

# Mythologies du métissage au Canada et au Brésil

## Mythologies of Métissage in Canada and Brazil

Licia Soares de Souza

Volume 11, Number 1, 2008

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1000503ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1000503ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Globe, Revue internationale d'études québécoises

### ISSN

1481-5869 (print)

1923-8231 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this article

Soares de Souza, L. (2008). Mythologies du métissage au Canada et au Brésil. *Globe*, 11(1), 269–288. <https://doi.org/10.7202/1000503ar>

### Article abstract

In this text, the author reflects on the mythologies of métissage in Canada and Brazil, taking into account contemporary debates over the composition of a pan-American métis identity. The theme of métissage is one of the most important aspects of post-colonial ideology among those that deal with identity representations, and the discourses that métissage generates allow us to develop a theory of identification. According to Roger Toumson, the figure of the multicultural American, forged in the confluence of diverse cultures, is constituted of the intersection of three key mythical figures: Ulysses (or his earlier counterpart, Theseus), Oedipus and Cain. These three mythic characters, representing parricide, matricide and fratricide, make up a matrix from which adaptations, metamorphoses, and referential transcodings develop, which in turn give shape to representations of the *Métis* deemed modern or postmodern. In this article, several Québécois novels that address the life of bison-hunter nomads, with their organizing principles of the social relationships that define specific ways of understanding community life, are analyzed. In Brazil, the model of the *sertões* communities establishes the semantic base of the organization of communities that develop interdependent systems of sharing; this will serve as a primary theme for examining the nature of the *Métis*.

# ÉTUDES LIBRES

+ +

## MYTHOLOGIES DU MÉTISSAGE AU CANADA ET AU BRÉSIL

**LICIA SOARES DE SOUZA**

Universidade do Estado da Bahia, FAPESB (Brésil)

+ +

**Résumé** — Dans ce texte, l'auteure entend réfléchir sur les mythologies du métissage au Canada et au Brésil, en tenant compte des débats contemporains sur la composition d'une identité métisse américaine. La thématique du métissage est l'un des aspects les plus importants de l'idéologie postcoloniale en ce qui a trait aux représentations identitaires, et les discours qu'elle engendre permettent de concevoir une théorie de l'identification. Selon Roger Toumson, la figure du métis américain, forgée dans la confluence de diverses cultures, est constituée du croisement de trois figures mythiques cardinales: Ulysse (ou son équivalent analogique antérieur, Thésée), Œdipe et Caïn. Ces trois personnages mythiques, représentant le parricide, le matricide et le fratricide, constituent une matrice à partir de laquelle se développent des adaptations, des métamorphoses et des transcodages référentiels qui donnent forme à des représentations jugées modernes ou postmodernes du métis. Dans cet article, nous analyserons quelques romans québécois qui abordent la vie des nomades chasseurs de bisons, avec leurs principes d'organisation des rapports sociaux définissant des manières spécifiques de penser la vie communautaire. Au Brésil, c'est le modèle des communautés des *sertões* qui établit la base sémantique de l'organisation des communautés développant des systèmes solidaires de partage. Ce modèle deviendra une thématique privilégiée pour l'examen de la nature des métis.

+ + +

## Mythologies of Métissage in Canada and Brazil

**Abstract** — *In this text, the author reflects on the mythologies of métissage in Canada and Brazil, taking into account contemporary debates over the composition of a pan-American métis identity. The theme of métissage is one of the most important aspects of post-colonial ideology among those that deal with identity representations, and the discourses that métissage generates allow us to develop a theory of identification. According to Roger Toumson, the figure of the multicultural American, forged in the confluence of diverse cultures, is constituted of the intersection of three key mythical figures: Ulysses (or his earlier counterpart, Theseus), Oedipus and Cain. These three mythic characters, representing parricide, matricide and fratricide, make up a matrix from which adaptations, metamorphoses, and referential transcodings develop, which in turn give shape to representations of the Métis deemed modern or postmodern. In this article, several Québécois novels that address the life of bison-hunter nomads, with their organizing principles of the social relationships that define specific ways of understanding community life, are analyzed. In Brazil, the model of the sertões communities establishes the semantic base of the organization of communities that develop interdependent systems of sharing; this will serve as a primary theme for examining the nature of the Métis.*

+ +

Dans un article publié en 1993, Régine Robin forge le syntagme *postmodernisme du trouble*<sup>1</sup> pour nommer une attitude, dans l’art et dans la vie sociale, qui remet en question le postmodernisme du vide, de la résignation aux structures du marché ou des retours les plus divers. Ce paradigme du trouble a pour mission de décentrer, déplacer et parodier, de façon à engendrer des identités troublées, hybrides et aptes à assouplir les vérités figées. C’est une tendance qui se manifeste comme principe créatif et comme dispositif de retraditionnalisation, voire de resacralisation et de naturalisation des croyances ancestrales, qui s’organise dans un cadre maintenant connu comme post-traditionnel<sup>2</sup>.

Dans une telle perspective, plutôt que d’assister à un effacement des univers mythiques ancestraux, on voit émerger une nouvelle phase historique de la modernité basée sur la récupération des traditions et la valorisation de nouvelles formes de naturalisation de ces mêmes traditions,

+ + +

1. Régine ROBIN, «Postmodernisme, multiculturalisme et *political correctness*», *Tangence*, n°39, mars 1993, p. 8-19.

2. Dans le cadre de la condition post-traditionnelle, la retraditionnalisation apparaît comme une réaction aux positions fortes qui ont marqué les débuts de la sociologie alors que dominait la thématique célèbre de Max Weber du *désenchantement du monde* voulant que la survenue de la modernité soit liée à l’affaiblissement des traditions et des religions. L’expression *sortir de la religion* a depuis signifié l’élimination des cadres de référence mythiques, cosmologiques ou religieux, qui rendaient compte de l’ordre social de la vie moderne en Europe de l’Ouest à partir du XVII<sup>e</sup> siècle. Voir Yves BONNY, *Sociologie du temps présent. Modernité avancée ou postmodernité*, Paris, Armand Colin, 2004.

soit par la laïcisation du sacré, soit par la resacralisation de ce qui avait été banalisé. Quoi qu'il en soit, une dynamique transformationnelle relèverait de cette retraditionnalisation et conduirait à un renouvellement significatif des thèmes centraux autour desquels s'articulent les motifs mythiques de plusieurs sociétés. Or, ce renouvellement s'avère fondamental pour la poursuite des travaux visant la compréhension de la convergence symbolique des Amériques, qui comportent toutefois des différences assez marquées.

Ainsi, nous proposerons ici une réflexion sur les mythologies du métissage au Canada et au Brésil, en tenant compte des considérations de Roger Toumson<sup>3</sup> sur la composition d'une identité métisse américaine. Selon lui, la thématique du métissage est l'un des aspects les plus importants de l'idéologie postcoloniale concernant les représentations identitaires. Les discours qu'elle engendre permettent de concevoir une théorie de l'identification. D'après Toumson, la figure du métis américain, forgée dans la confluence de diverses cultures, est constituée du croisement de trois figures mythiques cardinales : Ulysse (ou son équivalent analogique antérieur, Thésée), Œdipe et Caïn<sup>4</sup>. Ces trois personnages mythiques, représentant le parricide, le matricide et le fratricide, constituent une matrice à partir de laquelle se développent des adaptations, des métamorphoses et des transcodages référentiels qui donnent forme à des représentations jugées modernes ou postmodernes du métis.

