadian writers in both English and French¹². »

Selon Daniel Chartier, l'idée de nordicité serait toutefois à penser dans le cadre plus large d'un imaginaire partagé par toutes les cultures septentrionales, oscillant entre « l'universel et le particulier¹³ », entre un certain nombre de représentations communes dues, entre autres, aux particularités du climat, et la revendication du Nord par diverses cultures – québécoise, canadienne-anglaise, scandinaves, finlandaise, russe, inuite – comme trait distinctif. Dans cet ordre d'idées, certains espaces peuvent devenir emblématiques du caractère nordique d'une nation.

Bien que tout le territoire du Québec puisse être considéré comme nordique, certains espaces portent une nordicité plus élevée que d'autres [...] ce sont d'abord et avant tout Québec et le fleuve Saint-Laurent, la Côte-Nord, les Laurentides et les Pays-d'en-haut, et finalement le Nunavik [...], ainsi que l'Abitibi [...]¹⁴.

L'importance que Pierre Perrault a accordée à plusieurs de ces espaces, plus particulièrement au Saint-Laurent, à l'Abitibi et au Nunavik, ou plus généralement, au Grand-Nord, en fait un auteur emblématique de l'imaginaire du Nord québécois.

Au Canada et au Québec, le rapport identitaire au Nord comporte une dimension géopolitique qui, dans le second cas, a longtemps occupé le haut du pavé dans la littérature, incluant une bonne partie des écrits de Perrault. Cet imaginaire s'articule, selon Margaret Atwood, autour d'une certaine idée de « survivance ». En effet, à la représentation littéraire

¹² Jack Warwick *The Long Journey. Literary Themes of French Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1968, p. 7.

¹³ Daniel Chartier, « La nordicité culturelle du Québec : un facteur de différenciation », dans Riveneuve Continents, *Québec2008*, no 6, automne 2008, p. 90.

¹⁴ *Ibid.*, p. 92.

d'une nature hostile marquée par le froid¹⁵ se joint celle d'une menace culturelle, due à la présence des États-Unis pour l'un¹⁶, provenant d'un continent majoritairement anglo-protestant pour l'autre¹⁷. Dans les deux cas, cela a engendré une variante du modèle de continuité décrit par Gérard Bouchard, soit une fidélité à la mère patrie s'affirmant dans l'imaginaire national comme le meilleur moyen de souligner sa différence face à cette pression extérieure. Au Québec, l'idée de survivance s'est imposé suite à la Conquête, puis à l'échec des Patriotes, sous l'impulsion notamment des écrits de François-Xavier Garneau, et est restée dominante au moins jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Pour Bouchard, l'élite francophone s'est alors mise dans une double position de dépendance : face au modèle français, chose qui a entraîné une dévalorisation de la production culturelle locale, mais aussi face au Vatican, promoteur d'une morale conservatrice qui a imposé à la littérature une représentation du territoire québécois à forte teneur idéologique¹⁸.

Il n'en reste pas moins que cette représentation, et l'imaginaire qui la sous-tend, a peu été étudié jusqu'ici. Il faut en effet attendre les années 1990-2000 avant de voir proliférer les études sur le sujet. Cela est peut-être dû au fait que l'attention s'était majoritairement portée, auparavant, sur la question linguistique. Déjà, dans les années 1860, Octave Crémazie écrivait :

Ce qui manque au Canada, c'est d'avoir une langue à lui. Si nous parlions iroquois ou huron, notre littérature vivrait. Malheureusement nous parlons et nous écrivons d'une assez piteuse façon, il est vrai, la langue de Bossuet et Racine [...] le Canada aurait pu conquérir sa place au milieu des littératures du

¹⁵ Margaret Atwood, *Survival. A Thematic Guide to Canadian Literature*, Toronto, McClelland & Stewart Edition, 2004 [1972], p. 41.

¹⁶ Gérard Bouchard, *op. cit.*, p. 325

¹⁷ Margaret Atwood, *op. cit.*, p. 260.

¹⁸ Stéphanie Posthumus et Élise Salaün décrivent bien la prégnance de l'idéologie agraire dans les romans québécois publiés de 1850 à 1950 dans Stéphanie Posthumus, Élise Salaün « "Mon pays, ce n'est pas un pays, c'est l'hiver" : Literary Representations of Nature and Ecocritical Thought in Quebec », dans Ella Soper, Nicholas Bradley (dir.), *Greening the Maple. Canadian Ecocriticism in Context*, Calgary, University of Calgary Press, coll. « Energy, Ecology, and the Environment Series », 2013, p. 300-304.

vieux monde, si, parmi ses enfants, il s'était trouvé un écrivain capable d'initier, avant Fenimore Cooper, l'Europe à la grandiose nature de nos forêts, aux exploits légendaires de nos trappeurs et de nos voyageurs¹⁹.

Ici se trouve peut-être la réponse de la domination de la question linguistique au détriment d'un imaginaire du territoire, la langue s'affirmant pour certains à la fois comme le seul véhicule permettant la survivance et le seul enjeu de cette dernière, tandis que l'aventure territoriale s'affirmait comme un trait commun à différentes civilisations des Amériques. N'étant pas étrangère à ce phénomène, la poésie de Perrault nous oblige à un détour par des questions linguistiques, détour qui nous permettra ensuite de revenir plus explicitement à l'écocritique.

Vers l'Isles-aux-Coudres : parole et autonomisation culturelle

Après une longue période de continuité, le Québec s'est vu, après la Seconde Guerre mondiale, intégrer une phase de rupture marquée par une volonté d'autonomisation face à la France et face à la domination anglophone sur le Canada français. Gérard Bouchard décrit cette période comme « une réconciliation entre une élite et son environnement²⁰. » L'auteur entend par là le rapprochement d'une partie du milieu intellectuel avec la classe populaire, entreprenant même « d'en accréditer les traits en les intégrant dans son discours²¹. » Pierre Perrault a peut-être été l'un des représentants les plus radicaux de cette mouvance, notamment du fait de l'attention portée dans son cinéma-direct, à la culture traditionnelle des régions québécoises.

¹⁹ Octave Crémazie, cité par Lise Gauvin, *Langagement*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2000, p. 23.

²⁰ Gérard, Bouchard, *op. cit.*, p. 161.

²¹ *Ibid.* p. 160.

Ce projet s'est surtout imposé à partir des années 1960, alors que nombre d'auteurs entreprirent d'investir la langue vernaculaire, s'appropriant le « joual », l'objectif étant de clairement marquer la différence québécoise face à une norme esthétique française. Cette différence passait ainsi par la transposition à l'écrit d'un parler s'étant développé en vase clos, suivant une évolution parallèle, mais très différente de celle observée en France. On peut voir ici une façon de répondre aux soucis exprimés auparavant par Octave Crémazie. La langue populaire, de par ses particularismes ancrés dans la réalité nord-américaine, s'est ipso facto imposée comme un véhicule d'affirmation identitaire idéal pour nombre d'écrivains québécois de la Révolution tranquille.

Pour les auteurs de l'*Histoire de la littérature québécoise* :

La langue est étroitement associée au sentiment d'aliénation à la fois individuelle et collective. Mais elle est aussi un formidable terrain d'expérimentation et c'est surtout ainsi que l'écrivain se démarque de ses prédécesseurs. Écrire, c'est désormais affirmer une présence au monde par une parole vive que ne cherche pas à embellir ou à recouvrir l'écriture. L'écrivain s'empare de la langue non pas à la façon d'un virtuose, mais plutôt au nom de la liberté d'expression qu'il ne sait d'ailleurs trop comment assumer. L'écrivain se joue de la langue pour plonger dans sa propre histoire, son passé, sa mémoire et pour habiter pleinement les lieux qu'il fréquente désormais. Familier de la grande ville, mais obsédé par le souvenir d'un passé rural, il mêle les niveaux de langue en insistant, comme de raison, sur les usages vernaculaires qui sont immédiatement interprétés comme l'expression d'une identité nationale²².

Comme nous le verrons, Perrault s'inscrit indéniablement dans cette mouvance, et ce, autant dans son cinéma que dans ses écrits, du fait notamment de l'attention soutenue qu'il a portée à la question linguistique. Cet intérêt s'est surtout traduit en une façon singulière d'investir par la littérature le territoire québécois.

Dès son premier recueil de poèmes, *Portulan*, publié en 1961, repris dans *Chouennes* en

²² Michel Biron, François Dumont, Élisabeth Nardout-Lafarge, *Histoire de la littérature québécoise*, Montréal, Éditions du Boréal, 2010, p. 364

1975, aux côtés de *Ballade du temps précieux* (1963) et *En désespoir de cause* (1971), Perrault aborde la question de sa venue à la parole, un acheminement qui passe par un désir de découverte, par le souhait d'emblée formulé d'embrasser le territoire québécois afin de remettre en question sa propre identité. Cela est notamment apparent dans « Migrateur » :

Il se passe des choses capitales
Dans le cloître des racines.

Des choses capitales à propos
de l'homme et du soleil.

Je n'oublierai point les oiseaux blancs
qui devinent dans leurs têtes pointues,
à des milliers de milles de distance,
la venue de quelques herbes marines
et la survie de quelques racines
au cœur rouge²³...

Ces oiseaux blancs, on le devine, ne sont autres que des oies blanches. Celles-ci parcourent deux fois par année les milliers de kilomètres qui séparent les zones septentrionales et méridionales de l'Amérique du Nord, respectivement aire de nidification et aire d'hivernage. Malgré la distance, « They tend to stick to the same nesting grounds and wintering areas, to the same migration routes, years after years²⁴. » Pour Perrault, ces oiseaux semblent presque dotés d'un don qui leur permet de sentir à distance l'arrivée du printemps, remontant à chaque fois vers les lieux qui les ont vus naître. On peut voir dans cette migration saisonnière une analogie avec le cheminement du poète faisant le chemin entre Montréal et Baie-Saint-Paul, et plus loin, jusqu'au Grand Nord, questionnant au passage son propre attachement à la terre, un questionnement qui semble, à la fin du poème, laissé en suspend : « et depuis j'attends/des nouvelles de la terre (C, p. 13). »

²³ Pierre Perrault, *Chouenne, poèmes 1961-1975*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1975, p. 13. Désormais, les références à cet ouvrage seront placées entre parenthèses dans le texte, précédées par l'initiale « C ».

