

**“ Composer avec le territoire ” : relations entre peuples autochtones et sociétés occidentales dans les littératures brésilienne et québécoise**

Rita Olivieri-Godet

► **To cite this version:**

Rita Olivieri-Godet. “ Composer avec le territoire ” : relations entre peuples autochtones et sociétés occidentales dans les littératures brésilienne et québécoise. *Espaces et littératures des Amériques : mutation, complémentarité, partage*, 2018. halshs-02869680

**HAL Id: halshs-02869680**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02869680>**

Submitted on 16 Jun 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**« Composer avec le territoire » :  
relations entre peuples autochtones et sociétés occidentales  
dans les littératures brésilienne et québécoise<sup>1</sup>**

**Rita Olivieri-Godet**

Il est urgent de reconnaître la prescience des peuples premiers et de prendre enfin humblement conscience que leur volonté obstinée de respecter cette nature ne fait pas d'eux des retardataires, mais des précurseurs.

Jean Malaurie, *Lettre à un Inuit de 2022* (2015)<sup>2</sup>

[...] c'était oublier les « Indiens », les habitants de l'intérieur des terres, les nomades des villes, tous ceux qui, alors que nous voudrions vivre seulement dans l'euphorie des logiques post-identitaires, nous obligent à composer avec le territoire.

Simon Harel, *Place aux littératures autochtones* (2017)<sup>3</sup>

## **Introduction**

L'objet de cette étude est d'interroger le rôle de l'espace dans les figurations des relations entre les peuples autochtones et les sociétés occidentales et plus particulièrement les aspects liés à l'enjeu-mémoire et à la topologie imaginaire du continent américain, en explorant un corpus d'ouvrages contemporains brésiliens et québécois. Il s'agit d'examiner les rapports que les textes littéraires établissent avec le réel lorsqu'ils s'approprient les dimensions sociales, politiques, symboliques et ontologiques de l'espace des Amériques (celui du Brésil et du Québec) et les déplacements qu'ils opèrent dans les idées reçues des communautés imaginaires nationales. Comment ces ouvrages projettent-ils ces relations dans le passé, le présent et l'avenir ? Face à la mobilité des Amérindiens résultant du redécoupage et de la réorganisation des territoires qui leur ont été imposés (des grands espaces des confins aux espaces confinés comme ceux des réserves et des quartiers pauvres urbains ; des territoires traditionnels aux « non-lieux » tels que les campements en bord de route), comment la production littéraire envisage-t-elle le devenir de ces relations et la cohabitation interethnique ?

Notre approche interdisciplinaire de l'imaginaire de l'espace en littérature s'inspire de la politique de la spatialité de Doreen Massey qui considère que « si le temps est la dimension du changement, alors l'espace est la dimension du social : de la

---

<sup>1</sup> Ces réflexions évoluent dans le cadre de notre projet de recherche « Ecrire les Amériques : altérité amérindienne et topologie imaginaire de l'espace américain (Brésil, Québec, Argentine) », soutenu, depuis 2013, par l'*Institut Universitaire de France*.

<sup>2</sup> J. Malaurie, *Lettre à un Inuit de 2022*, Paris, Fayard, 2015.

<sup>3</sup> S. Harel, *Place aux littératures autochtones*, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2017.

coexistence contemporaine d'Autres<sup>4</sup> ». Produit d'interrelations, l'espace présuppose une coexistence de trajectoires distinctes toujours en construction. C'est dans cet esprit que notre étude articule altérité et spatialité pour se consacrer à la lecture de récits qui interrogent le rapport à l'altérité en examinant les tensions entre images autochtones et occidentales des territoires partagés. Nous avons ainsi été amenés à la situer à la croisée des disciplines suivantes : la géographie, en premier lieu, en explorant les rapports entre « géographie du réel » et « géographie de l'imaginaire » dans le sillage de la géocritique<sup>5</sup> ; l'histoire de l'environnement, également, inspirée des travaux de William Cronon lequel retrace les relations, souvent obscures, entre l'histoire humaine et les changements environnementaux<sup>6</sup> ; et l'anthropologie dont les apports nous aident à comprendre les cosmovisions amérindiennes et le rapport que les Autochtones nourrissent à l'égard du territoire pour mieux saisir les représentations littéraires de l'espace culturel des Amériques.

Sans perdre de vue la fonction de l'espace en tant que catégorie textuelle, en tenant compte de son rapport à d'autres éléments constitutifs du texte, nous nous intéressons à la façon dont l'œuvre littéraire incorpore sa dimension sociale pour tracer les contours de ces représentations. Nous avons choisi de nous consacrer à l'analyse de récits qui figurent trois espaces emblématiques des Amériques pour retracer les rapports de force qui se tissent autour de territoires où coexistent peuples autochtones et allochtones et leurs imaginaires sociaux : le Grand Nord dans *Sanaaq* de Mitiarjuk Nappaaluk et dans *Récits de la terre première*, de Jean Morisset<sup>7</sup> ; la Basse-Côte-Nord québécoise mise en scène dans les romans *Uashat* de Gérard Bouchard et *Kuessipan* de Naomi Fontaine<sup>8</sup> ; et la forêt amazonienne où évoluent les personnages des romans *Mad Maria* de Márcio Souza et *Yuxin : Alma* de Ana Miranda<sup>9</sup>. Dans ce tour d'horizon de textes d'auteurs autochtones et non autochtones, les références à d'autres ouvrages seront évoquées dans la mesure où ces derniers pourront apporter un éclairage à notre problématique, même s'ils ne rentrent pas nécessairement dans la catégorie de récit.