Pour notre analyse, nous avons choisi les romans selon deux axes qui témoignent de l'émergence de la thématique du métissage, en mettant en place soit le mythe odysseén, soit le mythe caïnique. Ces trames contiennent

+ + +

3. Roger TOUMSON, « Archéologie du métissage. Archétypes et prototypes », *PORTULAN. Questions d'identités aux Caraïbes. Postcolonialisme, postmodernité, multiculturalisme*, Châteauneuf-le-Rouge (France), Vent d'ailleurs, 2002, p. 14-30.

4. Pour bien saisir cette dynamique mythique, rappelons brièvement ce que chacune de ces figures représente. Les trois épisodes majeurs du périple du mythe d'Ulysse sont la naissance, le combat avec le Cyclope Polyphème et la descente aux Enfers. L'aspect dominant de ce mythe, lié au récit des pérégrinations d'Ulysse, est celui d'une quête d'identité. Le personnage remonte au point d'origine, à Ithaque, son pays natal; son trajet est celui de la remémoration, par les figures du retour, de la répétition et de la découverte qui aboutit à l'épreuve de la connaissance de soi. Les métis américains que l'on retrouve dans les romans sont toujours en quête d'identité par un retour aux sources, un voyage régressif qui favorise un travail de restructuration symbolique. Le mythe d'Œdipe, on le sait, s'est prêté à plusieurs utilisations, notamment enrichies par l'investissement psychanalytique. À la thématique sophocléenne de la condition de l'homme condamné à l'impuissance, à la culpabilité et au meurtre se lie toute une problématique des rapports de la conscience à l'inconscient. Là surgit une figure de métis allégorique, enjeu nécessaire du mal-être, qui vit mal dans les terres du Nouveau Monde, obsédé par des désirs impossibles, comme les désirs incestueux. Ce métis américain semble aussi prédestiné à réincarner l'archétype du réprouvé primordial là où le complexe d'Œdipe en lui coïncide avec celui de Caïn. La figure de Caïn se révolte contre le père et contre le frère: symbole d'une double révolte, Caïn apparaît alors comme un créateur de mondes et un bâtisseur de villes, mais de *villes de trouble*. Cette thématique est centrale dans la littérature brésilienne – qui aborde régulièrement la lutte des paysans sans terre, surtout dans le *sertão* (l'intérieur des terres dans la région semi-aride du Brésil) – et fondamentale dans la littérature canadienne ayant trait à la vie des Métis du Nord-Ouest. Caïn est ainsi un mythe qui peut refléter les conflits de l'américanité.

l'expression d'un mythe américain comme mythe de transformation et de renouvellement, tel que défini par Jean Morency. Selon ce dernier, le mythe américain s'appuie sur un scénario historique et transformationnel destiné à raconter comment des hommes, aux temps héroïques de la découverte du Nouveau Monde, ont quitté un monde relativement stable pour se retrouver face aux Amérindiens. Ce scénario mythique reflète un geste de passage qui détermine le conflit inaugural propre à l'Amérique en définissant l'américanité, en identifiant les manifestations culturelles du Nouveau Monde et en caractérisant la conscience de l'homme américain déchirée entre des appels contradictoires: la défense de la civilisation et la méfiance à l'égard de celle-ci; l'attraction envers les sauvages conjuguée au mépris pour eux; le désir de stabilité et l'attrait pour les grands espaces de l'aventure<sup>5</sup>.

Ainsi, le premier axe qui a guidé le choix des romans pour l'analyse est celui de la mythologie odysseenne, car elle ouvre une problématique liée au contexte historique, inscrit l'affrontement entre deux cultures et contribue à la mise en scène de la fonction du métissage. Le deuxième axe décrit le fonctionnement du mythe de Caïn – l'affrontement des deux frères – et représente l'opposition entre la sainteté d'Abel et la cruauté de Caïn, entre la vie nomade des pasteurs et la sédentarité des agriculteurs. L'agriculture étant liée, dans le système symbolique de ce récit des origines, à la vie urbaine, Caïn est un fondateur de villes, telles Babel, Sodome et Gomorre. Comme le suggère Toumson<sup>6</sup>, il s'agit là d'une théologie de la culture et de l'histoire. Deux cités symbolisent l'antagonisme d'Abel et de Caïn: Babylone, qui signifie *ville de trouble*, et Jérusalem,  *cité de la paix*.

Dans ce sens, les réseaux thématiques des textes étudiés convergent vers la configuration du conflit inaugural qui naît de la confrontation culturelle, ce qu'attestent d'ailleurs l'appel des espaces sauvages et le sentiment de méfiance ressenti à l'égard de la femme et de la société dans ces romans. Dans la littérature québécoise, ce conflit est représenté, entre autres, chez Robert Lalonde (*Le dernier été des Indiens*<sup>7</sup>, 1982), Jean-Yves Soucy (*Un dieu chasseur*<sup>8</sup>, 1976), Julien Bigras (*Ma vie, ma folie*<sup>9</sup>, 1983) et Francine

+ + +

5. Jean MORENCY, *Le mythe américain dans les fictions d'Amérique. De Washington Irving à Jacques Poulin*, Sainte-Foy (Québec), Nuit blanche Éditeur, 1994.

6. Roger TOUMSON, *op. cit.*

7. Robert LALONDE, *Le dernier été des Indiens*, Paris, Seuil, 1982.

8. Jean-Yves SOUCY, *Un dieu chasseur*, Montréal, Alain Stanké, 1976.

9. Julien BIGRAS, *Ma vie, ma folie*, Paris/Montréal, Mazarine/Boréal, 1983.

Ouellette (*Au nom du père et du fils*, 1984, et *Le sorcier*<sup>10</sup>, 1992)<sup>11</sup>. Au Brésil, l'œuvre entière de Jorge Amado<sup>12</sup> met en scène les affrontements entre les descendants d'Européens et d'Africains ainsi que ceux qui émanent de la rencontre de divers types de personnages représentatifs de couches sociales et d'ethnies distinctes qui partent pour défricher les forêts. On peut également penser aux œuvres brésiliennes qui s'inspirent des innombrables traversées du *sertão* pour illustrer ce même conflit et les périples odysseens des personnages à la poursuite de leur quête identitaire, ainsi qu'au roman *Maira*<sup>13</sup> de Darcy Ribeiro (que Zilá Bernd<sup>14</sup> compare à *Mistouk*<sup>15</sup> de Gérard Bouchard).