²⁴ Barry Lopez, *op. cit.*, p. 21-22.

Ce désir de découverte amène l'auteur suivre la migration des oiseaux afin d'arriver à entendre cette terre, afin de renouer avec ses racines. Mais ce cheminement s'avère rapidement problématique :

Ce soir la nuit
aura le dernier mot.

Le faiseur de mots cherche à défendre
une muraille ancienne et très belle
dont il ne reste qu'une face!

Cependant on a violé le son des cloches
des villages innocents et centenaires
Et nous vivons une forêt de piliers
où le bois imprime ses doigts
en rémission.

Le faiseur de mots cherche-t-il à sauver
un visage précieusement périmé. (C, p. 22).

Ce poème contient une subtile allusion à « Correspondances » de Baudelaire : « La Nature est un temple où de vivants piliers/Laissent parfois sortir de confuses paroles; /L'homme y passe à travers des forêts de symboles/Qui l'observent avec des regards familiers²⁵. » Cette allusion est toutefois associée à un viol perpétré à l'encontre des cloches de l'église, comme si la muraille défendue par le faiseur de mots n'était plus en contact avec les lieux réels des paroisses, comme si elle ne servait plus qu'à protéger une écriture, une forêt de symboles où la nature n'a plus réellement sa place. La muraille est ainsi départie de sa seconde face : ce qui se cache derrière les mots, la dimension sensible et charnelle d'une poésie qui devrait, selon Baudelaire, chanter « les transports de l'esprit et des sens²⁶. »

²⁵ Charles Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio classique », 1996, p. 37.

²⁶ *Ibid.* p. 38.

Le faiseur de mots n'est pas sans rappeler cet intellectuel, ce prédicateur, ce littéraire, dont le regard se tourne sans cesse vers les origines de la colonisation, vers la mère patrie, défendant une muraille qui n'est autre que survivance, un culte voué à une littérature étrangère, qui trahit à la fois l'esprit de celle-ci, tout en condamnant de façon tacite les habitants des villages québécois au silence. Or, dans la suite du poème, ce faiseur de mots semble exclure son propre peuple de l'Histoire en le privant d'une voix :

et les faiseurs de mots n'auront vécu
que par des silences qui en disent long
sur le sang des muets que personne n'a promulgué
à la face du monde (C, p. 23).

Injustice historique d'une élite se détournant de la population d'où elle est issue? C'est à mon sens ce que Perrault laisse entendre.

À la constatation de ce mépris, l'auteur répond par une longue métaphore filée où s'entrecourent forêt, arbres, fleurs et fruits. C'est notamment le cas dans « Sève » : « Je veux faire ma chanson/du peu de calcaire d'un squelette/et de beaucoup de géologie... [...] fêter toutes les apparences/et les fleurs pour leur pesant d'or.../puisque la fleur et puisque les fruits (C. p. 78). » Ce poème est encore une fois désir, celui d'une chanson chargée de géologie, s'abreuvant à même le sol. La chanson peut être considérée comme une forme de « poésie orale » ou de « poésie populaire », foncièrement transmise par la voix. Le terme traduit, dans le cas présent, une soif d'oralité qui n'est pas sans comporter certaines ambiguïtés. En effet, pour le spécialiste de la littérature médiévale qu'est Paul Zumthor, il est souvent difficile pour les Occidentaux d'imaginer la place prise par la tradition orale dans leur propre culture dominée par l'écrit. « Il n'en va pas autrement de l'oralité de la poésie : on en admet la réalité comme une évidence tant qu'il s'agit d'ethnies africaines ou d'Amérindiens; il faut un effort d'imagination pour reconnaître la présence parmi nous d'une poésie orale bien

vivante²⁷. » La poésie est, en Occident, assimilée à une forme d'expression écrite, l'oral étant en quelque sorte associé à un état primitif de la culture.

Dans cette perspective, la valeur accordée à l'écrit viendrait voiler la réalité des différentes formes de poésies orales, telle la chanson, qui existent en Europe et en Amérique du Nord. Le fruit que cherche à dévoiler Perrault est à penser dans un sens très large qui déborde largement la formalisation du discours associé à la chanson, ou à d'autres formes de poésie orale dont la composition repose sur des critères préétablis. L'introduction de *Chouennes* en témoigne explicitement :

Au début de ce livre, j'ai voulu placer le mot *chouennes* pour m'en affubler comme un chasseur de la peau de la bête, et pour les mêmes magies. Pour autant, je n'oserais l'enfermer dans une définition. Qu'il suffise de dire à qui veut entendre qu'il recouvre toutes formes de langage parlé, de la simple vantardise à tout discours habile à « dire des merveilles ». Ces sortes de poèmes parlés, qu'on pourrait appeler *parlèmes*, ont trouvé cette terre d'élection dans ce pays des gibards, des dauphins blancs, des glaces flottantes et des hommes, situé entre Québec et Blanc-Sablon et y compris les îles, les récifs, archipels, battures, sablons et mirages. Et les gens de Charlevoix, qui ont inventé ce mot mousquetaire et joualesque dont les linguistes n'ont pas réussi à démêler la généalogie (C, p. 7).

On remarque que pour Perrault, toutes les formes de discours oraux sont dignes d'être considérées comme de la poésie, celle-ci tenant plus d'une façon de dire, d'une capacité à rendre merveilleuse une parole, que d'une mise en forme précise, telle qu'on en retrouve dans la poésie classique, ou encore dans la chanson. Or, cette façon de dire est intimement liée, pour l'auteur, à un ancrage géographique, à une position nordique, qui donne une couleur autant à la langue qu'à la personnalité du locuteur.

C'est en ce sens qu'il faut comprendre cette chanson faite de calcaire et de géologie, une chanson qui sait remonter vers la source, vers les racines, vers ce qui nourrit l'arbre et permet la croissance des fleurs et des fruits. C'est l'ancrage territorial de la parole que Perrault

²⁷ Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 10.

cherche de la sorte à saisir, le topolecte, le « *parlème* » qui caractérise ces communautés que l'on rencontre suivant le fleuve, passé Québec. Le fait que Perrault soit obligé d'expliquer le titre qu'il choisit de donner à son recueil sous-tend cependant une certaine hétérogénéité linguistique de la province.

C'est la libération de cette langue terrestre que Perrault dit souhaiter, plus loin dans le recueil :

Quelqu'un peut-être viendra
qui brisera le verbe
puisque le verbe cache le fruit (C, p. 89)...

L'auteur espère la venue d'un sauveur, de quelqu'un qui saura briser le verbe poétique, cette conception de la littérature en quête de transcendance divine si chère à la tradition chrétienne. Il souhaite qu'on détourne enfin les yeux de l'au-delà pour plutôt saisir le fruit; qu'on tende l'oreille vers une langue populaire capable de donner des nouvelles de la terre, seule porteuse d'une tradition spécifiquement québécoise.

S'ouvre alors la possibilité de « transiger avec la création (C, p. 89). » Cette phrase énigmatique qui clos le poème engage en fait le poète dans sa propre création, dans la quête d'un art cinématographique et poétique qui lui appartient en propre, une démarche qui s'ancre au départ dans un parcours géographique suivant le fleuve, du centre montréalais vers la périphérie des régions :

J'ai voulu partir
pour les distances inconnues
et les espaces tendancieux...

retrouver l'île de la découverte
pour y cultiver les immortelles
et tromper la vigilance des poissons

ne plus habiter des langages
qui n'en savent rien...

n'être qu'une parole
sans nom d'auteur (C, p. 58)...

Ce parcours semble ici encore incomplet, marqué par un désir de partir vers l'incompris, vers cette île de la découverte que l'on comprend être L'Isle-aux-Coudres, vers les périphéries du discours constituées par l'oralité. Mais ce cheminement s'affirme surtout comme la possibilité d'une parole poétique pleine, irriguée par les mots d'autrui, dans laquelle l'énonciation individuelle s'efface pour laisser la place à une forme d'expression collective. Il s'affirme comme la possibilité de revêtir la chouenne comme la peau d'une bête et, suivant un processus qui rappelle Gary Snyder, recouvrir la parole de la terre, une poésie dégagée de toute quête de transcendance divine, engagée dans la réalité matérielle du monde. En cela, l'œuvre de Perrault rejoint certains enjeux importants pour l'écocritique, puisqu'elle explore l'ancrage territorial du langage.

L'écriture impériale

C'est par l'élaboration d'un procédé littéraire, décrit par Daniel Laforest comme un « dispositif du direct », que Perrault vient dans la suite de son œuvre combler le désir exprimé dans *Portulan*. Ce dispositif vise, selon les termes de Perrault, l'affirmation du réel face à la fiction, affirmation qui passe essentiellement par l'accueil de l'autre au sein du texte. Déjà, les poèmes de *Portulan* et *Ballades du temps précieux* laissent présager ce procédé en permettant « la rencontre avec la socialité orale à travers la mise en forme de l'écoute²⁸ », c'est-à-dire qu'ils esquissent ce principe qui veut que les textes de Perrault soient constitués à même l'expression d'autrui, irrigués par tous les témoignages accumulés durant des années de tournage, de façon à rendre compte de l'expérience sociale du réel vécue par l'auteur. L'élaboration de la voix poétique de Perrault est par conséquent intimement liée à sa venue au cinéma.

²⁸ Daniel Laforest, *L'archipel de Cain. Pierre Perrault et l'écriture du territoire*, Montréal, les Éditions XYZ, coll. « Théorie et littérature », 2010, p. 87.

Ce « dispositif du direct », Daniel Laforest le décrit comme

une forme mobile appelée à recevoir des éléments étrangers et hétérogènes. Ses éléments constitutifs sont la citation comme principe de composition, l'interdiscursivité, et la structure oppositionnelle des discours qui à partir d'*En désespoir de cause* créent à eux trois l'ossature définitive de la poétique perraultienne²⁹.