### **Territorialités autochtones**

Parler d'espace et de relations entre peuples autochtones et sociétés occidentales dans les Amériques, telles qu'elles se présentent dans les textes littéraires contemporains brésiliens et québécois qui nous intéressent ici, pose d'emblée une question centrale soulevée par ces œuvres, celle des territorialités des Amérindiens et de leur transformation tout au long de ces cinq siècles de cohabitation. Territorialité est ici comprise dans un sens large qui entrecroise les dimensions diverses du social

---

<sup>4</sup> D. Massey, *Pelo espaço. Uma nova política da espacialidade*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2013, p. 29.

<sup>5</sup> B. Westphal, « Éléments de géocritique », *La géocritique. Réel, fiction, espace*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2007, p. 183-240.

<sup>6</sup> W. Cronon, *Nature et récits. Essais d'histoire environnementale*, traduit de l'américain par Mathias Lefèvre, Rhône-Alpes, Éditions Dehors, 2016.

<sup>7</sup> M. Nappaaluk, *Sanaaq*, translittéré et traduit de l'inuktitut par Bernard Saladin d'Anglure, Québec, Stanké, 2002 ; J. Morisset, *Récits de la terre première*, Montréal, Leméac, 2000.

<sup>8</sup> G. Bouchard, *Uashat*, Montréal, Boréal, 2009 ; N. Fontaine, *Kuessipan*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2011.

<sup>9</sup> M. Souza, *Mad Maria*, traduit par Jacques Thiérot, Paris, Métailié, 2002. [*Mad Maria*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980] ; Ana Miranda, *Yuxin : Alma*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

(matérielle, politique, symbolique, ontologique)<sup>10</sup>. Les œuvres de ce corpus mettent en avant les aspects géopolitique et culturel de la territorialité autochtone et rappellent les modifications en profondeur, imposées par les systèmes coloniaux, qui se pérennisent dans le contexte des États-nationaux. Ces œuvres se donnent pour tâche de faire connaître les relations sociales et culturelles que les Autochtones entretiennent avec leur territoire et qui constituent le socle sur lequel s'assoit leur sentiment d'appartenance. Les récits qui nous occupent cherchent à exposer l'écart entre la logique de la réorganisation administrative des territoires autochtones et le vécu des communautés, comme Marie-Ève Vaillancourt le souligne dans un article très éclairant sur les géographies nord-côtières, en démontrant que « pour les Innus, ce territoire est d'abord celui de la survivance sociale et culturelle » qui va au-delà des frontières administratives établies<sup>11</sup>. Les récits innus brouillent les frontières des cartes administratives actuelles et témoignent des structures profondes qui les relient au territoire, en dévoilant leur rapport singulier à l'environnement, comme l'exprime le fragment d'un texte de l'écrivaine innue Naomi Fontaine repris ci-dessous :

Avant d'être une ressource naturelle, avant d'être un revenu, avant d'être des promesses d'emplois et de redevances, Tshitissinat, Julie, est avant tout un lieu. Une manière de vivre. Une façon de marcher. Le chemin des chasseurs. Le souffle des aînés. La source qui abreuve. L'animal qui meurt pour que d'autres puissent se nourrir. Le portage de ceux qui cherchent la guérison de l'esprit. Le silence lorsqu'on a trop crié. Le repos des ancêtres. Les jeux des enfants. Le territoire est l'empreinte de notre histoire<sup>12</sup>.

La dimension ontologique du rapport à l'espace est mise en avant dans cet extrait qui renvoie à une certaine vision de l'écoumène où sujet et milieu s'interpénètrent. L'anthropologue brésilien Eduardo Viveiros de Castro rappelle à juste titre que, pour les peuples autochtones, la référence primordiale a trait au rapport avec leur territoire, un rapport organique, politique, social, vital avec la terre. Même si le processus d'expropriation territoriale dont ils ont été victimes a profondément changé la donne, ils essaient de reconstruire des liens avec le territoire et leur communauté, dans les lieux où ils se sont établis pour vivre, que ce soit dans un village dans la forêt, dans une petite ville dans le « sertão » (l'intérieur des terres), dans une communauté « ribeirinha » (vivant au bord d'un fleuve) ou dans un bidonville de la périphérie métropolitaine<sup>13</sup>. Les couper de leur terre a toujours été, depuis la conquête jusqu'à nos jours, une stratégie privilégiée par le pouvoir hégémonique pour les déstructurer socialement et leur imposer le modèle occidental.