Les projets d'écriture de ces romans sont exemplaires du fait que la représentation du conflit entre certaines figures paradigmatiques (le nomade, le sédentaire, la femme, l'étranger, l'Indien, l'Africain) qu'ils proposent entraîne un dynamisme mythique mettant en œuvre, en les organisant, des schèmes et des symboles des formations métissées que décrit Toumson (Ulysse, Œdipe, Caïn). Ainsi, dans *Le dieu chasseur*, Mathieu Bouchard rejoint la lignée odysseenne des nomades québécois (que l'on pense à François Paradis, de *Maria Chapdelaine*, ou à Alexis le Luçon, de *Menaud maître-draveur*) qui se fondent dans la nature en fuyant l'empire tentaculaire de la civilisation. Dans *Le dernier été des Indiens*, le personnage de Michel est initié aux joies conjuguées de la nature et de la sexualité par l'Indien Karnak et il craint la fin de l'été, qui sera aussi la fin de ce bonheur de liberté. Dans le roman autobiographique *Ma vie, ma folie*, le narrateur est un psychanalyste qui découvre petit à petit, grâce à l'Iroquoise Marie, la violence qui l'habite et qu'il tentera d'expliquer par l'histoire de sa famille, arrivée dans les premiers temps de la colonie. Tandis qu'il soigne Marie, il entreprend son odysée maritime tout en remontant, pendant les week-ends, le cours du fleuve Saint-Laurent jusqu'aux Grands Lacs, sur les traces de ses ancêtres coureurs de bois.

+ + +

10. Francine OUELLETTE, *Au nom du père et du fils*, Québec, Éditions du Club Québec Loisirs, 1984; *Le sorcier*, Québec, Éditions du Club Québec Loisirs, 1992.

11. D'après Jean MORENCY (*op. cit.*, p. 189), ces romans perpétuent le mythe américain dans la tradition littéraire, de *Maria Chapdelaine* de Louis Hémon (1916) jusqu'à *L'élan d'Amérique* d'André Langevin (1973), en passant par *Menaud, maître-draveur* de Félix-Antoine Savard (1937).

12. Jorge AMADO, *Mar morto*, Paris, Flammarion, 1982 [1936]; *Les terres du bout du monde*, Paris, Messidor, 1985 [1943]; *Tocaia Grande, la face cachée*, Paris, Stock, 1985 [1984], pour ne nommer que certains de ses romans. Pour une étude de ces œuvres, voir Licia Soares de SOUZA, *Utopies américaines au Québec et au Brésil*, Sainte-Foy (Québec), Presses de l'Université Laval, 2004.

13. Darcy RIBEIRO, *Maira*, Paris, Gallimard, 1981 [1976].

14. Zilá BERND, « Figuras e mitos da americanidade na ficção brasileira e quebequense », Zilá BERND [dir.], *Americanidade e transferências culturais*, Porto Alegre (Brésil), Movimento, 2003, p. 194-196.

15. Gérard BOUCHARD, *Mistouk*, Montréal, Boréal, 2002.

Sur la scène d'une écriture qui cherche à exprimer le conflit inaugural des Amériques, la thématique de l'échange prend tout son sens à l'intérieur de structures signifiantes qui montrent que les différences culturelles entre l'Européen, l'Indien et l'Africain sont autant de moyens pour explorer l'âme continentale qui jaillit dans cet espace de mixité. Dans les romans étudiés, le va-et-vient d'un monde à l'autre, le conflit et la mixité illustrent la ténacité héroïque du métis odysseéen qui doit entreprendre un voyage semé d'embûches. Au cours de son périple ponctué d'épreuves, il doit braver des forces naturelles et surnaturelles, franchir les limites du monde des vivants et, finalement, descendre comme le héros grec aux Enfers pour parler avec ses ancêtres, renouer avec sa propre tradition et retrouver sa permanence. Dans tout ce voyage, l'enseignement le plus précieux de la mythologie odysseenne tient à ce que nous ne voyons jamais qui est qui. Nul ne sait avec précision qui il est, à la façon d'Ulysse qui tue le Cyclope Polyphème en se présentant comme *Personne*: « C'est *personne* qui me tue<sup>16</sup> », dit Polyphème à ses amis. En se dépersonnalisant ainsi, le héros odysseéen retrouve une essence native et collective.

Dans cette thématique de la dépersonnalisation, on perçoit mieux les liens qui unissent les romans québécois à leurs homologues brésiliens, qui expriment également le mythe américain des rencontres conflictuelles. Comme l'affirme Morency<sup>17</sup>, la volonté de transformation ontologique qui traverse ce mythe tout entier s'incarne dans le motif récurrent de la régression aux sources de la vie, qu'on atteint en franchissant une porte étroite ou un passage périlleux, ce qui s'avère une propédeutique de la naissance. C'est ainsi que, dans *Mar morto*<sup>18</sup>, Guma plonge dans la mer pour rencontrer la déesse Iemanjá, qui représente la reterritorialisation des Africains; que les défricheurs des *matas* (forêts vierges), dans les romans du cycle du cacao d'Amado<sup>19</sup>, cherchent à se fondre dans la nature pendant un voyage périlleux; et que l'Amérindien Isaias de *Matra* quitte Rome et revient dans sa tribu natale pour comprendre son appartenance culturelle. À la rigueur, tous ces personnages cherchent l'esprit même du continent, en superposant le temps du mythe au temps historique, ce qui engendre à la fois une régression dans les traditions et une progression vers la transformation de ces traditions

+ + +

16. Voir Roger TOUMSON, *op. cit.*, p. 23.

17. Jean MORENCY, *op. cit.*, p. 195.

18. Voir Licia Soares de SOUZA, *op. cit.*, pour une comparaison entre ce roman d'Amado et *Menaud, maître-draveur*.

19. Le cycle du cacao de Jorge AMADO est formé des romans suivants: *Cacao*, Paris, Stock, 1984 [1933]; *Les terres du bout du monde*, Paris, Messidor, 1985 [1943]; *La Terre aux fruits d'or*, Paris, Messidor, 1986 [1945].

dans les formations métissées. C'est ainsi que le voyage périlleux et la descente aux Enfers du mythe odysseén esquissent le profil du métis, comprenant une nécessaire propédeutique à la renaissance de l'être.

Par ailleurs, la révolte constitue le thème central du mythe de Caïn, qui retiendra davantage notre attention. Mais la symbolique de ce récit des origines présente des variations très significatives par rapport à la double thématique de la condamnation à l'errance et du besoin d'enracinement. Rita Olivieri-Godet<sup>20</sup> précise que l'errance et l'enracinement sont deux phénomènes indissociables lorsque l'imaginaire d'un peuple condamné à l'exode se projette dans l'utopie d'une terre promise. Dans la littérature brésilienne, cette thématique occupe une place privilégiée, surtout avec les récits qui touchent aux luttes pour la possession de la terre dans le *sertão*. Olivieri-Godet met en évidence cette lutte dans une étude du roman *Vila Real*<sup>21</sup> de João Ubaldo Ribeiro, qui montre comment les terres sur lesquelles une communauté dépouillée et laissée pour compte s'est installée après son parcours nomade en quête d'enracinement deviennent objets de la convoitise des représentants du pouvoir économique et politique.