Les écrits de l'auteur-cinéaste possèdent ainsi un caractère hétéroclite qui embrasse l'hétérogénéité linguistique décrite précédemment. Ils sont sans cesse entrecoupés de récits, de citations, d'expressions, de termes parfois issus de livres — notamment des *Voyages au Canada* de Jacques Cartier —, plus souvent appris de la bouche de Grands-Louis Harvey, Alexis Tremblay, Léopold Tremblay, Mahinoësche, Hauris Lalancette, ou d'autres personnes qui marquent le cinéma-direct de Perrault.

Ce dispositif du direct, en permettant l'expression d'une parole populaire, constitue en même temps une revendication d'autonomie, une rupture avec un modèle de continuité faisant la promotion d'une soumission à la norme esthétique française. Perrault s'éloigne du coup d'une certaine tradition poétique et s'approprie les moyens nécessaires au développement de formes d'expression artistique pleinement québécoises. Dans cet ordre d'idées, Nelson Charest qualifie de vers américain la disposition de l'écriture sur la page qui caractérise l'œuvre de l'auteur précisément à partir d'*En désespoir de cause*. Cette versification est marquée par des

disparités entre segments longs et brefs, et trouve même un certain équilibre, entre les vers brefs centrés et les grands blocs de prose [...] [qui], par leur longueur, touchent aux deux marges de la page et semblent de ce fait eux aussi centrés³⁰.

Ces vers brefs sont souvent des citations, textes prosaïques, ou commentaires d'abord émis à

²⁹ *Ibid.*, p. 85.

³⁰ Nelson Charest, « Pierre Perrault et le vers américain : poésie et cinéma », dans Bonenfant, Luc, Isabelle Miron, Nathalie Watteyne (dir), *op. cit.*, p. 258.

l'oral, soudainement projetés dans l'univers de la littérature, dans une volonté d'adapter la forme écrite au parlème rencontré en région.

Le vers américain de Perrault commence cependant à s'élaborer dans ses écrits essayistiques, à la différence que ceux-ci investissent peut-être moins l'oralité, sinon par l'entremise de la citation, pour plutôt esquisser les contours d'une réflexion philosophique où l'auteur commente son propre processus de création. On peut trouver, dès « J'habite une ville » (1963) une première mise en vers de témoignage, puis, dans « Discours sur la parole » (1967), l'usage massif de ce procédé à l'intérieur d'un texte écrit en prose. Le vers américain de Perrault est initié par une citation clé qui résonne par la suite dans toute son œuvre, une parole tirée de *Pour la suite du monde*, film où Léopold Tremblay prononce ces mots : « nous autres/icitte à l'île aux Coudres/on est des insulaires³¹. » Vivre sur une île implique en effet d'être un insulaire, mais, au-delà de l'évidence du pléonasme, cette affirmation implique la constatation d'une identité se construisant au contact du territoire. Habiter L'Isle-aux-Coudres, pour Léopold, ce n'est pas seulement posséder une propriété, c'est vivre *avec* les contraintes imposées par la géographie. En ce sens, ces paroles sont primordiales dans l'œuvre de Perrault, puisqu'elles incarnent la fleur ou le fruit tant désiré dans *Portulan*, l'expression de racines qui s'enfoncent dans la terre de façon à circonscrire une relation singulière au territoire qui s'affirme dans et par le langage. Prenant acte des quelque 375 kilomètres qui séparent L'Isle-aux-Coudres de Montréal, le vers américain de Perrault marque l'identification d'autrui aux lieux, un attachement qui s'exprime notamment dans l'hétérogénéité de la parole. Or, cette distance s'inscrit à même le blanc de la page, dans l'espace laissé vacant, l'expression poétique d'un discours qui n'est jamais tout à fait celui de l'auteur.

³¹ Pierre Perrault, *De la parole aux actes*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1985, p. 16. Désormais, les références à cet ouvrage seront placées entre parenthèses dans le texte, précédées par les initiales « DPA ».

Le poète-cinéaste prend ainsi le contrepied de la poésie nationaliste dominante, associée notamment à Gaston Miron :

Je parle de ce qui me regarde, le langage, ma fonction sociale comme poète, à partir d'un code commun à un peuple. Je dis que la langue est le fondement même de l'existence d'un peuple, parce qu'elle réfléchit la totalité de sa culture en signes, en signifiés, en signifiante³².

Miron exprime ici une vision claire, le désir d'un peuple uni dans sa recherche de liberté, uni par une langue partagée. Ce qui se dessine derrière les « Notes sur le non-poème et le poème », c'est l'idée forte du nationalisme tel que décrit par Benedict Anderson : « The idea of a sociological organism moving calendrically through homogeneous [...] which also is conceived as a solid community moving steadily down (or up) history³³. » À cela correspond une certaine forme de poussée centrifuge, le développement d'un imaginaire capable de proposer une identité commune à un large groupe d'individu et qui, pour Miron, s'ancre avant tout dans le langage³⁴. C'est l'exact opposé de ce mouvement qui se dessine dans l'œuvre de Perrault, celle-ci semblant surtout proposer la mise en valeur de la différence, l'expression vraie non pas d'un peuple debout dans « la matrice culture nationale³⁵ », mais celle d'une terre négligée par les littératures.

À la vision totalisante d'un corps social uni dans la langue, Perrault semble préférer le pléonasmе, l'expression marginale de ceux qui « icitte à l'île aux Coudres/[...] [ont appris] à vivre/en vivant (DPA, p. 10) ». On en revient ici à la question de l'expérience, à l'aventure géographique qui pousse Perrault vers le Nord. Ce parcours l'amène à découvrir l'attachement identitaire au territoire développé par certains, mais laisse en même temps glisser entre les mailles de la géographie des considérations à portée écocritique. « Discours

³² Gaston Miron, *L'homme rapaillé*, Montréal, Éditions TYPO, 1998 [1970], p. 127.

³³ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londres, Brooklyn, Verso, 2006 [1983], p. 26.

³⁴ C'est également ce que soutient Eric Hobsbawm, selon ce qui a été exposé en introduction (cf. p. 9-10)

³⁵ Gaston Miron, *op. cit.*, p. 126.

sur la parole » n'exprime pas seulement une relation au territoire, mais aussi la nécessité d'un contact avec la terre, une façon de vivre au sein de l'écosystème marin constitué par l'île. Cela est palpable dans les dires d'Alexis Tremblay, le père de Léopold, qui décrit sa condition d'insulaire de la sorte :

nous autres
 icitte
 à l'île...
 tous les gens de l'île...
 i nous appellent les marsouins
 à première vue
 on peut penser que c'est par rapport
 à la pêche à marsouins
 pas pour moé...
 [...]
 nous sommes isolés...
 nous sommes sur une île
 nous sommes tout le temps sur l'eau (DPA p. 20-21)

Pour Alexis, être originaire de L'Isle-aux-Coudres, c'est non seulement vivre sur une île, c'est aussi vivre avec la mer qui l'entoure, jusqu'à se faire affubler du nom d'un animal marin. Réduire ce mode de vie à la pêche au marsouin documentée dans *Pour la suite du monde* lui apparaît insuffisant, puisque la condition d'insulaire implique plus que de pêcher à certaines périodes de l'année. Elle oblige surtout à être « tout le temps sur l'eau », à investir un habitat afin d'en tirer parti. Et cela — on le constate dans les discours d'Alexis et Leopold — en vient à s'inscrire à même l'identité, à même le paysage intérieur, en une correspondance forte avec le paysage extérieur.

On touche ici à cette zone ambiguë où se négocie l'appartenance ou la non-appartenance à la culture nationale identifiée par Homi K. Bhabha, l'un des principaux critiques de Benedict Anderson, à qui il reproche l'homogénéité qu'il associe à l'idée de nation :

The 'locality' of national culture is neither unified nor unitary in relation to itself, nor must it be seen simply as 'other' in relation to what is outside or beyond it. The boundary is Janus-faced and the problem of outside/inside must always itself be a process of hybridity, incorporating new 'people' in relation to the body politic, generating other sites of meaning and, inevitably, in the political process, producing unmanned sites of political antagonism and unpredictable forces for political representation³⁶.

Cet espace où se négocient les « lieux » de la nation se trouve précisément entre la poésie de Miron et celle de Perrault, entre la virtualité d'une nation unie dans l'homogène, et la réalité d'un corps social segmenté³⁷, traversé, comme Foucault l'a bien montré, par différentes dynamiques de pouvoir et de résistance³⁸. Or, la condition d'insulaire est, pour Alexis, celle d'un isolement qui ne correspond qu'à certains lieux précis, situés aux abords du fleuve, un point dans cette immense étendue d'eau, espace emblématique de la nordicité québécoise. Celui-ci s'affirme, dans l'œuvre de Perrault, davantage sous le mode de la discontinuité, comme d'un archipel de lieux. L'ancrage territorial de l'identité semble ainsi n'être rendu légitime qu'en relation à un mode de vie érigé au contact des éléments naturels.

Cela est d'autant plus apparent dans le malaise ressenti par l'auteur au contact des gens de l'île, un sentiment d'étrangeté face au discours « chargé de mer, goûtant le varech (DPA, p. 30) » tenu par Leopold et Alexis : « J'avais en effet appris à vivre en lisant et aucune écriture apparemment considérable ne mentionnait ce fleuve orphelin et inexprimable qui pourtant cherchait à prendre place dans mes mirages (DPA, p. 10). » Confronté à l'échec d'une identité construite à même les livres, mais en rupture avec les lieux qui parcellent le territoire québécois, l'auteur en vient à formuler cette question surprenante pour qui se consacre à la littérature : « Et si toute réflexion sur l'homme devait débiter par une mise en question de l'écriture, ce monarque un peu trop absolu de l'intelligence, par une remise en

³⁶ Homi K. Bhabha, « Introduction », dans Homi Bhabha (dir.), *Nation and Narration*, New York, Routledge, 1990, p. 4.

³⁷ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie. Mille Plateaux*, Paris, les Éditions de Minuits, coll. « Critiques », 1980 p. 254-255.

³⁸ Marc Abélès, *Penser au-delà de l'État*, Paris, Belin, coll. « Anthropolis », 2014, p. 68.

liberté de la parole analphabète comme source de tout langage (DPA, p. 13)? » La volonté de libérer la parole populaire exprimée dans *Portulan* est ici poussée un cran plus loin. Il ne s'agit plus seulement pour Perrault de nourrir son processus de création à la source de l'oralité, mais de confronter l'écriture, de remettre en question un mode d'expression supposément porteur d'intelligence, de savoir, et qui agit en réalité comme vecteur de pouvoir.