Le processus de réappropriation symbolique des territorialités autochtones fait appel à la mémoire, en ayant recours à la perspective temporelle de la longue durée. Nombreux sont les textes littéraires qui évoquent l'usage des territoires par des peuples

---

<sup>10</sup> À ce propos, je renvoie à l'article « Géographies autochtones : développement et confluence des territorialités » de Caroline Desbiens et Étienne Fayard, *Cahiers Géographique du Québec*, vol. 56, n° 159, décembre 2012, p. 559-564.

<sup>11</sup> M-È. Vaillancourt, « Géographies nord-côtières. Comment restaurer la valeur des pas », *Littoral*, n° 11, automne 2016, p. 4.

<sup>12</sup> N. Fontaine, « Tshitissinat, notre territoire. Ce que tu dois savoir, Julie », texte inédit.

<sup>13</sup> E. Viveiros de Castro, « Os involuntários da pátria », disponible sur le site <http://provocadisparates.blogspot.fr/2016/04/os-involuntarios-da-patria-eduardo.html> consulté le 05/04/2017.

autochtones, en ayant recours à des mécanismes qui éveillent des mémoires ancestrales<sup>14</sup>. Ils poursuivent, de cette façon, la recomposition des vestiges d'un espace continental évanoui, comme nous le rappelle l'ensemble de l'œuvre de l'écrivain-géographe canadien-métis Jean Morisset. En effet, le territoire traditionnel de l'Amérique indienne d'avant la conquête constituait un tissu populationnel continu, de l'Alaska à la Terre de Feu, contrastant avec le vide démographique qui sépare, de nos jours, les peuples autochtones : « les Indiens se trouvent aujourd'hui cantonnés dans des îlots, dans une mer européenne, une mer d'origine génétique-culturelle euro-africaine », explique Viveiros de Castro<sup>15</sup>.

La vision que les premiers Européens ont projetée sur le « Nouveau Monde », opposant le « monde civilisé » au « monde sauvage » est transplantée à l'intérieur des territoires qui se sont constitués en tant que nations. La « doctrine de la découverte », qui consistait à nier la territorialité des peuples autochtones, en projetant le territoire comme des « terres vides de toute présence humaine »<sup>16</sup>, a continué à faire son chemin à l'intérieur même des États-nations. Ses principes ont été intégrés dans des législations nationales ou ont été traduits sur des cartes<sup>17</sup>. Ils sont sous-jacents à la logique de l'expansion territoriale civilisatrice qui préconisait le peuplement des « blancs » sur les cartes géographiques nationales, renvoyant à des régions considérées comme inhabitées si elles n'étaient pas occupées par des Occidentaux. C'est d'ailleurs ce que démontre le travail sur l'intégration de la « doctrine de la découverte » dans la construction juridique internationale, de la militante autochtone américaine, Tonya Gonnella Frichner.<sup>18</sup>

Les conséquences désastreuses pour les peuples autochtones de ce processus de dépossession territoriale sont toujours d'actualité : si les frontières nationales externes sont à peu près stables, les frontières internes (démarcation de terres indigènes, limites des réserves, circonscription territoriale des états/provinces, limites entre espaces ruraux et urbains) continuent de bouger dans les Amériques.

---

<sup>14</sup> Z. Bernd, *Por uma estética dos vestígios memoriais : releitura das literaturas das Américas a partir dos rastros*, Belo Horizonte, Fino Traço, 2013, p. 49.

<sup>15</sup> « A América indígena tradicional é um tecido contínuo populacional, ou seja, do Alaska à Terra do Fogo, poderia se passar pulando de sociedade em sociedade. Não havia nenhum grande vazio demográfico, geográfico separando os povos que é o que você vê hoje. Os índios estão hoje em pequenas ilhas dentro de um mar europeu, um mar de origem euro-africana genético-cultural. », E. Viveiros de Castro, « Os involuntários da pátria », disponible sur le site <http://provocadisparates.blogspot.fr/2016/04/os-involuntarios-da-patria-eduardo.html>, consulté le 05/04/2017.

<sup>16</sup> Voir le rapport de Tonya Gonnella Frichner, 2010 : « Deux termes ont été utilisés au cours de l'histoire pour spolier les peuples autochtones. Ils signifient l'un et l'autre "vide de toute présence humaine" et ont eu pour résultat de déshumaniser les peuples autochtones. Le premier est la *terra nullius*, catégorie utilisée par les juristes romains pour désigner les terres ennemies et les îles désertes. Le second est la *terra nullus* qui, selon Francis Lieber, le premier politologue américain, désigne les contrées peuplées d'habitants n'ayant pas reçu le baptême chrétien. », disponible sur le site <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E.C.19.2010.13%20FR.pdf>, consulté le 11/04/2017.

<sup>17</sup> P. Birraux, « Des Innus du Québec aux Nations Unies, en passant par les Yanomami du Brésil : un parcours (accidenté) de collaboration », [“From the Innu of Quebec to the United Nations, via the Yanomami of Brazil: an eventful journey of collaboration”, translation Laurent CHAUVET], *justice spatiale—spatial justice*, n° 11, mars 2017, <http://www.jssj.org>, consulté le 10/04/2017.