Ce réseau sémantique de la lutte pour la possession de la terre, qui pose comme question de fond le choc entre les valeurs de la culture capitaliste et la culture locale, se retrouve également dans le célèbre livre d'Euclides da Cunha, *Os sertões* (traduit en français sous le titre de *Hautes terres*<sup>22</sup>), qui a donné naissance à un cycle littéraire autour de la guerre de Canudos<sup>23</sup> (aussi reprise par Mario Vargas Llosa<sup>24</sup>). Le *sertão* de Canudos devient un lieu emblématique dans la littérature brésilienne, un mode d'expression des codes culturels du Brésil profond. Il permet l'articulation de la dichotomie civilisation/barbarie et constitue un moule narratif autorisant l'émergence de la thématique de la formation des *villes de trouble* présidée par la figure du métis caïnique. Or, la thématique de la formation métissée,

+ + +

20. Rita OLIVIERI-GODET, *João Ubaldo. Littérature brésilienne et constructions identitaires*, Rennes (France), Presses universitaires de Rennes, 2005, p. 102.

21. João Ubaldo RIBEIRO, *Vila Real*, Paris, Gallimard, 1986 [1979].

22. Euclides da CUNHA, *Hautes terres. La guerre de Canudos*, Paris, Métailié, 1997 [1902].

23. La guerre de Canudos fut le résultat d'un mouvement de paysans itinérants, conduits par Antonio Conselheiro et battus en 1897. Après avoir été persécuté dans l'arrière-pays du Nord-Est, le groupe s'installa dans une ferme abandonnée dans le *sertão* de Bahia, dans une localité dénommée Canudos, où devait être fondée la *Cité de Dieu*. Les paysans vainquirent trois expéditions brésiliennes envoyées contre eux, ce qui provoqua l'alarme nationale. Une quatrième expédition parvint à liquider l'insurrection le 5 octobre 1897 ; l'expédition dévasta, brûla et dynamita le village, et massacra tous ses habitants.

24. Mario Vargas LLOSA, *La guerre de la fin du monde*, Paris, Gallimard, 1983 [1981].

comme source d'un réalisme merveilleux panaméricain<sup>25</sup>, est alors surdéterminée par la conjonction d'une double problématique qui ressort d'un rapport trouble avec son contexte de signification. On lit ainsi dans ces romans la description de la formation de ces communautés, de leur développement selon leurs normes communautaires et de leur fin lorsqu'elles sont détruites par le pouvoir officiel. On y trouve aussi la description de la culture populaire traditionnelle, marginalisée par la culture officielle, qui fonctionne comme élément de déstabilisation de codes culturels et esthétiques reconnus. Telles sont la thématique et la structure du roman *Tocaia Grande* de Jorge Amado.

Au Canada, nous retrouvons également cette structure narrative autour de l'anéantissement des communautés métisses du Nord-Ouest qui vivaient de la chasse aux bisons, avec son thème connexe de la rébellion présidée par Louis Riel et Gabriel Dumont. Jacques Julien, dans *Le rêveur roux*<sup>26</sup>, emblématise la toundra canadienne – tout comme il a été fait avec le *sertão* au Brésil – par la création d'une province fictive, la Kachouane. Celle-ci fonctionne comme un territoire reconstitué où vont se retrouver des francophones, les « *livides* anglophones<sup>27</sup> », des Amérindiens et Métis (Crapoussins, Naturels et Mélangés), des déçus et d'innombrables sans-nom. Ils se rencontrent et se confrontent dans une autoreprésentation permanente de leur culture populaire et ouverte, à partir de laquelle se construit une société plurielle et diverse. Cette société n'échappera cependant pas à son destin séculaire de révoltes et de batailles : y naissent des jumeaux qui seront nommés Napoléon, comme l'empereur français, et Louis, comme le rebelle de 1815. La Kachouane est une terre de contrastes et rien ne semble très précisément la caractériser :

+ + +

25. Ici, nous parlons du réalisme merveilleux décrit par Cristel PINÇONNAT à partir d'analyses de romans amérindiens nord-américains (« Contre la chronique d'une mort annoncée. Le réalisme merveilleux dans le roman amérindien », *Le réalisme merveilleux. Itinéraires & contacts de cultures*, vol. 25, 1998, p. 35-51). On y reconnaît une tendance à repousser la tradition, la médecine et les mythes occidentaux résultant de la réappropriation et de la valorisation de son propre héritage culturel, touchant notamment la puissance du chamanisme, les cérémonies et sa propre magie. Selon Pinçonnat, le roman amérindien contemporain met surtout en scène des personnages amérindiens et métis fortement marqués par une amertume liée à la difficulté à vivre leur indianité ou leur métissage qui, dans le monde dit *civilisé*, sont associés à la bâtardise. Pour guérir ces personnages blessés dans leur chair et dans leur âme, il faut employer des stratégies romanesques déterminantes. La première est le retour à la réserve, un voyage régressif, étape initiale du travail de restructuration symbolique, donc de retraditionnalisation et de resacralisation. Vient ensuite la guérison du personnage qui, grâce au récit de son histoire familiale et à des légendes, trouve enfin son intégrité personnelle, ce qui lui permet de retrouver son identité perdue. « Si le réalisme merveilleux est donc gage de guérison dans ces romans, chaque écrivain développe une stratégie spécifique pour l'insérer dans la tradition romanesque occidentale et assurer sa victoire sur le réalisme », écrit Pinçonnat (*ibid.*, p. 43).

26. Jacques JULIEN, *Le rêveur roux*, Montréal, Triptyque, 1998

27. *Ibid.*, p. 14.

À part ceux-là, les premiers occupants, comme on dit, la Kachouane héberge toutes sortes de races. Sa population est tellement variée, bariolée, disparate qu'on ne peut pas en dégager un caractère commun. La bâtardise, peut-être.

Très au loin, vers l'est, s'étend la vaste Orangina, le territoire des descendants de la Grande-Mère Ktoria. Plus près, se trouve le Manitoube. Les Manitoubais et les Manitoubaises ont un passé tumultueux, coloré, marqué par les rodomontades des Voyageurs<sup>28</sup>.

Sur tous les plans, le thème de la bâtardise, marquant un écart par rapport à la société constituée, illustre les effets de la dépossession des pays des Amériques opérée depuis plus de cinq siècles. Thématique chère à la mythologie de la révolte caïnique, la bâtardise correspond à la non-identité que ces rebelles doivent accepter avant de pouvoir poursuivre la construction d'une identité authentique. Comme le dit Gérard Bouchard, le « bâtard prend la stature d'une sorte de paradigme d'un principe producteur et organisateur des perceptions et des connaissances<sup>29</sup> ». Dans les récits étudiés, sur le plan des conventions narratives et de la construction du personnage du métis, on rencontre la représentation du scripteur à la recherche d'une identité narrative qui assume la tension continuelle refiliation/défiliation ou retraditionnalisation/détraditionnalisation.

## LA REFILIATION TRADITIONNELLE DE LA RÉVOLTE CAÏNIQUE

Commençons par observer les processus de refiliation/retraditionnalisation, dans la mesure où il faut montrer ce que les écrivains affichent comme modèle de société ou de *territoire reconstitué* faisant office de *ville de trouble*, selon le schéma caïnique. Au Canada, c'est la vie des Prairies, la vie des nomades chasseurs de bisons, qui est proposée comme modèle de cohésion sociale des Métis et des sauvages, avec des principes d'organisation des rapports sociaux qui définissent des manières spécifiques de penser la vie communautaire. Au Brésil, le modèle de la communauté de Canudos établit la base sémantique de l'organisation des communautés qui développent des systèmes solidaires de partage.

+ + +

28. *Ibid.*, p. 21.