Le terme d'« écriture » est toutefois à comprendre dans un sens beaucoup plus large, qui dépasse largement la tension entre deux modes d'expression contradictoires :

Le courage serait de fracasser le moule inventé ailleurs pour donner libre cours à la vie. À ce qui reste de vie, car nous sommes sur le point d'occulter toutes les différences, de porter tous le même triste costume pour l'amour de Love Story, de penser le même Pepsi, puisque les mythologies de nos jours appartiennent aux marchands et à la mise en marché (DPA, p. 13).

L'écriture dépasse, pour Perrault, la question des classes sociales. Elle apparaît comme la courroie de transmission de la domination française sur la littérature francophone, mais aussi celle des Américains sur la culture populaire et l'économie, celle de Rome sur la spiritualité, celle des Anglo-canadiens sur la politique. En somme, ce « que Perrault nomme écriture est le mode poétique ou la forme mentale de l'appropriation impérialiste, chrétienne, capitaliste et fédérale, cette représentation sacrée qui occupe le territoire de l'âme, qui ruine la fonction poétique populaire³⁹. »

Perrault attaque, d'une part, une conception esthétique associée à un système de classe, mais sans doute plus encore une littérature qui « a, plus souvent qu'à son tour, été au service des conquérants (DPA, p. 10). » Comme le souligne Dalie Giroux :

Quand Perrault proclame que son maître est la parole populaire, il signifie son ardent désir de conjurer l'aliénation mentale imposée par les maîtres, son souhait

³⁹ *Ibid*, p. 280.

de battre le mensonge de la fiction colonisatrice par l'humble vérité de la parole vivante. Il y a une conception libertaire du langage dans sa pensée⁴⁰.

Comme nous l'avons déjà souligné, la littérature française s'affirme comme l'un des points de départ de cette « fiction colonisatrice », mais bien au-delà, c'est l'impérialisme dans son ensemble que Perrault finit par cibler, la parole émergeant de l'espace des lieux semblant en quelque sorte chargée de tenir en échec un espace des flux gagnant en importance dans le Québec des années 1960⁴¹.

L'œuvre de Perrault, dans son rapport à la parole populaire, s'affirme ainsi comme un

dépositaire des rudiments de cette manière de vivre, qui est manière de la terre et manière de la mer, manière du pain et de la pêche, manière du cidre et du capitaine, et aussi sueur du défricheur, piste du chasseur, c'est-à-dire, dans cette manière de vivre, qu'il s'agit d'une manière d'habiter. Plus encore, la parole est dépositaire de la possibilité même de vivre à sa manière⁴².

Les écrits de Perrault cherchent à donner une voix aux laissés-pour-compte, des gens qui s'inscrivent non seulement en marge d'un discours national qui ne se soucie guère de préserver leur mode de vie, mais qui s'affirment déjà les oubliés d'une mondialisation naissante. La chouenne à laquelle s'intéresse Perrault n'est, en ce sens, pas étrangère à l'une des fonctions de la poésie orale identifiées par Paul Zumthor, soit une « volonté de conservation du groupe social⁴³. » Préserver l'indépendance de ces communautés, leur permettre de vivre à leur manière passe ainsi, pour l'auteur, par la libération de la parole face au joug d'une écriture colonisatrice.

⁴⁰ Dalie Giroux, « Le territoire de l'âme, l'écriture, la matière. Politique de la parole de Pierre Perrault », dans *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 15, n° 1-2, 2012, p. 279.

⁴¹ CF, p. 3.

⁴² Dalie Giroux, *op. cit.*, p. 284.

⁴³ Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale, op. cit.*, p. 93.

Sur la piste du chasseur

D'un point de vue écocritique, ce n'est pas seulement la possibilité d'une résistance résidant dans l'identification de l'individu à un mode de vie en phase avec un habitat qui importe. Peut-être plus encore, c'est la capacité de cette identité à transmettre un savoir érigé à même l'expérience du réel qui compte.

Un jour, par hasard, je découvris un homme québécois instruit de tout ce que j'étais, de tout ce que j'avais vécu et qui se disait ignorant parce qu'il ne savait pas l'écriture. Pourtant il connaissait tout ce qui est à connaître de la mer et des navires, de la terre et des bêtes. Alexis, un jour, m'a parlé avec amour du temps où il travaillait dans les chantiers, du temps où il apprenait le *cri des bêtes*, dont je ne savais rien. Comment nommer un seul oiseau de ce fleuve d'oiseaux, après avoir lu tout Proust et ses histoires de marquises? J'étais un étranger dans un paysage encore innommé. Dans un paysage nommé dans la parole, écarté de l'écriture. J'ai donc renoué connaissance (DPA, p. 144-145).

Alexis représente encore une fois l'amorce d'un rapport renouvelé au monde. Ce rapport se construit à même l'expérience d'un homme qui sait naviguer et cultiver la terre, qui sait chasser et exploiter une forêt. Un homme qui « connaît tout ce qui est à connaître » d'une façon d'habiter et de nommer une terre. Un mode de vie qui repose sur un savoir érigé hors des écritures.

Cette connaissance semble, pour Perrault, ouvrir la possibilité de redonner une voix aux bêtes, d'apprendre le nom des oiseaux afin de mieux nommer un paysage rendu silencieux par l'écriture. On retrouve cette question, déjà abordée au chapitre précédent, du silence imposé à l'environnement par la civilisation occidentale. Christopher Manes établit en effet un lien direct entre l'émergence d'une pensée humaniste, à la Renaissance, et la conception d'une nature muette, privée de tout langage⁴⁴.

Il réfère en cela aux travaux de Jack Goody, anthropologue qui a montré que l'écriture constitue un « langage visible ». Du fait de son support matériel, elle peut être conservée non

⁴⁴ Christopher Manes, *op. cit.*, p. 18-19.

seulement « dans la mémoire personnelle de chacun, mais comme un objet physique, extérieur à l'esprit de l'individu.⁴⁵ » L'écriture favorise ainsi l'accumulation et la diffusion du savoir, sans que ces processus aient à passer par l'enseignement direct d'un tiers, professeur, famille, ou autre structure permettant la transmission du savoir par l'intermédiaire de la parole. Mais, au-delà de la question de la communication, l'écriture a également un impact sur les processus qui permettent la création de connaissances nouvelles : « writing laid out discourse before one's eyes [...] at the same time increased the potentiality for cumulative knowledge, especially knowledge of an abstract kind [...]»⁴⁶. » Goody établit donc un lien entre l'accumulation du savoir permis par l'écriture et l'émergence d'une pensée abstraite de l'ordre du discours scientifique et philosophique, tel qu'on en a vu apparaître en Occident à la Renaissance.

Le critique de l'écriture impériale mise de l'avant par Perrault vient, dans cet ordre d'idées, remettre en question le mode de création, d'accumulation et de transmission du savoir dominant en Occident. L'auteur admire au contraire le savoir d'Alexis, un savoir construit à même l'expérience, et cherche à faire sien le rapport organique à la terre dont celui-ci est porteur. L'oralité remplit alors une fonction de transmission autrement tenue en échec par l'écriture et contribue à établir un lien identitaire à l'écosystème habité. Cela rappelle Walter Ong, qui, dans *Orality and Literacy*, écrit : « For an oral culture learning or knowing means achieving close empathic, communal identification with the known, 'getting with it'⁴⁷. »

Le thème du savoir traditionnel et de son rapport à l'identité est en fait déjà présent dans « Discours sur la parole ». C'est encore une fois Alexis qui en est porteur :

⁴⁵ Jack Goody, « L'oralité et l'écriture », dans *Communication et langages*, no 154, 2007, p. 7.

⁴⁶ Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p. 37.

⁴⁷ Walter Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londres, New York, Methuen, 1982, p. 46.

mon grand-père!
 surtout mon arrière-grand-père
 moé
 je les dis plus intelligents que nous autres
 parce qu'ils avaient rien
 ils avaient pas de science comme aujourd'hui
 rien pour se diriger
 pis i s'dirigeaient quand même
 rien que par c'qu'i voyaient
 [...]

i s'amusaient pas
 à jouer avec une machine
 [...]

i s'amusaient
 à regarder les choses de la nature
 pour s'approfondir sur ce qui était
 [...]

i voyaient
 l'accouplement du marsouin
 durant c'que nous on r'garde pas ça!
 [...]

i suivaient ça eux-autres
 [...]

je dirais même mieux que...
 la grande science du jour
 ensuite
 ces vieux là ont eu
 les sauvages avant eux-autres (DPA p. 34-35).

Pour Alexis, l'absence de moyen technique oblige à développer un regard, une façon d'observer, de tisser des liens, qui n'est pas sans rappeler la description des processus permettant la construction du savoir faite par Pierre Dansereau, et peut-être encore plus, cette systématisation des données sensibles⁴⁸ caractéristique de la « pensée sauvage » décrite par Lévi-Strauss⁴⁹. Alexis souligne la capacité de ses aînés à naviguer « à l'œil, à l'œil seulement⁵⁰ » (c'est

⁴⁸ CF, p. 20-22.

⁴⁹ Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 11-49. Il peut paraître paradoxal d'introduire le concept de « pensée sauvage » à ce point-ci, alors que *The Domestication of the Savage Mind* de Jack Goody visait précisément à récuser ce concept en montrant que la différence dans les processus cognitifs entre

ainsi que Michel Serres décrit la façon de naviguer des marins bretons qu'il côtoyait, enfant), des gens pour qui utiliser un radar équivaut à naviguer « *la tête dans une poche*⁵¹ ». Il souligne leur connaissance du béluga, et leur façon de les pêcher, technique issue des autochtones⁵². Cette façon de connaître implique nécessairement l'expérience directe des lieux, et, au-delà, la transmission et l'accumulation au sein de la communauté (ou l'apprentissage auprès d'une autre communauté) d'un ensemble d'informations qui permet de soutenir un mode de vie qui lui est, jusqu'à un certain degré, propre.