<sup>18</sup> T. Gonnella Frichner, *Étude préliminaire des conséquences pour les peuples autochtones de la construction juridique internationale connue sous le nom de doctrine de la découverte*, note 19, E/C.19/2010/13, Nations Unies, disponible sur le site <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/E.C.19.2010.13%20FR.pdf>, consulté le 11/04/2017.

## Les confins : l'occultation de la territorialité autochtone

La stratégie qui consiste à voir comme vide l'espace du continent américain que l'on veut s'approprier persiste depuis la colonisation et va de pair avec l'invisibilité des Amérindiens dans les sociétés occidentales. La dimension spatiale est directement liée à la construction de l'image de l'altérité amérindienne dans les États-nations du continent. La perception de certains territoires habités, ou ayant été habités par des peuples autochtones —en particulier des territoires lointains et isolés— comme espaces d'altérité, sauvages, espaces de l'extrême, identifiés comme des confins (Le Grand Nord, le Nord québécois, la forêt amazonienne) travaille l'imaginaire de la *terra nullius*, terre déserte. La manœuvre consiste à vider l'espace de sa spatialité, en ayant recours à l'abstraction de l'idée d'espace pour nier la concrétude du lieu avec ses habitants : « Afin de prendre possession du *lieu*, on vide l'espace de sa spatialité. [...] Or cet espace est souvent le lieu d'un Autre qui n'est pas encore identifié<sup>19</sup> » ou que l'on refuse de prendre en considération. Il faudra le maîtriser pour exploiter ses richesses et l'intégrer au processus de développement moderne de la nation.

Certains ouvrages littéraires contemporains questionnent cette idéologie en introduisant de nouveaux éléments dans la représentation des Amérindiens en tant qu'instance d'altérité et en mettant en avant leur rapport singulier au territoire des Amériques qui s'ouvre à d'autres modes de connaissances et d'appréhension du monde. Comment fondent-ils l'espace imaginaire des confins ? Quels lieux investissent-ils ? Comment perçoivent-ils des espaces comme le Grand Nord, la Côte-Nord québécoise et les forêts subarctiques ou encore la forêt amazonienne que la géographie du réel envisage comme des espaces excentrés ?

## Le Grand Nord : entre territoire à explorer et lieu de vie

Les espaces arctiques, dont le Grand Nord canadien, sont des lieux emblématiques de l'imaginaire des confins<sup>20</sup>. Les paysages grandioses de la banquise et de la toundra, l'immensité du territoire et sa faible densité populationnelle, sa localisation éloignée de grands centres urbains, ses conditions climatiques extrêmes sont autant de facteurs qui nourrissent l'imaginaire de cet espace, habité depuis des millénaires par les Inuit, dont les ancêtres, organisés en groupes familiaux nomades, vivaient de la chasse, de la pêche et de la cueillette. Les intérêts stratégiques de l'État envers ces soi-disant « territoires inexplorés » se manifestent surtout par l'implantation de bases militaires et l'exploitation de ressources minérales et hydroélectriques. Ces projets, déguisés en mission civilisatrice, ont imposé des délocalisations forcées vers le milieu du XX<sup>e</sup> siècle qui ont, en très peu de temps, bouleversé le mode de vie et l'habitat des Inuit, comme en témoigne l'ethno-historien Jean Malaurie : « De l'âge du harpon et du phoque à l'âge du cosmos, en quarante-cinq ans : quel destin et quel défi !<sup>21</sup> ». Plus récemment, Jean-Jacques Simard a attiré l'attention sur le fait que le conflit dans le Grand Nord se situe au niveau des formes d'« appropriation sociale de l'espace, le territoire n'étant que l'une des composantes » du processus d'interaction

---

<sup>19</sup> B. Westphal, *Le monde plausible. Espace, lieu, carte*, Paris, les Éditions de Minuit, 2011, p. 192.

<sup>20</sup> Pour une étude sur l'imaginaire des confins du point de vue de la géopoétique voir l'ouvrage *Géopoétique des confins* organisé par Rachel Bouvet et Rita Olivieri-Godet, Rennes, PUR, 2018.

<sup>21</sup> J. Malaurie, *Hummocks. De la pierre à l'homme, avec les Inuit de Thulé*, Tome 1, Livre 1, 1999, p. 292.

inégal entre des peuples autochtones et la société canadienne, qui touche directement les peuples Cris de la Baie-James et les Inuit du Nunavik<sup>22</sup>. Aussi, les géographes Caroline Desbiens et Étienne Rivard, conscients de la dimension symbolique de l'espace produite par des méta-récits qui investissent de sens les territoires, sont amenés à se demander « comment peut-on concilier une vision non autochtone qui perçoit le Nord comme un espace vide à conquérir (ou à repousser) avec celle plus entière des communautés autochtones qui l'habitent depuis des siècles sinon des millénaires ?<sup>23</sup> ».

L'espace du Grand Nord canadien se transmue en espace de l'écriture que nous avons choisi d'approcher à partir de deux textes littéraires particulièrement intéressants : *Sanaaq* de Mitiarjuk Nappaaluk (1931, inuit de Kangirsujuacq/Nunavik, Québec), l'autre étant *Récits de la terre première*, de Jean Morisset (Saint-Michel-de-Bellechasse, Québec).