29. Gérard BOUCHARD, « Amérique, terre d'utopies? », Licia Soares de SOUZA et coll. [dir.], *América, terra de utopias. Desafios da comunicação social*, Salvador (Brésil), UNEB (Universidade do Estado da Bahia)/INTERCOM (Société Brésilienne de Estudos da Comunicação), 2003, p. 17-34.

Euclides da Cunha a divisé son œuvre *Hautes terres* en trois parties: La Terre, L'Homme et La Lutte. Ce schéma thématique qui organise le récit correspond, dans une visée scientifique du XIX<sup>e</sup> siècle, aux trois éléments déterministes d'Hippolyte Taine: le lieu, la race et le moment. Il est intéressant de noter que tous les récits contemporains teintés du postmodernisme du trouble défini par Régine Robin respectent cette division tripartite, sans vouloir pour autant leur donner une signification strictement déterministe selon les dogmes du XIX<sup>e</sup> siècle. Au contraire, ces parties thématiques – la terre, l'homme et le moment – sont dynamisées dans une constellation de signes culturels aptes à montrer un fonctionnement narratif pluriperspectivé et de nature essentiellement dialogique avec le patrimoine socioculturel des communautés représentées.

Au Canada, nous retrouvons deux romans emblématiques du scénario mythique caïnique qui suivent également la division tripartite identifiée dans l'œuvre de Cunha. Tous deux ont été écrits au Manitoba et publiés à Paris: *Tchipayuk, ou le chemin du loup*<sup>30</sup>, de Ronald Lavallée, et *Manitoba*<sup>31</sup>, de Michel Desgranges. Nous y rencontrons deux Métis marqués par un caractère doublement odysseéen et caïnique; les descriptions de chasses illustrent avec vitalité une façon de vivre dans la nature et de se procurer le Dieu-Bison, le dieu tutélaire des communautés amérindiennes et métisses:

Les bisons étaient entassés pêle-mêle, leurs épaisses robes brunes maculées de boue grise et de sang. Au milieu des bêtes mortes et mouvantes, les bras ballants, un regard hébété dans une face de boue, Jérôme ne bougeait pas plus qu'une image de Daniel parmi les lions<sup>32</sup>.

Le troupeau semblait infini. Les bêtes de tête avaient déjà disparu de l'horizon mais, de l'est, il en arrivait toujours, en rangs pressés, par milliers, par dizaines de milliers. Afin que les cadavres ne fussent pas dispersés par une trop grande distance, les Bois-Brûlés ne poursuivaient pas la harde, dont le passage suffisait à renouveler le gibier<sup>33</sup>.

+ + +

30. Ronald LAVALLÉE, *Tchipayuk, ou le chemin du loup*, Paris, France-Loisirs, 1987. Dans ce roman, le Métis Askik Mercredi va faire ses études à Montréal, mais les souvenirs de son enfance et la difficulté à se faire accepter de la bonne société canadienne le poussent à retourner chez les siens.

31. Michel DESGRANGES, *Manitoba*, Paris, Bernard Grasset, 1981. Le personnage principal de ce roman, Damien Grandjouan, est un Métis qui a voulu être prêtre, poète et homme d'affaires à Ottawa, mais qui, de retour dans son pays, prend la défense de son peuple, dont les terres sont convoitées par les Anglais.

32. Ronald LAVALLÉE, *op. cit.*, p. 6.

33. Michel DESGRANGES, *op. cit.*, p. 18.

Dans le *sertão*, c'est le *rodeio* (l'attroupelement du bétail), l'équivalent de la chasse aux bisons, qui permet le développement d'une configuration spatiale où s'affrontent les hommes et les bêtes. La terre revêt une dimension symbolique en devenant un centre de vie. S'y trouvent donc valorisés les combats mâles et virils des groupes d'hommes d'abord pour vaincre les bêtes, puis pour enraciner leur style de vie, avec leurs traditions qui représentent la conquête du territoire :

Soudain, à quelques pas éclate un piétinement strident de sabots sur des pierres, un crépitement de branches qui craquent, un claquement de cornes qui s'entrechoquent ; et s'enflent dans les airs les bouffées d'un nuage de poussière ; et jaillit par à-coups, dans la clairière, une partie du troupeau venant former une mêlée confuse ; et surgit aussitôt après, sur son cheval qui s'arrête brusquement le *vaqueiro*, ferme sur ses étriers<sup>34</sup>.

La présence du héros métis est donc tributaire de son mode d'inscription dans l'espace géographique et de ses déplacements ; dans son effort de refiliation/retraditionnalisation, il est également tributaire d'un schéma narratif qui met en relief ses questionnements par rapport aux frontières des mondes où il évolue. Après avoir vu la chasse, le Métis Damien, de *Manitoba*, se demande :

Pourquoi les regardait-il, fasciné, pourquoi trouvait-il de la beauté dans leur rudesse, pourquoi éprouvait-il, à la révélation de leurs mœurs, au spectacle de leur joie animale, un entraînement atroce de son âme, qui ne pouvait être qu'amour ? Qui était-il donc, un civilisé ou un sauvage ? Il se répéta les deux mots, et ils se battirent dans sa tête, se morcelèrent en syllabes privées de sens<sup>35</sup>.

Par ailleurs, Cunha réfléchit sur la nature métisse des *vaqueiros sertanejos* qui détermine leur intégrité organique avec leur environnement. Il montre que le débat sémantique entre deux mots, « civilisé » et « sauvage », oriente aussi un affrontement entre deux systèmes de valeurs qui recouvrent deux régimes de l'imaginaire. Il y a un régime terrien, d'intimité avec la terre, qui favorise la fusion de l'homme et de la bête. Il s'agit d'une bête fabuleuse éveillant une *joie animale* qui met en contact avec les paradigmes mythiques de la conquête des espaces du Nouveau Monde. D'un autre côté, cette

+ + +

34. Euclides da CUNHA, *op. cit.*, p. 107-108.

35. Michel DESGRANGES, *op. cit.*, p. 24.

confusion entre le naturel et le civilisé contribue à la complexité des personnages métis dans la mesure où *l'homme-animal* se voit déchiré entre les appels telluriques et le désir de maîtriser le régime imaginaire des civilisés et d'y inscrire ses traditions :

Le facteur ethnique prédominant leur transmet ses tendances civilisatrices, sans leur imposer la civilisation. Ce fait sépare fondamentalement le métissage des *sertões* de celui du littoral. Ce sont des formations distinctes, sinon par leurs éléments, du moins par les conditions du milieu. Une simple comparaison fait ressortir ce contraste. Dans une large mesure, le *sertanejo* hérite du sauvage cette intimité avec le milieu physique qui endurecit son puissant organisme au lieu de le déprimer. L'intégrité organique du métis apparaît dans les *sertões* achevée et robuste<sup>36</sup>.