De là une dimension problématique de l'écriture qui devient plus explicite dans *Discours sur la condition sauvage et québécoise* (1977). Ce livre est un assemblage de photos, de citations de Cartier et de témoignages qui, selon les dires de l'auteur, constituent avant tout « un itinéraire; le sentier battu de nous-mêmes⁵³ (DCSQ, p. I). »

Jusqu'à ce jour notre paysage intérieur était à la recherche du temps perdu des autres [...] Voici sans prétention artistique ce visage d'un pays encore informe, encore incomplet, presque banal à force de familiarité. Le temps et la distance changeront peut-être ces souvenirs en mémoire, ces balises en poésie.

Ce livre cherche donc à affirmer, à construire, la correspondance du paysage intérieur d'un peuple avec sa terre, une correspondance qui semble ici être la définition perraultienne du poème. Perrault suit encore une fois la voie tracée par la *chouenne* d'Alexis, la transposition sur

sociétés les traditionnelles et occidentales n'a rien à voir avec le fait d'être « sauvage » ou « domestiqué ». Cela serait plutôt le résultat de l'introduction de l'écrit dans le système de communication. Jack Goody, *The Domestication of the Savage Mind*, *op. cit.*, p. 1-18. Or, comme nous le verrons, Pierre Perrault cherche à subvertir l'échelle de valeur qui sous-tend ce raisonnement. Cela est déjà apparent dans le rejet de « l'écriture » longuement discuté jusqu'ici.

⁵⁰ Pierre Perrault, *Le mal du nord*, Hull, les Éditions Vents d'Ouest, 1999, p. 162.

⁵¹ *Ibid.*, p. 221.

⁵² C'est en effet ce qui est soutenu par Alexis dans *Pour la suite du monde*, Michel Brault, Pierre Perrault, *Pour la suite du monde*, Montréal, Office national du film, 1962, 33min52sec-33min55sec. Récupéré de <https://www.onf.ca/film/pour_la_suite_du_monde>. Consulté le 13 septembre 2015.

⁵³ Pierre Perrault, *Discours sur la condition sauvage et québécoise*, Montréal, Lidec Inc., 1977, p. I. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées dans le texte, entre parenthèses, précédées des initiales DCSQ.

la page d'une poésie déjà élaborée à l'oral. Ce mouvement est néanmoins décrit comme un dépassement de l'écriture, le rejet de la norme esthétique française s'incarnant, une fois de plus, dans *À la recherche du temps perdu*.

Ce parcours idéal semble toutefois mis en échec par les propos transcrits dans l'ouvrage, comme si le poème rêvé par Perrault lui fuyait entre les doigts au fur et à mesure de son élaboration. On peut lire dans *Discours sur la condition sauvage et québécoise* un certain Laurent Tremblay qui annonce la disparition des goélettes, ces bateaux de bois qui ont permis à des générations de navigateur de L'Isle-aux-Coudres de prendre le Fleuve :

contre l'évolution, pas d'ostination

...
 faut pas oublier que ces goélettes-là jadis
 faisaient l'orgueil de nos pères
 de nos grands-pères aussi
 ...
 aujourd'hui c'est désuette... (DCSQ, p. 44)

Et encore, Mahinoësche, Montagnaise de la Basse-Côte-Nord, qui raconte l'impact de la sédentarisation forcée des Amérindiens :

l'indien
 il aime mieux être dans
 le bois pour la nourriture
 [...]
 c'est ça qu'il veut manger
 la nourriture du bois et il veut vivre
 dans un pays où il trouve la nourriture du bois

maintenant moi je ne peux plus retourner
 dans le bois parce que je n'ai plus de canot
 ...
 je n'ai plus de canot
 parce que je ne sais plus faire de canot
 ...
 je ne sais plus faire de canot
 parce qu'on m'a enseigné à vivre

près du magasin où il y a la farine (DCSQ, p. 62)

Puis Hauris Lalancette, pionnier du royaume de l'Abitibi:

On voyait dans le royaume
la grande vallée de Matagami
avec les grandes richesses forestières
[...]
mais on voyait pas dans le royaume
les multinationales prendre nos richesses (DCSQ, p. 82)

Au fur et à mesure qu'on avance dans la lecture de l'ouvrage, on découvre que les témoignages sur la condition sauvage des Québécois semblent surtout être le récit d'une dépossession. Celle-ci semble avant tout être le résultat d'une forme de « colonisation de l'imaginaire », puisque, comme le souligne Alexis, « jouer avec des machines », intégrer à une société des technologies venues d'ailleurs peut entraîner une perte de savoir-faire. On devient alors dépendant des autres afin de fonctionner, comme ces autochtones qui en adoptant la farine des blancs, ont perdu leur capacité à aller à la chasse. Or, et c'est là un point où le propos de Perrault vient rejoindre l'écocritique, cette perte de savoir-faire entraîne en réalité une perte de contact avec l'environnement. Les marins de l'Isle-aux-Coudres ne peuvent plus naviguer (sinon, en s'engageant sous le pavillon d'une compagnie n'ayant rien à voir avec leur milieu de vie), les autochtones ne peuvent plus retourner dans le bois pour se nourrir, les habitants de l'Abitibi se font voler sous le nez leurs ressources, on ne connaît plus rien du béluga. Cette perte n'est pas sans lien avec l'écriture et les modes d'accumulation et de transmission du savoir qui lui sont propres, l'imposition du dehors d'une *technè* remplaçant graduellement le savoir-faire séculaire accumulé par la communauté.

L'optimisme affiché en introduction à *Discours sur la condition sauvage et québécoise* semble donc fondre comme neige au soleil, réduit à néant par la marche du progrès, un progrès que l'on comprend être surtout le rêve du pouvoir. Le livre se termine finalement sur l'image apocalyptique de souches en décomposition, avec en arrière-plan la fonderie de Noranda, image qui vient soudainement donner un visage terrestre à cette chute. Le désastre humain

associé ici au développement économique est par ces images doublées d'une destruction de l'environnement, comme si l'aliénation du peuple par rapport à la nature sauvage, comme si la perte du savoir populaire qui en est le corollaire était le présage d'une crise écologique. On comprend ainsi que Perrault ait soutenu toute sa carrière que, pour préserver l'environnement, on doit d'abord se libérer de l'oppression :

On parle beaucoup d'environnement. L'âme peut être modifiée par les autoroutes. Une part de l'homme est asservie par les centres d'achat [...]. Mais il y a aussi, encore et pour longtemps, le fond des choses. Les origines [...]. [On] nous étourdit avec Alcan, Noranda, Domtar, Iron Ore, Clarke, les nouveaux seigneurs, les investisseurs! Mais les Tremblay, les Simard, les Bouchard, les vous et moi? Et c'est d'eux qu'il s'agit et de leur légitimité et de leurs origines. Ensuite nous pourrions discuter de l'environnement, du culturel et du politique [...]
(DPA, p. 147-148).

Le souci de l'environnement passe ainsi, pour Perrault, par le social, par la décolonisation du paysage intérieur, par la sortie de la servitude.

Cette sortie, c'est la bête sauvage qui nous dicte comment l'atteindre. Observant les ovibos (bœufs musqués), Perrault écrit : « ici au contraire nulle falsification ni fausse représentation ni lâcheté ni ruse ni stratagème ni mécanique céleste mais le combat comme un rituel et comme une initiation et comme une naissance à ce juste prix/ni les bêtes ne se dérobent ni les plantes à leur saison⁵⁴ ». Et puisque les pays appartiennent avant tout, pour l'auteur, aux bêtes et aux arbres⁵⁵, puisque le « chasseur est au centre du monde, au début de la parole, au seuil de la connaissance⁵⁶ », il importe avant tout de suivre la piste de ce dernier afin de réapprendre le langage de la nature, un langage porteur d'un souffle de libération.

Le monde appartient aux bêtes. L'indien suit les pistes, l'homme sans boussole possède ce sixième sens qui est peut-être le premier, antérieur à tous les autres,

⁵⁴ Pierre Perrault, *Gélivures*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1977, p. 163.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁶ Pierre Perrault, *Cinéaste de la parole. Entretiens avec Paul Warren*, p. 181-182. Cité par Dalie Giroux, *op. cit.*, p. 273.

qui n'est pas l'intuition mais l'orientation. Il mémorise progressivement un lieu qu'il finira par nommer pays.

Et je donne ma langue, car j'ai oublié ce langage qui m'antécède⁵⁷. »

« Habiter pays » passe, pour Perrault, par l'expérience d'un territoire, par un rapport organique à une terre connue des yeux, connue des sens. Le récit national doit devenir celui du chasseur, non pas une servitude à la vieille Europe sous forme de survivance, non pas une soumission aux intérêts étrangers sous forme de développement économique, non pas le mythe de la conquête d'un Nord en réalité habité par les ovibos et les autochtones, mais une parole vive, qui charrie dans son flot son ancrage territorial : l'adéquation finale des paysages intérieur et extérieur. Cette perspective ne doit pas être comprise comme un conservatisme. Il s'agit plutôt de quitter la servitude, d'investir le sauvage afin de trouver des façons d'habiter au présent une terre dont on se soucie peu.

⁵⁷ Pierre Perrault, *Le mal du Nord*, *op. cit.*, p. 174.

CONCLUSION

L'écologie est la matrice vivante d'une nouvelle conscience et d'une nouvelle culture : celles de notre appartenance à la nature, celles de la présence de la nature au plus profond de nous-mêmes, êtres humains, à la fois parties et acteurs du système global de la nature. C'est-à-dire aussi la conscience des rapports étroits entre les désordres écologiques et ceux de nos sociétés qui, naïvement, croyaient avoir définitivement maîtrisé la nature¹.

Jean-Paul Deléage

Les médias nous le rappellent chaque jour : la planète se réchauffe rapidement et fait peser sur l'humanité des risques sans précédent. On discute toutefois beaucoup moins des solutions possibles, non seulement au réchauffement climatique, mais à l'ensemble de la détérioration de l'environnement engendré par l'activité humaine. Deux positions sont principalement exposées au public. Une première qui voit la nature comme une corne d'abondance intarissable (*cornucopia*²), permettant une croissance économique infinie³. Cette position est celle, notamment, des climato-sceptiques. La seconde est celle des environnementalistes, qui prônent des transformations dans les modes de production d'énergie, la création d'aires protégées, la mise en place de normes environnementales plus

¹ Jean-Paul Deléage, *op. cit.*, 1994, p. 16.