Le roman *Sanaaq* de Mitiarjuk Nappaaluk est un des deux premiers romans inuit<sup>24</sup>. Il résulte d'une collaboration avec l'anthropologue français Bernard Saladin d'Anglure, qui a enregistré et transcrit son récit entre 1950 et 1969, avant de le publier en inuktitut en 1983 et de le traduire pour une publication en français en 2002. Il s'inscrit dans une tendance de traduction et de transmission de mémoires culturelles autochtones visant à inaugurer un dialogue entre Autochtones et Occidentaux, à l'instar du projet qui a réuni l'anthropologue français Bruce Albert et le chaman Yanomami Davi Kopenawa pour la publication de l'ouvrage *La chute du ciel*, en 2010<sup>25</sup>, et tant d'autres ouvrages plus récents qui poursuivent le même but de promouvoir l'interlocution entre Indiens et non-Indiens<sup>26</sup>.

Mitiarjuk Nappaaluk envisageait le support écrit comme un moyen de transmettre, aux générations futures, le *modus vivendi* de sa communauté à une époque où l'intensification des contacts avec les allochtones est en train de les transformer radicalement. Inspiré de l'expérience de vie de l'auteure et de la façon dont les Inuit occupent le territoire, le caractère fictionnel du texte met en scène des personnages autour de leurs occupations quotidiennes, dont le protagoniste Sanaaq et son cercle familial.

Dans ce récit, écrit à partir du point de vue inuit en explorant les rapports singuliers que ces peuples entretiennent avec leur *nuna* (« la terre habitée », le territoire des Inuit), ces espaces arctiques ne constituent pas des espaces de confins inhabités, mais leur lieu de vie : « ce n'est pas vide, c'est plein<sup>27</sup> ». Dans l'étude qu'elle a consacrée à ce roman, Nelly Duvicq remarque « qu'il n'y a aucune mention esthétique

---

<sup>22</sup> J.-J. Simard, *La Réduction. L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Éditions du Septentrion, 2003, p. 140.

<sup>23</sup> C. Desbiens et É. Rivard, « Géographies autochtones : développement et confluence des territorialités », *Cahiers de géographie du Québec*, vol. 56, n° 159, décembre 2012, p. 559-564, p. 561.

<sup>24</sup> L'autre roman est celui de M. Patsauq, *Harpon of the hunter*, (*Le harpon du chasseur*), publié en 1969.

<sup>25</sup> D. Kopenawa et B. Albert, *La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami*, Paris, Plon, 2010.

<sup>26</sup> Notamment les projets suivants : *Aimititau ! Parlons-nous !* (échanges de lettres entre auteurs autochtones et québécois, textes rassemblés par L. Morali, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2008 ; *Encontros*, témoignages d'Ailton Krenak rassemblés par S. Cohn, Rio de Janeiro, Azougue, 2015) ; *Kuei, je te salue : conversation sur le racisme* (correspondance sur le racisme échangée entre l'écrivaine innue Natasha Kanapé Fontaine et l'écrivain américain-canadien Deni Ellis Béchard, Montréal, Ecosociété, 2016).

<sup>27</sup> Formule originale à laquelle Nelly Duvicq a recours pour synthétiser la vision des Inuit sur leur territoire dans un article pionnier sur la littérature émergente inuit intitulé « Les mots de la toundra : poétique du territoire dans la littérature inuit », dans R. Bouvet et R. Olivieri-Godet (dir.), *Géopoétique des confins*, Rennes, PUR, 2018, p. 89-105, p. 94.

des paysages. La nature est belle, certes, non pas parce qu'elle est agréable à regarder mais pour ce qu'elle offre à manger, parce qu'elle fournit un habitat à l'homme<sup>28</sup> ». Contrairement à certaines représentations culturelles « propre[s] aux habitants des régions tempérées, qui voient avant tout le Nord comme une terre sombre, stérile et glacée », comme le souligne Louis-Jacques Dorais<sup>29</sup>, pour l'écrivaine inuit Mitiajuk Nappaaluk, la neige est l'espace de vie des Inuit :

La neige est en effet très bonne et ils se mettent à découper des blocs de neige en grand nombre pour construire leurs igloos. Qalingu n'a pas du tout froid en découpant les blocs ; quand il en a découpé suffisamment, il met en place le premier cercle de blocs qui servira de base. Il bouche les fissures extérieures et tasse de la neige au pied des blocs pour les empêcher de glisser ou de pivoter. Une fois la base achevée, il découpe de nouveaux blocs et construit la spirale du dôme de neige<sup>30</sup>.

Ce qui ressort du rapport à l'espace, dans ce récit, c'est un savoir-faire basé sur la pratique du territoire, fruit d'un héritage ancestral : l'immensité glaciale est tout simplement envisagée comme le territoire des Inuit avec lequel il faut composer.