La valorisation de la rudesse, à cette étape narrative de la retraditionnalisation, se conjugue étroitement avec l'affichage des pratiques culturelles des communautés, ce qui permet d'inscrire les récits dans les structures d'un réalisme merveilleux panaméricain, selon le modèle déjà expliqué de Pinçonat. En effet, la présentation du *métissage du trouble* est aussi redevable d'une technique d'embranchement des traditions, mettant en corrélation plusieurs niveaux de médiation culturelle. Ainsi, la réappropriation de l'héritage culturel, comme forme de retraditionnalisation, devient une valeur esthétique et conteste le système des valeurs dominantes. Il est remarquable que des écrivains contemporains perçoivent les traditions autochtones et métisses comme des sources privilégiées de la cohésion communautaire. Et justement parce qu'ils décrivent et réécrivent cet effort de réappropriation des valeurs culturelles, les textes étudiés rejoignent naturellement le grand conflit inaugural, représenté par des cérémonies qui opèrent une mise en abyme de récits, de chants, d'incantations, de danses, de prières et de préparations de mets. Tous ces éléments symboliques construisent les figures appartenant aux constellations mythiques de l'américanité. C'est ainsi que la dynamique narrative des récits, abordant la vie des Métis, consiste à décrypter plusieurs cérémonies en y inscrivant souvent une sorte d'inquiétude face aux valeurs de la culture d'origine européenne<sup>37</sup>. Ainsi, Askik Mercredi, dans *Tchipayuk*,

+ + +

36. Euclides da CUNHA, *op. cit.*, p. 98.

37. Il est intéressant d'observer que, pour les Amérindiens et les Africains, il existe un patrimoine culturel qui entre en conflit avec celui hérité de l'Europe. Les Amérindiens et les Africains ont une métaphysique de la nature liée à leurs croyances qui diffère considérablement de celle de l'Occident et du christianisme. Leur vision du monde est géo-

avant de quitter sa communauté, va consulter les esprits et les prier par le truchement d'un chaman pour que se calme la tempête qui menaçait le groupe de Métis traversant un lac :

Le tambour enchaîna. La voix du jongleur plongeait et s'élevait, hurlait ou bourdonnait mais toujours à la limite de la fêlure. Il glapissait comme un coyote, ou bramait comme un bison. La prière continua longtemps. Mikikinuk, Tortue, qui avait porté La première Terre, acceptait-il de convoquer ses frères manidos, et principalement les Frères de l'eau, pour s'enquérir de leur bon vouloir? Daignaient-ils laisser passer les voyageurs? Acceptaient-ils de les prendre en pitié et de prolonger leurs jours<sup>38</sup>?

Il y a là un rituel de désenvoûtement consistant à libérer les personnes d'un maléfice. Comme une bénédiction, le désenvoûtement restitue des forces inhibées, capables de réintégrer les Métis avec leur terre, par le recours à une cérémonie plus complexe, avec tambours, chants et paroles proférées par un chaman. Dans *Tocaiá Grande*, Diva va voir le sanctuaire du nègre Tison, un des bâtisseurs de cette communauté d'exclus :

Elle avança d'un pas, entra, regarda autour d'elle, vit le sanctuaire. En ce jour lointain à l'arrivée de *Tocaiá Grande*, elle n'avait rien remarqué sinon le nègre torse nu, la dépouille grasseuse du cochon sauvage accroché à sa ceinture. Quatre assiettes de nourriture, des objets de fer, de bois, de paille, de métal, de la sorcellerie. [...] Tison alla vers le coin de mur où se trouvaient ces étranges objets envoûtants. Il s'inclina avec respect, toucha le sol du bout de ses doigts de la main droite avant de s'étendre à plat ventre pour baiser la pierre selon la cérémonie de l'ika<sup>39</sup>.

Ces diverses pratiques rituelles placent les romans dans une tradition ethno-religieuse et surviennent souvent, sur le plan narratif, au terme du déroulement du récit, modulant le faisceau paradigmatique des traditions mythiques de ces communautés. Ainsi en est-il des diverses cérémonies dans *Le sorcier*, lorsque le Métis Clovis, devenu médecin, va s'occuper des Indiens au

+ + +

biocentrique, axée sur l'espace: la Terre est le centre de la vie et gère le point d'équilibre entre tous les êtres vivants. La vénération de la nature occupe donc une place centrale dans la vie spirituelle et, de fait, personne ne peut réaliser quelque chose de significatif dans la vie sans l'aide surnaturelle de ses esprits. Cette vision géo-biocentrique oriente l'émergence des noyaux textuels liés au réalisme merveilleux.

38. Ronald LAVALLÉE, *op cit.*, p. 182.

39. Jorge AMADO, *Tocaiá Grande, la face cachée*, p. 398-399.

Manitoba. De façon semblable, les nombreuses cérémonies mythiques qui traversent les *sertões* dans la littérature dite canadienne témoignent de la tradition de ces communautés. Il est intéressant de noter que ces rapports de représentation mythique opèrent un important réaménagement symbolique, annonciateur d'une volonté de transformation sociale et politique. Ce réaménagement symbolique est aussi en mesure de décentrer le récit canonique en reconnaissant le droit à la différence, ce qui permet de faire place à des voix étouffées le long des siècles. Ceci est démontré à l'envi par les danses en caravane des chasseurs de bisons et par les fêtes, animées de violons et de giges, des communautés métisses :

La danse commençait peu après le début des festivités, un violoneux métis faisant les frais de la musique : gigue de la Rivière-Rouge, reels, quadrilles et figures traditionnelles de la vieille France. Interrompte seulement pour boire et manger, la danse se poursuivait toute la nuit et parfois tout le lendemain. Les bébés métis aux visages impassibles, silencieux et sans peur, contemplaient les grosses ombres mouvantes sur les murs qui se pourchassaient de plus en plus vite, emportées par les cris et les sanglots du violon possédé<sup>40</sup>.

Les fêtes du *sertão* mettent également en évidence ce droit à la différence :

Les *vaqueiros* habillés de vêtements de cuir neufs, ils s'en vont danser les *sambas* et les *cateretês* bruyants, – les célibataires, fameux dans les défis poétiques, prennent les machettes qui font vibrer le *choradinho* ou le *baião*, et les couples apportent leur *obligation*, c'est-à-dire leur famille. Les convives sont reçus dans les cabanes en fête avec des salves stridentes de pétards. Un *cabra* pince la guitare. Lentement, langoureusement, dansent les jolies *caboclas*. Virevolte, vaillant et habile, le jeune *sertanejo*<sup>41</sup>.

L'union physique de l'Homme et de la Terre est bien illustrée et elle oriente la formation symbolique des manifestations culturelles tout en engendrant les projections des identités métisses. Il y a là une présentation plastique et sonore (« cris et sanglots des violons », « machettes qui font vibrer ») qui met en scène les multiples contributions qui participent à la formation de la culture des communautés. Le texte exhibe ses sources culturelles populaires

+ + +

40. Joseph Kinsey HOWARD, *L'empire des Bois-Brûlés*, Saint-Boniface (Canada), Éditions des Plaines, 1989, p.285.

41. Euclides da CUNHA, *op. cit.*, p.111.

qui peuvent faire face à la logique culturelle dominante. Dans ces moments, le nomadisme cède la place à l'établissement et les Métis se réunissent dans un territoire autour duquel la communauté se reconnaît.

Et si ce territoire, symbole d'unité matérielle et spirituelle du groupe, devait être exproprié pour assurer le progrès de la nation? C'est exactement là que naît la lutte entre le Brésil archaïque et le Brésil moderne, et entre la nation métisse et les Anglais pour faire naître le Canada.