² Greg Garrad, *op. cit.*, p. 18-21.

³ Plusieurs auteurs ont largement documenté les liens qui unissent les grandes entreprises, notamment celles de l'industrie pétrolière, et les groupes de pression défendant ce genre de positions. Voir notamment, Greg Garrad, *ibid.*, p. 18. Naomi Klein, *This Changes Everything. Capitalism vs. The Climate*, Toronto, Alfred A. Knopf, Canada, 2014, p. 31-63.

sévères, un ensemble de mesures susceptibles de minimiser les contrecoups de la société de consommation, sans en attaquer les fondements⁴.

Les premiers tentent de réduire les débats à propos de l'environnement à une confrontation idéologique, volonté qui passe par la négation du large consensus scientifique autour du réchauffement climatique, ainsi que, plus largement, la rapide diminution de la biodiversité que l'on observe à l'heure actuelle, les problèmes de gestion des déchets des grandes villes, l'accumulation du plastique dans les océans, la concentration de polluants industriels dans les organismes marins, etc. Malgré cette position difficilement défendable, Naomi Klein soutient, dans son dernier livre *This Changes Everything*, que les climato-sceptiques sont, d'un certain point de vue, plus réaliste que les environnementalistes : « Many deniers are quite open about the fact that their distrust of the science grew out of a powerful fear that if climate change is real, the political implication would be catastrophic⁵. » Pour les hommes de pouvoir⁶, cette catastrophe n'est rien d'autre que la chute pure et simple du capitalisme, une chute qui ne pourrait survenir sans transformer radicalement leur position sociale. Selon l'auteur, ce paradoxe entraîne une seconde contradiction à sa suite : le déni, par les environnementalistes même, de certaines des conséquences possibles de la crise écologique⁷.

Comme je l'ai montré au premier chapitre de ce mémoire, on peut voir dans l'écologie un appel à revoir les relations tissées en Occident entre nature et culture, des relations marquées par la croyance en une supériorité de l'être humain sur ce qui l'entoure, la

⁴ Greg Garrad, *op. cit.*, p. 21-23.

⁵ Naomi Klein, *op. cit.*, p. 42.

⁶ « Conservative white male have disproportionately occupied positions of power within our economic system. » *Ibid.*, p. 47.

⁷ Naomi Klein fait en réalité un pas de plus en montrant que non seulement les climato-sceptiques entretiennent des liens serrés avec l'industrie pétrolière, mais aussi que nombre de groupes environnementaux, tel The Nature Conservancy, Conservation Fund, World Wildlife Fund, World Resource Institute, ou même, mais dans une moindre mesure, le Sierra Club (groupe fondé par nul autre que John Muir), reçoivent un financement massif en provenance de géants de l'industrie pétrolière, automobile, agroalimentaire, ou d'autres multinationales qu'ils sont supposés critiquer. *Ibid.*, p. 190-201.

conviction d'une transcendance de l'âme ou de la raison par l'intermédiaire desquelles un contact avec le divin ou avec la Vérité devient possible. L'écocritique vient s'insérer dans cette brèche entre sciences humaines et sciences de la nature percée par l'écologie et contribue à miner cette hiérarchie en cherchant à montrer en quoi littérature, culture et milieu physique sont interdépendants. Le texte est dans cette perspective nécessairement porteur de représentations de l'environnement, représentations qui influencent en contrepartie le comportement humain à l'égard des éléments naturels.

Se dessinent en filigrane dans cette intrication les contours d'une nouvelle identité proposée par les mouvements écologistes, une identité qui est en réalité une nouvelle conception de l'humain. En effet, il s'agit de considérer celui-ci dans le sens premier qui lui est affublé par la biologie, soit en tant qu'espèce. Cela est nécessairement porteur d'un certain nombre de transformations au niveau de la pensée, puisque le corps – entendu ici en tant qu'organisme vivant en relation avec ce qui l'entoure – est soudainement déployé au premier plan d'un devenir humain ramené à sa matérialité, une sorte de « devenir-animal⁸ ».

Appliquée à la littérature, cette perspective nous ramène indirectement à une certaine portée sensible de la poésie. Pour Pierre Nepveu :

La poésie n'est pas un monologue mais une conversation, un dialogue, une adresse à l'autre, en vue d'un partage de l'expérience sensible. Telle est du même coup sa portée politique : nous sommes dans le réel, nous habitons un monde commun que la poésie a pour tâche d'assumer et de recréer dans le langage. Ici, plutôt que de susciter une exaltation spirituelle proche de l'anéantissement mystique, la terre américaine retrouve sa densité et devient habitable⁹.

Le sensible traduit par la poésie aurait, pour Nepveu, une portée politique. Il y a ici référence aux théories de Jacques Rancière, à cette idée que de nouvelles formes de vie en commun peuvent émerger du partage de l'expérience esthétique permise, entre autres, par « les

⁸ Gille Deleuze, Félix Guatari, *op. cit.*, p. 285-332,

⁹ Pierre Nepveu, « Entre chaos et désert : treize propositions et un épilogue sur la poésie des Amériques », dans Bonenfant, Luc, Isabelle Miron, Nathalie Watteyne (dir), *op. cit.*, p. 22.

pratiques d'écriture et de lecture, de production et de réception, de réception et de coénonciation qui témoigne toute de notre connaissance sensible du monde, de nous-mêmes et des autres¹⁰. »

Cette dynamique est au cœur des écrits de Snyder et Perrault. En effet, les deux auteurs cherchent respectivement à engendrer ou à saisir une façon de vivre en phase avec une terre qui est avant tout celle des autochtones, une Ile-de-la-Tortue, selon certains de leur mythe de création, que les Européens ont malencontreusement choisi d'appeler Amérique alors qu'elle « ne devait pas grand-chose à Amerigo Vespucci¹¹. » Cette manière de voir nous ramène à l'impact du colonialisme sur l'imaginaire dont nous avons traité au chapitre 3, mais qui s'affirme aussi de façon sous-jacente dans le propos du chapitre 2. En effet, nous avons, d'une part, Perrault qui remet en question les noms donnés à l'Amérique et au fleuve Saint-Laurent. Dans les deux cas, il s'agit du choix arbitraire d'un géographe : « Que représente ce nom pour nous? Il n'a pas de sens, il n'a pas de valeur historique, il n'a pas vécu, il n'a aucune amérindiennité. Il faudrait tout renommer. Renommer la découverte. Du moins la corriger¹². »

D'autre part, Snyder affirme dans la citation déjà commentée en introduction :

Turtle Island-the old/new name for the continent, based on many creations myths of the people who have been living here for millenias, and reapplied by some of them to "North America" in recent years. [...] A name: that we may see ourselves more accurately on this continent of watersheds and life-communities-plant zones, physiographic provinces, culture areas; following natural boundaries. The "U.S.A." and its states and counties are arbitrary and inaccurate impositions on what is really here¹³.

¹⁰ Pierre Ouellet, « Introduction », dans Pierre Ouellet (dir.), *Politique de la parole. Singularité et communauté*, Montréal, Éditions Trait d'Union, coll. « Le soi et l'autre », 2002, p. 11.

¹¹ Pierre Perrault, *Le mal du Nord*, *op. cit.*, p. 139.

¹² *Idem.*

¹³ Gary Snyder, *Turtle Island*, New York, New Directions Book, 1974, non paginé.

Dans les deux cas, il y a cette idée forte que l'héritage européen nous coupe de notre rapport à la terre en structurant le territoire sans grandes considérations pour son caractère intrinsèque.

Donner densité et habitabilité à une terre américaine soumise à des divisions frontalières arbitraires, à une topologie conquérante, à des mythes et des récits conquérants passe, pour les auteurs, par la réaffirmation de l'expérience; contact premier du sujet à son environnement. Cela implique une présence du corps, interface de la perception, en même temps centre de la réarticulation du monde proposée par l'écologie. Ce point de jonction est central dans la pensée d'Arne Næss¹⁴, l'autre instigateur, avec Gary Snyder, de l'écologie profonde :

Parler d'interaction entre les organismes et leur milieu est une expression maladroite parce qu'un *organisme est une interaction*. Les organismes et leur milieu ne sont pas deux choses – si on plongeait une souris dans le vide absolu, elle ne serait plus une souris. Les organismes présupposent leur milieu.

De la même manière, une personne est une partie intégrante de la nature dans la mesure où elle est aussi un nœud relationnel [...]. Le processus d'identification est un processus dans lequel les relations constitutives du nœud se déploient de plus en plus pour envelopper ce qui est en dehors¹⁵.

Næss voit donc une corrélation profonde entre le corps en tant qu'organisme présupposant le milieu où il est adapté à vivre et la possibilité pour l'individu de se créer une identité qui embrasse le réel, permettant ainsi une correspondance forte entre paysages intérieurs et extérieurs.

Cette poussée vers l'extérieur implique pour le philosophe la mise à l'écart (non pas la négation) de l'objectivité scientifique, représentation du monde qui doit se dégager des

¹⁴ J'aimerais souligner l'apport de Simon Levesque, étudiant au doctorat en sémiologie de l'UQAM, qui, en me partageant certains de ses travaux de recherche, m'a grandement aidé à m'orienter dans les théories d'Arne Næss.

¹⁵ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, Éditions Dehors, 2013 [1989, pour l'édition originale anglaise], p. 104. L'auteur souligne.

« différences individuelles » pour saisir l'objet selon « quelques *points de référence* communs utiles à la description mathématique¹⁶. » La description du monde qui résulte de la science, puisque dégagé de la subjectivité, s'affirme souvent comme une structure abstraite, sans rapport avec l'expérience sensible. Or, ce qui est vraiment significatif pour qui souhaite voir s'établir une humanité respectueuse de l'environnement, c'est la dimension phénoménologique de l'expérience subjective, plus apte à valoriser les comportements éthiques par rapport à notre milieu. Nous en revenons ici au point de vue défendu par Nepveu, Ouellet et Rancière, la possibilité de créer un horizon commun dans le partage du sensible permis par le processus de communication¹⁷. De là sans doute qu'en questionnant le rapport au monde de la société qui est la leur, Snyder et Perrault en viennent à élaborer une « mise en scène de la parole », c'est-à-dire qu'ils développent des procédés littéraires permettant de donner consistance à l'expression de leur expérience du réel.