Le roman *Sanaaq* est structuré autour de 48 chapitres courts, narrés à la troisième personne, décrivant minutieusement la vie quotidienne d'une communauté inuit semi-nomade, rythmée par les exigences climatiques du cycle saisonnier auxquelles la population adapte ses façons de pêcher, de chasser, d'habiter (en igloos en automne et en hiver ; en tipis au printemps et en été) et de parcourir le territoire. Dans les 36 premiers chapitres, l'intérêt ethnographique du texte se manifeste dans les descriptions et énumérations récurrentes qui construisent petit à petit un vrai inventaire de l'univers matériel de la communauté. Le paragraphe d'ouverture, intitulé « La cueillette de bouleaux nains », illustre bien cette tendance :

Sanaaq, une femme, s'apprête à aller cueillir de quoi faire des nattes ; voici ses faits et gestes. Avant de partir, elle rassemble les choses suivantes : une courroie pour porter sa charge, son ulu (couteau féminin) pour couper les arbustes et une moufle pour les arracher ; elle prend aussi un petit sac avec des provisions de route : du thé, de la viande et du gras, ainsi que sa pipe, des allumettes et du tabac à chiquer<sup>31</sup>.

L'auteure se sert de la fiction pour enregistrer une mémoire du quotidien, les descriptions détaillant les us et coutumes des Inuit. La reprise de l'expression « Voici ses faits et gestes » renforce le caractère didactique du récit qui vise à transmettre le savoir-faire et les pratiques traditionnelles de ce peuple. Le recours à une représentation cyclique du temps et des activités saisonnières produit l'impression que ces gestes, qui constituent la façon dont les Inuit habitent le territoire et, partant, leurs référents identitaires, s'inscrivent dans une continuité naturelle et atemporelle comme le révèlent certains titres des chapitres : 14 « *Le passage de la tente à l'igloo* » ; 16 « *Rigueurs*

---

<sup>28</sup> N. Duvicq, *art. cit.*, note 28.

<sup>29</sup> L.-J. Dorais, « Terre de l'ombre ou terre d'abondance ? Le Nord des Inuit », dans D. Chartier (dir.), *Le(s) Nord(s) imaginaire(s)*, Montréal, UQAM/Imaginaire Nord, 2008, p. 9-22, p. 14.

<sup>30</sup> M. Nappaaluk, *op. cit.*, p. 73.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 13.



*hivernales sous l'igloo* » ; 20 « *Chasse de printemps au sinaa* » ; 23 « *Scènes de la vie d'été* ».

Vers la fin de ce récit, riche en informations ethnographiques, la rupture des pratiques traditionnelles est représentée au travers de la substitution de ce temps cyclique par une temporalité linéaire qui se conjugue à l'accélération du rythme imprimé au récit et privilégie la narration plutôt que la description. Les dix derniers chapitres évoquent les transformations qui bouleversent l'organisation sociale des Inuit : la violence conjugale, les abus sexuels, la présence de la police, la médecine des « Blancs », la construction des premières maisons qui inaugure le processus de sédentarisation, le changement de régime alimentaire, l'insertion dans le système économique occidental ou encore le travail dans les entreprises occidentales. La rupture des pratiques sociales traditionnelles a pour corrélat l'entrée dans un monde imprévisible, dans lequel se manifestent les tensions entre les systèmes culturels inuit et occidental :

Les Inuit réalisent pour la première fois qu'on leur fait faire des choses désagréables. Qumaq ne pleure pas trop cependant parce qu'elle a commencé à écouter et qu'elle pense souvent à suivre la religion catholique : *En vérité, je ne serai pas toujours heureuse*<sup>32</sup> !

Le plus grand intérêt du récit « translittéré » de Mitiarjuk Nappaaluk se trouve, à notre avis, dans sa contribution d'une part à l'ethnographie d'une communauté inuit semi-nomade en situation d'isolement, en décrivant ses premiers contacts avec les Occidentaux, et d'autre part à la transmission aux générations futures de la mémoire culturelle inuit.

Le renversement d'un certain imaginaire des confins, sous-jacent au projet colonial et à la dynamique spatiale expansionniste du modèle de développement industriel capitaliste globalisé, se manifeste également dans l'œuvre de l'écrivain-géographe-voyageur, Jean Morisset. Dans *Récits de la terre première*, un narrateur-explorateur qui s'exprime à la première personne, à l'exception d'un seul texte adapté d'une légende inuit, s'engage dans une expérience-découverte du Grand Nord. Ces récits de voyage novateurs se présentent plutôt comme des fragments ethno-poétiques, joignant observation et visée introspective, de façon à appréhender les aspects importants de la cosmovision inuit tels que les mythes ainsi que les rapports à l'espace et à l'autre. Ils se nourrissent d'une fascination pour l'étranger, caractéristique de l'expérience de l'exotisme, au sens ségalien du terme, en s'appuyant sur une représentation qui met en relief les différences culturelles radicales, dont le je-narrateur apprécie la distance. Cet aspect correspond à une des modalités de la fiction contemporaine, que nous avons identifiées ailleurs comme une poétique de l'altérité, qui fait de l'expérience de l'autre le point de départ du processus de création<sup>33</sup>. Le point de vue adopté est celui d'un sujet étranger attiré par les paysages grandioses de ce territoire et par les éléments qui composent la spatialité des communautés inuit, mais celui qui voit est à son tour perçu, le jeu de miroir permettant ainsi de confronter les différentes visions du monde.