*Vila Real*<sup>42</sup> place au centre de sa trame le récit du combat que les paysans pauvres mènent contre une compagnie minière qui prend possession de leurs terres. Tocaia Grande, dans le roman du même nom, est un petit village bâti par des mulâtiers et des prostituées qui atteint une telle prospérité avec ses lois de partage et de solidarité qu'il est anéanti par le gouvernement central. Ce dernier en fait Irisópolis, une ville avec « le progrès, la circonscription judiciaire, l'église, les pavillons et les villas, le pavement anglais, le maire, le curé, le procureur et le juge, le tribunal et la prison<sup>43</sup> », « tout le reste étant sans intérêt<sup>44</sup> ». Et il y a bien sûr, dans le cycle littéraire de la guerre de Canudos, la lutte qui constitue la troisième partie, essentielle dans les intrigues. Celle-ci raconte l'affrontement entre le pouvoir dominant et les communautés de trouble qui finissent par perdre leur identité devant une histoire qui les dévore. C'est pour cette raison que ces romanciers, qui travaillent la thématique de la confrontation des cultures en ayant recours à ces cadres référentiels et en les projetant dans l'espace du mythe, assument la tâche primordiale de reprogrammer l'imaginaire. On retrouve là le mouvement de retraditionnalisation, dénonçant l'effondrement des valeurs symboliques et la défiliation radicale d'un patrimoine symbolique au nom du progrès et de la civilisation :

Isolé dans l'espace et dans le temps, le *jagunço* ne pouvait faire que ce qu'il fit : frapper, frapper terriblement la nation qui, après l'avoir délaissé pendant près de trois siècles, cherchait à le traîner vers les merveilles de notre époque à la force des baïonnettes, et en lui montrant l'éclat de la civilisation à travers la lueur des décharges<sup>45</sup>.

Ce troisième volet des intrigues de notre série littéraire reprend la question de la déterritorialisation. En effet, la thématique de la lutte entre les

+ + +

42. João Ubaldo RIBEIRO, *op. cit.*

43. Jorge AMADO, *Tocaia Grande, la face cachée*, p. 638.

44. *Ibid.*

45. Euclides da CUNHA, *op. cit.*, p. 296.

communautés des exclus sociaux et les armées nationales donne à lire le choc fondamental entre les valeurs des cultures locales et celles de la culture capitaliste occidentale. Voyons du côté des romans canadiens et québécois :

Les innombrables troupeaux qui parcouraient les prairies ont été exterminés, au point que leur espèce est maintenant éteinte. On dit que leur destruction fut encouragée par le gouvernement : jamais les Indiens ne pourraient être amenés à cultiver leurs terres tant qu'ils auraient une telle ressource. Les chasseurs et les hommes d'affaires y sont pour quelque chose. Grâce au chemin de fer, des chasseurs sportifs venaient de l'Est à pleins wagons, faire le coup de feu sur le bison. Des centaines de milliers de ces bêtes ont été abattues pour leur peau, parfois même pour leur langue seulement<sup>46</sup>.

Ce passage illustre bien les tensions entre les Indiens chasseurs et le progrès, entre la barbarie et la civilisation. La lutte est aussi assise sur le besoin de préserver un système culturel, les croyances et la mémoire historique d'une collectivité. Sir Ewin, le grand maître de l'Ordre de l'Orange, énonce dans *Manitoba* son impatience vis-à-vis de la résistance des Bois-Brûlés. Dans cet extrait, le destin tragique des Métis est mis en relief par les références à la déstructuration d'un ordre économique fondamentalement basé sur la chasse aux bisons :

Laissez-moi vous montrer ce qui va arriver à Chesley. Vos Bois-Brûlés ne l'ont pas encore compris, mais les bisons disparaissent. On en tue chaque année tellement plus qu'il n'en naît ! Que deviendront les Métis sans bisons ? Plus de chasse, plus de pemmican, il ne leur restera que les quelques légumes qu'ils cultivent, ce qui est bien insuffisant pour subsister. Personne ne leur viendra en aide, ne leur prêtera d'argent pour acheter de nouvelles terres, en admettant que ces chasseurs aient la volonté et la capacité de se faire paysans. Ils devront émigrer, ou s'engager comme valets dans nos exploitations<sup>47</sup>.

Dans la lutte, il y a un autre élément du mythe caïnique du métis qui, reprenant les conventions narratives des romans chouanesques<sup>48</sup>, devient le lieu emblématique de conflits liés au territoire. C'est la nature rude des *sertões* ou des Prairies, équivalents de la forêt des chouans, avec laquelle les

+ + +

46. Jacques JULIEN, *Big Bear, la révolte*, Montréal, Triptyque, 2004, p. 30.

47. Michel DESGRANGES, *op. cit.*, p. 127.

48. On se souviendra que CUNHA écrit que le « *sertanejo* est notre chouan et le *sertão* est notre Vendée » (*op. cit.*, p. 168).

habitants vivent en parfaites harmonie et complicité. C'est ainsi que les *sertanejos* commandés par leur capitaine Pajeú ont pu abattre trois expéditions de l'armée brésilienne :

C'est que les rebelles n'avaient guère besoin de leçon pour [les] préparatifs. La terre était un modèle admirable : des collines dressées comme des réduits, des rivières creusées telles des fossés, et des passages couverts ; et, de tous côtés, les *caatingas* entrelacées en barricades naturelles. Ils choisissaient les arbustes les plus hauts et les plus feuillus. Ils tressaient habilement les branches intérieures sans défaire la frondaison, de façon à former, à deux mètres du sol, un petit *jirau* suspendu, capable de supporter un ou deux tireurs invisibles, dissimulés dans le feuillage<sup>49</sup>.

De même, les Métis canadiens, sous le commandement de Gabriel Dumont, ont été capables de dérouter les premières expéditions du capitaine Mindletton : « Voyez ! Lisez ! La police montée a été défaite au lac aux Canards. Battleford est assiégé ! Les Cris et les Sioux sont sur la piste de guerre. Riel est à la tête des insurgés ! Tout le Canada est sous les armes<sup>50</sup> ! »

Rappelons que ces auteurs consacrent plusieurs pages à la description de la force physique, de l'endurance, de la souplesse des Métis, de même que de leur adresse à vaincre les résistances d'une nature inhospitalière : c'est là une façon d'affirmer leur supériorité sur les hommes blancs et disciplinés formant l'armée nationale. Les textes abordent continuellement cette opposition entre un sauvage tout puissant et un civilisé acculé à l'impuissance, mettant également en scène l'opposition, propre aux chouans romanesques<sup>51</sup>, entre les tactiques de la guerre labyrinthique, du bocage et des embuscades, de même que celles d'une guerre de ligne organisée.

Finalement, dans la lutte des Métis pour préserver leurs territoires et leurs cultures, il faut encore observer le traitement romanesque des dirigeants des communautés métis. Louis Riel et Antonio Conselheiro apparaissent comme les chefs de peuples opprimés, investis d'un caractère mystique, à la fois comme chefs religieux et chefs politiques<sup>52</sup>, aptes à penser la lutte pour la liberté de leurs peuples. Riel et Conselheiro, tous deux habiles

\* \* \*

49. Euclides da CUNHA, *op. cit.*, p. 251.

50. Ronald LAVALLÉE, *op. cit.*, p. 522.

51. Voir Claudie BERNARD, *Le Chouan romanesque. Balzac – Barbey d'Aurevilly – Hugo*, Paris, Presses universitaires de France, 1991.