Cette mise en scène passe, pour Snyder, par l'octroi à sa voix poétique des pouvoirs du chaman, processus qui prend la forme d'un rituel et permet, en définitive, un réenchantement du monde. Celui-ci donne une dimension plus grande que nature à l'expérience partagée du travail des ouvriers forestiers. Se dessine dès lors un mythe nouveau capable d'inspirer humilité et respect face à l'environnement, mais qui dessine en même temps les contours d'un politique qui s'ancre au niveau local, dans un rapport de proximité entre nature et communauté.

¹⁶ *Ibid.*, p. 91. L'auteur souligne.

¹⁷ De même, Næss considère « que la communication ne doit pas être comprise comme un processus personnel d'interprétation commandé par ses propres directions de *précision*. » *Ibid.* p. 84. C'est-à-dire que le sens des mots est toujours le fruit d'une interprétation individuelle suivi de la négociation de ses interprétations au sein du discours. Cette perspective n'est pas sans rappeler la « différence » de Derrida : « Le système des signes est constitué par des différences, non par le plein des termes. Les éléments de la signification fonctionnent non par la force compacte de noyaux, mais par le réseau des oppositions qui les distinguent et les rapportent les uns aux autres. » Jacques Derrida, « La différence » dans *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1972, p. 11.

Perrault, quant à lui, insiste sur la portée de la parole populaire. Cela passe par le truchement d'un dispositif du direct, dispositif qui fait en sorte de montrer comment l'oralité peut s'affirmer comme le moyen privilégié d'une médiation entre le sujet et son environnement. La chouenne qui intéresse l'auteur se manifeste comme la courroie de transmission d'une forme de savoir qui permet à la communauté d'adapter son mode de vie à son habitat, un savoir qui contribue à définir en même temps l'identité première de la communauté. En ce sens, Perrault vient compléter Snyder dans la mesure où il centre sa poésie sur la constitution de l'identité au sein de la communauté, alors que Snyder analyse plutôt la cosmologie qui lui est sous-jacente.

Dans les deux cas, cette mise en scène de la parole laisse entrevoir une façon de redonner une voix à la nature afin de mieux investir les lieux, afin d'en faire le point nodal de l'identification communautaire. Ce déplacement du centre de l'identité de la nation vers la communauté, de l'imaginaire territorial vers les lieux réels est essentiel pour les écologistes. Cette importance, Lawrence Buell la décrit de la sorte : « The more a site feels like a place, the more fervently it is so cherished, the greater the potential concern at its violation or even the possibility of violation¹⁸. » On constate cependant que tout endroit n'est pas susceptible d'être considéré comme un lieu. Dans cet ordre d'idées, Daniel Chartier soutient que le lieu survient à la croisée du discours et de la matérialité de l'endroit considéré comme tel¹⁹. De là l'importance de la littérature pour les mouvements écologistes : « one of literary imagination's traditional specialties has been to evoke and create sense of place²⁰ ».

C'est en effet souvent à ce résultat qu'aboutit l'imagination environnementale. Elle permet l'émergence de lieux qui deviennent mythiques. Que l'on regarde du côté de Walden

¹⁸ Lawrence Buell, *Writing for an Endangered World*, *op. cit.*, p. 56.

¹⁹ Daniel Chartier, « Introduction. Penser le lieu comme discours » dans Daniel Chartier, Marie Parent, Stéphanie Vallières, *L'idée du lieu*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, coll. « Figura », n° 34, 2013, p. 11.

²⁰ Lawrence Buell, *Writing for an Endangered World*, *op. cit.*, p. 56.

Pound pour Thoreau, de Kitkitdizze pour Snyder (le nom donné à sa maison) ou de L'Isle-aux-Coudres pour Perrault, on constate la capacité de la littérature à créer des lieux sacrés, dont la valeur symbolique laisse miroiter la possibilité d'une plus grande volonté de préserver ses endroits des tourments du XXI^e siècle. De là sans doute que, pour Naomi Klein et bien d'autres, l'avenir des mouvements écologistes nécessite de se tourner vers leur base, celle constituée par les militants *grassroots*²¹, les plus aptes à affirmer l'ancrage nécessaire dans l'espace des lieux, mais aussi, d'engendrer lentement les changements culturels réclamés, entre autres, par l'écologie profonde.

²¹ « Contrairement aux grandes organisations qui agissent sur un plan national; afin d'essayer de résoudre les problèmes qui touchent l'ensemble de la population pas le biais de la politique et aux militants qui visent l'action directe et l'éducation pour changer les mentalités [...] [les militants écologistes de "base" ou *grassroots*] s'attaque [nt] en priorité aux difficultés locales, par l'intermédiaire d'initiatives individuelles²¹. » Gelareh Yvard Djahansouz, *op. cit.*, p. 129.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus à l'étude

Perrault, Pierre *Chouenne, poèmes 1961-1975*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1975.

————— *Discours sur la condition sauvage et québécoise*, Montréal, Lidec Inc., 1977.

————— *De la parole aux actes*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1985.

Snyder, Gary, *Myths & Texts*, New York, New Directions Books, 1978 [1960].

Corpus secondaire

Baudelaire, Charles, *Les Fleurs du Mal*, Paris, Éditions Gallimard, coll. « Folio », 1996.

DesRochers, Alfred, *À l'ombre de l'Orford*, p. 21-22, Anjou, Biblio-Fides, 2012.

Emerson, Ralph Waldo, « The American Scholar », dans *Nature and Other Essays*, Mineola, Dover Publication, 2009.

Leopold, Aldo, *A Sand County Almanac. With Essays on Conservation from Round River*, New York, Ballantine Books, 1970 [1949].

Hébert, Anne, *Œuvre poétique, 1950-1990*, Montréal, Éditions du Boréal, coll. « Boréal compact », 1992.

Lopez, Barry, *Crossing Open Grounds*, New York, Vintage Books, 1989 [1988].

Miron, Gaston, *L'homme rapaillé*, Montréal, Éditions TYPO, 1998 [1970].

Perrault, Pierre *Le mal du nord*, Hull, les Éditions Vents d'Ouest, 1999.

————— *Gélivures*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1977.

Snyder, Gary, *Turtle Island*, New York, New Directions Book, 1974,

————— *He Who Hunted Birds in His Father's Village*, Berkeley, Shoemaker Hoard, 2007 [1979].

————— *The Real Work. Interviews and Talks, 1964-1979*, New York, New Directions Books,

1980.

————— *The Practice of the Wild*, Berkeley, Counterpoint, 1990.

Saint-Denys-Garneau, Hector de, *Regards et Jeux dans l'espace*, Montréal, Éditions du Boréal, coll. « Boréal compact classique », 1993 [1937].

Thoreau, Henry David, *Walden; or, Life in the Woods*, New York, Dover Thrift Editions, 1995 [1854].

————— *The Maine Woods*, Princeton, Princeton University Press, 1972 [1864].

Monographies

Abélès, Marc, *Penser au-delà de l'État*, Paris, Belin, coll. « Anthropolis », 2014.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Londres, Brooklyn, Verso, 2006 [1983].

Atwood, Margaret *Survival. A Thematic Guide to Canadian Literature*, Toronto, McClelland & Stewart edition, 2004 [1972].

Badie, Bertrand, Marie-Claude Smouts, *Le retournement du monde*, Paris, Presse de la Fondation nationale des sciences politiques, 1992.

Berger, Peter, Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, trad. Pierre Taminiaux, Paris, Librairie Meridiens Kilincksieck, 1986.

Biron, Michel, François Dumont, Élisabeth Nardout-Lafarge, *Histoire de la littérature québécoise*, Montréal, Éditions du Boréal, 2010.

Bhabha, Homi (dir.), *Nation and Narration*, New York, Routledge, 1990.

Bonenfant, Luc, Isabelle Miron, Nathalie Watteyne (dir), *Formes américaines de la poésie. Vingt essais*, Lewiston, Edwin Mellen Press, 2013.

Bouchard, Gérard, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2001.

Buell, Lawrence, *The Environmental Imagination. Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge (Massachusetts), Londres (Angleterre), The Belknap Press of Harvard University Press, 1995.

- *Writing for an Endangered World. Literature, Culture, and Environment in the U.S. And Beyond*, Cambridge (USA), London (UK), The Belknap Press of Harvard University Press, 2003 [2001].
- *The Future of Environmental Criticism. Environmental Crisis and Literary Imagination*, Malden (USA), Oxford (R.-U.), Victoria (AU), Blackwell Publishing, 2005.
- Castells, Manuel, *The Information Age, Economy, Society, and Culture vol. 1, The Rise of the Network Society*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010 [1996].
- *The Information Age, Economy, Society, and Culture vol. 2, The Power of Identity*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2010 [1997].
- Chassay, Jean-François, *L'ambiguïté américaine. Le roman québécois face aux États-Unis*, Montréal, XYZ éditeur, coll. « Théorie et littérature », 1995.
- Castoriadis, Cornelius, *L'Institution imaginaire de la société*, Éditions du Seuil, 1975.
- *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe — 2*, Éditions du Seuil, coll. « Points — essais », 1986.
- Commoner, Barry, *L'encerclement*, trad. Guy Durand, Paris, Éditions du Seuil, 1972 [1971 pour l'édition originale anglaise].
- Dansereau, Pierre, *La Terre des hommes et le paysage intérieur*, Ottawa, Éditions Leméac et Éditions Ici Radio-Canada, 1973.
- Deléage, Jean-Paul, *Histoire de l'écologie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Sciences », 1994.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie. Mille Plateaux*, Paris, les Éditions de Minuits, coll. « Critiques », 1980.
- Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1967.
- *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1972.
- Djahansouz, Gelareh Yvard, *Histoire du mouvement écologique américain*, Paris, Ellipses Édition Marketing, coll. « Les essentiels de la civilisation anglo-saxonne », 2010.
- Elder, John, Finch, Robert, « Introduction », dans Elder, John, Finch, Robert (ed.), *The Norton Book of Nature Writing*, New York, Londres (RU) W. W. Norton & Cie, 1990.
- Eliade, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Éditions Payot, 1951.