---

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>33</sup> R. Olivieri-Godet, « La poétique de l'altérité et la représentation de l'Amérindien », dans R. Olivieri-Godet (dir.), *L'altérité amérindienne dans la fiction contemporaine des Amériques*, Brésil, Argentine, Québec, Québec, Presses de l'Université Laval, Collection Americana, 2015, p. 53-76.

Mais voilà que j’entends toute une avalanche de sons déboulant vers moi : « Oumigma, Oumigma. Ou-Migma ».

Mais qui est ce « ou-migma » qu’elle scande ainsi en syllabes ponctuées de grands éclats de rire ? Subitement, la lumière se fait, comment ne m’en suis-je pas rendu compte plus tôt ? Ce n’était pas la première fois que j’entendais ce mot derrière mon passage. Ce ne pouvait être que moi, cet ou-mig-ma. Non pas que je sois bovin ou musqué, du moins à première vue, mais c’est à cause de mes cheveux qu’on m’avait baptisé « bœuf musqué ». Oui, c’était bien cela, j’étais le seul Inouk, le seul deux-pattes à peau basanée dans tout le pays à avoir la crinière frisée comme le Ou-Mig-Ma<sup>34</sup> !

Le style de Jean Morisset ne manque pas d’humour pour faire ressortir, par le regard du voyageur-explorateur, l’écart différentiel entre les cultures. Mais l’auteur a également recours à d’autres registres (poétique, épique, tragique) dans l’exercice d’évocation de sa rencontre avec l’altérité en se consacrant à représenter un monde nouveau qui surprend le voyageur fasciné par sa beauté, envoûté par son humanité, indigné face à la dépossession territoriale qui chamboule les référents culturels de tout un peuple.

L’expérience se transforme en apprentissage, en rite initiatique. Elle conduira le narrateur-personnage à partager une perception de l’espace fondée sur une relation symbiotique avec le milieu. Cette perspective remet en cause la visée ethnocentrique occidentale, projetée au fil du temps sur ce territoire, qui a eu pour conséquence l’effacement des données de la spatialité inuit. L’adoption d’un point de vue endogène permet à Morisset de partager la cosmovision inuit en faisant valoir leur savoir-faire et leur refus d’autonomiser l’être vis-à-vis de l’environnement.

Le titre de l’ouvrage tire parti de la dimension archéenne du territoire du Grand Nord pour lui associer l’attribut de « terre première » et explorer les images qui renvoient à l’âge de l’enfantement du monde. Dans « Namounaïe », le récit retrace l’itinéraire du personnage inuit homonyme, guide de l’expédition. Ce travail lui a permis de retourner à son territoire, dans l’île de Baffin, après une absence de plus d’une quinzaine d’années, en raison du processus de migration forcée.

Depuis deux bonnes semaines nous explorions ce pays qu’il semblait habiter depuis des millénaires, tant ses pieds le parcouraient avec reconnaissance.

Ce pays ? Le Netsilikvout ou l’Achounavout, selon qui en parlait. De toute façon, c’était les Blancs qui se donnaient l’obligation de nommer ainsi le territoire, sur leurs cartes, censément pour faire plaisir aux Esquimaux, qui ne leur avaient pourtant rien demandé. Ce pays que Namounaïe avait quitté vers l’âge de quatorze ans et qu’il n’avait pas revu depuis plus d’une quinzaine d’années<sup>35</sup>.

L’expropriation territoriale est à l’origine d’un chemin de déclin et de dépossession de soi. Dans son voyage de retour, envisagé comme un bref répit dans son itinéraire tragique, la recherche obstinée du caribou que Namounaïe entreprend est vouée à l’échec.

---

<sup>34</sup> J. Morisset, *op.cit.*, « Atouah », p. 17-18.

<sup>35</sup> *Ibidem*, « Namounaïe », p. 57-58.

Namounaïe avait faim. Namounaïe avait faim. Une faim profonde, tenace, lointaine et comme impossible à assouvir. Oui, c'était exactement cela. Une faim impossible. Namounaïe avait faim de caribou. Une faim archaïque. La faim de l'espèce. Il y avait trop longtemps. Trop longtemps que sa mémoire, ses rêves, ses délires n'avaient mangé du caribou. À pleines dents. À pleines mains. Il y avait trop longtemps que ses tripes n'avaient aperçu un caribou flamboyant, le panache en érection et débouquant lentement sur la péninsule du printemps. [...] Pas la peine d'essayer de le tirer de sa fixation, Namounaïe ne pourrait rien faire tant qu'il ne se serait pas trempé les mains dans les entrailles encore vivantes du caribou ancestral et n'aurait mordu dans une grande lanière de viande crue<sup>36</sup>.