52. Au Canada, il y avait alors un chef spirituel (Riel) et un chef militaire (Dumont), de la même façon qu'il y avait au Brésil le chef religieux (Conselheiro) et le chef militaire (Pajeú) qui conduisait les paysans sur le front de guerre.

écrivains, entendaient des voix d'un au-delà divin. Riel ayant été capturé et pendu, et le village de Canudos ayant été massacré par une quatrième expédition de l'armée brésilienne, les chefs deviendront, dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, des héros martyrs. Mais, de toute évidence, la présence permanente de Riel dans la littérature canadienne et québécoise vient plutôt de son statut caïnique que de sa vocation religieuse catholique, dans la mesure où il fonctionne comme le symbole du métissage culturel. Faux-Indien, un personnage de Victor-Lévy Beaulieu, s'exprime ainsi :

Je me souviens qu'il me lisait parfois les poésies religieuses de Louis Riel ou bien encore des contes amérindiens. Il aimait beaucoup Riel et je crois aujourd'hui que c'est parce que le Métis, s'il avait pris le pouvoir, aurait créé une nouvelle religion dans laquelle le rêve de l'Amérique française se serait reconnu et accompli. Les contes amérindiens creusaient une autre réalité, celle de notre profondeur. Nous sommes presque tous des Sang-Mêlés, Momo, mais nous n'avons pas le courage d'aller au-delà du symbole<sup>53</sup>.

De même, Conselheiro unit deux vérités fondamentales pour la littérature canadienne : la référence historique et la symbolique d'ordre discursif, ce qui permet l'émergence d'un faisceau de justifications mystiques fournissant aux communautés les moyens symboliques de résister aux forces oppressives. Et si ces élans mystiques des meneurs sont aptes à rassembler autour des caravanes ou du village de Canudos des personnes d'origines culturelles si différentes, c'est parce qu'elles reprennent les orientations de l'église médiévale. En effet, les premiers colonisateurs avaient installé, dans les Amériques, l'image d'un chef religieux pèlerin qui parcourt l'intérieur des terres en rassemblant les humbles et les opprimés en vue d'une terre promise, à l'instar du Christ<sup>54</sup> ou des grands généraux chevaleresques qui deviennent des saints.

Dans cet ordre d'idées, on voit surgir les chefs religieux comme des piliers symboliques qui non seulement rendent possible la présence

+ + +

53. Victor-Lévy BEAULIEU, *Oh! Miami, Miami*, Montréal, Éditions du Jour, 1973, p. 314.

54. Riel et Conselheiro sont déjà investis de mythes catholiques médiévaux qui lient la foi à l'héroïsme de la guerre. Riel est comparé à Jeanne D'Arc et, en d'autres moments, à saint Louis. Conselheiro, quant à lui, est adepte du *sebastianisme*, phénomène messianique portugais fondé sur le mythe judaïque du Cinquième Empire ; on croyait que le roi Sébastien, mort dans la bataille d'Alcazarquivir, ressusciterait pour délivrer le peuple portugais du joug espagnol en 1580. Il s'agit d'un mysticisme religieux fondé autour de l'héroïsme populaire qui peut se conjuguer avec le mysticisme métis des Amériques. Dans le *sertão*, la littérature de colportage mêle encore ces traits héroïques médiévaux (Charlemagne et ses douze pairs de France) à la culture autochtone et africaine. Au Canada, au XIX<sup>e</sup> siècle, il semble y avoir une fusion entre la culture européenne et la culture amérindienne dans la culture métisse, bien qu'Howard, dans *L'empire des Bois-Brûlés*, écrit que Riel s'ennuyait quand les Métis commençaient à danser et à chanter. Joseph Kinsey HOWARD, *op. cit.*, p. 285.

discursive des luttes dans les romans, tout en maintenant les liens avec la description paradisiaque de la Terre (dans sa géopoétique) et de l'Homme (avec les noyaux culturels significatifs), mais qui sont surtout capables de laisser transparaître toute la dynamique mythique des communautés de résistance commandées par un Métis messianique. En réalité, il n'y a pas là incompatibilité culturelle, mais plutôt entrelacement entre les cultures des coureurs de bois et des Amérindiens, et entre celles des colons portugais qui pénétrèrent dans les *sertões* et les Indiens et les Africains qui allèrent les rejoindre.

Nous nous sommes référé à la proposition de Jean Morency selon lequel il existe un mythe commun aux Amériques axé sur l'idée de renouvellement et de la permanence d'un conflit structurant l'imaginaire de l'espace. Dans la perspective de ce mythe unificateur, nous avons cherché les éléments d'un mythe du métissage qui, selon Roger Toumson, serait susceptible de figurer le récit de la création du Nouveau Monde. Certes, le cadre mythique de Toumson est ancré sur le modèle narratif de la mythologie antique, un modèle qui, faut-il le rappeler, provient de l'Europe, la matrice colonisatrice.

Puisqu'une mythologie ne perdure que si elle s'inscrit dans une tradition, nous devons toutefois accepter l'autre présupposé de Toumson selon lequel la littérature est le meilleur réservoir de mythes. De cette façon, elle met en place des stratégies aptes à récupérer et à préserver les traditions d'expression orale et écrite. De plus, elle permet les réinvestissements successifs des mythes, ce qui facilite notre tâche d'interprétation de la nouvelle mythologie américaine par le truchement des figures mythiques traditionnelles. La mise à jour de la dynamique historique des mythes odysseén et caïnique répond prioritairement à la nécessité de clarifier les processus d'hybridation qui se sont incarnés dans cette réalité américaine des confrontations culturelles; nous cherchons encore à les comprendre afin d'être capable de mieux saisir les défis de ces mêmes confrontations, à l'époque actuelle.

Le mythe odysseén pose, de toute évidence, la question épineuse de la quête de l'identité. D'autre part, le mythe caïnique déploie toute la richesse imaginaire des *villes de trouble*, qui correspondent exactement à ces lieux emblématiques de la symbolique des mythologies populaires, seules susceptibles de témoigner de la métaphysique de la nature et de l'ontologie fondatrice qui ont préservé les traces de la création du Nouveau Monde. C'est dans ces lieux du *trouble* que l'on peut trouver la formation et la reformation des nouveaux principes d'organisation des rapports sociaux définissant les communautés mixtes comme un régime politico-culturel et,

plus largement, comme une manière de penser l'être ensemble. De plus, ce champ thématique conduit à la découverte et à la compréhension de facteurs esthétiques qui sous-tendent les phénomènes de retraditionnalisation et de reprogrammation d'imaginaires propres aux terres américaines. L'accumulation des écritures et des réécritures de ces foyers culturels montre des pistes pour une étude plus approfondie sur l'établissement d'un réalisme merveilleux propre aux Amériques et, selon les réflexions de Cristel Pinçonat, se présentant comme un halo de mystère qui entoure ces croisements culturels constituant un mythe unificateur.