- *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1966.
- Garrard, Greg, *Ecocriticism*, New York, Routledge, coll. « The New Critical Idiom », 2012.
- Gauvin, Lise, *Langagement*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2000.
- Glotfelty, Cheryll, Harold Fromm (ed.), *The Ecocriticism Reader. Landmarks in Literary Ecology*, Athens (GA), London, the University of Georgia Press, 1996.
- Goody, Jack, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- Gray, Timothy, *Gary Snyder and the Pacific Rim. Creating Counter-Cultural Community*, Iowa City, University of Iowa Press, coll. « Contemporary North American Poetry Series », 2006.
- Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism since 1780, second edition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 [1990].
- Husserl, Edmund, *Recherches logiques, tome 2. Recherches pour la phénoménologie de la connaissance*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2010.
- *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Paul Ricœur, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie/NRF », 1950.
- Klein, Noami, *That Changes Everything. Capitalism vs. The Climate*, Toronto, Alfred A. Knopf, Canada, 2014.
- Laforest, Daniel, *L'archipel de Cain. Pierre Perrault et l'écriture du territoire*, Montréal, les Éditions XYZ, coll. « Théorie et littérature », 2010.
- Lejeune, Philippe, *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.
- Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Éditions Pocket, coll. « Agora », 2009 [1958].
- *La pensée sauvage*, Paris, Éditions Pocket, coll. « Agora », 1990 [1962].
- Miroux, Jean-Philippe, *L'autobiographie. Écriture de soi et sincérité, 3^e édition*, Paris, Armand Collin, 2009 [2005].
- Morency, Jean, *Le mythe américain dans les fictions d'Amérique. De Washington Irving à Jacques Poulin*, Québec, Nuit blanche éditeur, coll. « Terre américaine », 1994.
- *La littérature québécoise dans le contexte américain. Études et explorations*,

- Québec, Nota bene, coll. « Terre américaine », 2012.
- Murphy, Patrick D., *Understanding Gary Snyder*, Columbia, University of South Carolina Press, 1991.
- *Ecocritical Explorations in Literary and Cultural Studies. Fences, Boundaries, and Fields*, Lanham (USA), Plymouth (R.-U.), Lexington Books, 2009.
- Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, Éditions Dehors, 2013 [1989, pour l'édition originale anglaise].
- Nepveu, Pierre, *L'écologie du réel. Mort et naissance de la littérature québécoise contemporaine*, Montréal, Éditions du Boréal, coll. « Boréal compact », 1999 [1988].
- *Intérieurs du Nouveau Monde*, Montréal, Éditions du Boréal, coll. « Papiers collés », 1998.
- Odum, Eugene P., *Écologie*, Montréal, les Éditions HRW, trad. Raymond Bergeron, 1976 [1975 pour la seconde édition anglaise].
- Ong, Walter, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londres, New York, Methuen, 1982.
- Ouellet, Pierre (dir.), *Politique de la parole. Singularité et communauté*, Montréal, Éditions Trait d'Union, coll. « Le soi et l'autre », 2002.
- Popovic, Pierre, *La mélancolie des Misérables. Essai de sociocritique*, Montréal, Le Quartanier, coll. « Erres Essais », 2013.
- Potter, Jonathan, *Representing Reality. Discourse, Rhetoric and Social Construction*, Londres, Sage Publications, 1996.
- Scigaj, Leonard M., *Sustainable Poetry. Four American Eco-poets*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1999.
- Steuding, Bob, *Gary Snyder*, Boston, Twayne Publishers, 1976.
- Suzuki, Daistez Teitaro, *Essais sur le Bouddhisme Zen*, première série, trad. Jean Herbert, Paris, Éditions Albin Michel, coll. « Spiritualité vivante », 1972 [1940].
- *Les chemins du Zen*, trad. Vincent Bardet, Monaco, Éditions du Rocher, coll. « Gnose », 1990 [1980 pour l'édition anglaise].
- Taylor, Charles, *Grandeur et misère de la modernité*, trad. Charlotte Melançon, Montréal, Éditions

- Bellarmin, coll. « Essentiel », 1992 [1991 pour l'édition originale anglaise].
- *Modern Social Imaginary*, Durham, Duke University Press, 2007 [2004].
- Tschudin, Jean-Jacques, *Histoire du théâtre classique japonais*, Toulouse, Anacharsis, 2011.
- Vadean, Mirella, Silvain David (dir.), *La pensée écologique et l'espace littéraire*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, coll. « Figura », n° 36, 2014.
- Vitebsky, Piers, *Les chamanes. Le grand voyage de l'âme, forces magiques, extase et guérison*, trad. Patrick Carré, Cologne, Evergreen, coll. « Sagesse du monde », 2001 [1995 pour l'édition originale anglaise].
- Vries, Jan De, *La religion des celtes*, trad. L. Jospin, Paris, Payot, 1963.
- Warwick, Jack, *The Long Journey. Literary Themes of French Canada*, Toronto, University of Toronto Press, 1968.
- Watts, Alan, *Le bouddhisme Zen*, trad. P. Berlot, Paris, Payot, 1960.
- Zumthor, Paul, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

Articles et chapitres de livres

- Audet, René, « L'écologie humaine de Pierre Dansereau et la métaphore du paysage intérieur », dans *Natures Sciences Sociétés*, vol. 20, 2012.
- Canet, Raphaël, « Solidarité nationales, luttes sociales et recomposition identitaire », dans Duchastel, Jules, Raphaël Canet (dir.), *Crise de l'État et revanche des sociétés*, Outremont, Athéna éditions, 2006.
- Castells, Manuel, « L'ère des réseaux, entretien avec Manuel Castells », *Sciences humaines*, 1^{er} juin 2000. En ligne, <http://www.scienceshumaines.com/l-ere-des-reseaux-entretien-avec-manuel-castells_fr_12093.html>. Consulté le 23 juin 2015.
- Chartier, Daniel, « La nordicité culturelle du Québec : un facteur de différenciation », dans Riveneuve Continents, *Québec2008*, no 6, automne 2008.
- « Introduction. Penser le lieu comme discours » dans Daniel Chartier, Marie Prent, Stéphanie Vallières, *L'idée du lieu*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, coll. « Figura », n° 34, 2013.

- Chow, Rey, « The Interruption of Referentiality: Poststructuralism and the Conundrum of Critical Multiculturalism » dans *The South Atlantic Quarterly*, Durham, Vol. 101, n° 1, hiver 2002.
- Crowe Ransom, John, « Criticism, Inc. », *Virginia Quarterly Review*, Charlottesville, Vol. 13, n° 4, automne 1937, en ligne, <<http://www.vqronline.org/essay/criticism-inc-0>>. Consulté le 26 juin 2014.
- Dansereau, Pierre, « Les forces de la nature : les réponses de la culture », dans *Vie des Arts*, vol. 35, n° 141, 1990.
- Derrida, Jacques, « De la phénoménologie » dans *Sur parole. Instantanés philosophiques*, La Tour d'Aiguës, Éditions de l'Aube, coll. « Monde en cours/Interventions », 1999.
- Giroux, Dalie, « Le territoire de l'âme, l'écriture, la matière. Politique de la parole de Pierre Perrault », dans *Globe : revue internationale d'études québécoises*, vol. 15, n° 1-2, 2012.
- Goody, Jack, « L'oralité et l'écriture », dans *Communication et langages*, no 154, 2007.
- Hrudy, George G., « Sociological, Postmodern, and New Realism Perspectives in Social Constructionism: Implications for Literacy Research » dans *Reading Research Quarterly*, Vol. 36, n° 1, janvier - Février - Mars 2001.
- Lalonde, Catherine, « Comment la nature pousse dans le roman québécois », Montréal, *le Devoir*, 18 avril 2015. En ligne, <http://www.ledevoir.com/culture/livres/437531/ecocritique-comment-la-nature-pousse-dans-le-roman-quebecois>. Consulté le 12 août.
- Miller, Perry, « Nature and the National Ego », dans *Errand Into the Wilderness*, Cambridge (MA), The Belknap Press of Harvard University Press, 1964 [1956].
- Ouellet, Pierre, « La parole émissaire », dans Ouellet, Pierre, Guillaume Asselin (dir.) *Puissances du Verbe. Écriture et chamanisme*, Montréal, VLB éditeur, coll. « Le soi et l'autre », 2007.
- Poirier, Nicolas « Cornelius Castoriadis. L'imaginaire radical », *Revue Mauss*, n° 21, La Découverte, 2003.
- Posthumus, Stéphanie, Élise Salaün « “Mon pays, ce n'est pas un pays, c'est l'hiver” : Literary Representations of Nature and Ecocritical Thought in Quebec », dans Soper, Ella, Nicholas Bradley (dir.), *Greening the Maple. Canadian Ecocriticism in Context*, Calgary, University of Calgary Press, coll. « Energy, Ecology, and the Environment Series », 2013.

Turner, Frederick Jackson, *The Frontier In American History*, 1921. En ligne, <<http://xroads.virginia.edu/~hyper/turner/>>. Consulté le 16 octobre 2014.

William, Jerry, « Knowledge, Consequences, and Experience : The social Construction of Environmental Problems », *Sociological Inquiry*, vol. 68, no 4, automne 1998.

Ressources Internet

Laboratoire international d'études multidisciplinaires comparées des représentations du Nord, <<http://www.imaginairedunord.uqam.ca/index.php?section=index>>. Consulté le 5 août 2015.

La Traversée, <<http://latraversee.uqam.ca/accueil>>. Consulté le 5 août 2015.

Weyerhaeuser in Brief. En ligne, <<http://web.archive.org/web/20061109055241/http://www.weyerhaeuser.com/about-us/facts/WeyerhaeuserInBrief.pdf>>. Consulté le 19 août 2015.

Film

Brault, Michel, Pierre Perrault, *Pour la suite du monde*, Montréal, Office national du film, 1962. Récupéré de <https://www.onf.ca/film/pour_la_suite_du_monde>. Consulté le 13 septembre 2015.