Pour manifester de façon percutante cette dépossession, le narrateur multiplie les formules qui évoquent la dimension cruelle et profonde du manque terrible éprouvé par Namounaïe. Représenter l'absence du caribou dans ce paysage du haut Arctique est un signe des changements abrupts subis par les Inuit, bouleversés par l'occupation des Occidentaux qui imposent un nouveau modèle sociétal. Ce peuple de chasseurs nomades vivait en petits groupes familiaux. Contrairement à la structure caractéristique des sociétés occidentales, il ne s'organisait pas autour d'un gouvernement institutionnel, mais il a dû subir ce cadre social et administratif. Pendant des siècles, les populations inuit ont cumulé tout un savoir pratique sur leur environnement, ce qui leur a permis de survivre dans un milieu dont les conditions climatiques sont extrêmement rudes. Le caribou devient ainsi le symbole de l'alliance étroite et vitale que les Inuit entretiennent avec la nature, depuis l'aube des temps. Il rappelle l'héritage millénaire d'une forme de connaissance élaborée et partagée par la communauté qui donnait sens à son existence et qui fait défaut dans le présent.

L'œuvre littéraire tout comme les essais de Jean Morisset s'érigent contre un imaginaire construit sur un parcours identitaire qu'il considère comme forcé, faussé, dérobé, depuis la conquête des Amériques, car, selon l'auteur, il ne s'agira pas, pour les conquérants de ce continent, de découvrir ces *terrae incognitae*, mais d'en prendre possession, d'y imprimer leur marque, de les façonner selon leurs besoins.

### **La Côte-Nord québécoise entre forêts, réserves et villes**

Un autre lieu emblématique de l'imaginaire des confins est celui de la Côte-Nord québécoise, habité par les Innus, là aussi depuis des temps immémoriaux. C'est le *Nitassinan* (« notre terre ») innu. Avant l'arrivée des Européens, les Innus occupaient l'immense territoire qui longe la Côte-Nord et le Saguenay jusqu'à la hauteur de Schefferville. Les Innus, premiers habitants de la Côte-Nord, vivaient de la chasse, de la pêche et de la cueillette de petits fruits, passaient l'hiver à l'intérieur des terres et regagnaient le littoral au printemps. Le roman *Pikauba* (2005), de l'écrivain québécois Gérard Bouchard<sup>37</sup>, figure l'usage du territoire par les Montagnais/Innus en faisant ressortir l'étendue du territoire arpenté par les Amérindiens, espace qui allait du lac Saint-Jean à la Côte-Nord, du Saguenay au Grand Nord.

Encore une fois, comme pour les Inuit, la toponymie traduit l'identification du peuple à son lieu de vie, un territoire constitué de forêts à 96 %, de lacs et de rivières<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>37</sup> G. Bouchard, *Pikauba*, Montréal, Boréal, 2005.

<sup>38</sup> <http://www.nametauinnu.ca/fr/accueil/science/territoire>, consulté le 05/04/2017.

À l'époque où elles étaient habitées par les Innus, les forêts subarctiques étaient considérées par les premiers colons comme des forêts vierges, un « bout du monde » à exploiter. Ce que nous constatons au XXI<sup>e</sup> siècle, c'est que les formes d'organisation territoriale imposées aux Amérindiens en ont chassé leurs populations, obligées d'habiter dans des réserves ou en milieu urbain, dépossédées de leurs territoires et, par conséquent, privées, pour la plupart, du rapport intime qu'elles entretenaient avec eux.

« Pays mien a un nom plus grand / que l'Amérique<sup>39</sup> », écrit l'auteure innue Natasha Kanapé Fontaine, née dans la réserve de Pessamit. Son pays d'origine, le *Nitassinan* (« notre terre », en langue innu-aimun), est l'immense territoire de la Côte-Nord québécoise avec ses forêts d'épinette, ses rivières et ses lacs. Si l'on emprunte la route 138 le long du Saint-Laurent, « Celle qui mène vers le nord. Celle qui nous ramène à contresens<sup>40</sup> » ponctue une autre écrivaine innue, Naomi Fontaine, née dans la réserve de Uashat, on est frappé par le charme des villes qui la bordent ainsi que par les magnifiques paysages façonnés par la forêt, par les lacs et par les nombreuses rivières qui se jettent dans le splendide fleuve-mer Saint-Laurent. Mais, ce qui pour la plupart des touristes occidentaux de passage n'est que paysage à contempler, panorama naturel qui frappe par sa beauté époustouflante, pour les Innus c'est leur « assi », leur terre, ce qui renvoie à une toute autre expérience de l'espace, ou, tout au moins, à une mémoire de cette expérience, depuis que des formes d'organisation territoriale issues de la colonisation leur ont été imposées et les ont éjectés de leur terre, les obligeant à vivre dans des réserves ou en milieu urbain. Dans la région de la Côte-Nord, ce phénomène d'exclusion socio-spatiale saute aux yeux. Lorsque l'on suit la route 138, on est amené à se demander, comme la poète innue de Pessamit, Joséphine Bacon, « Où sont donc passés les Innus<sup>41</sup>? ». La terre a disparu sous leurs pieds, rappelle une autre poète innue, Rita Mestokosho, née dans la réserve de Mingan : « Les hommes-machines l'auront dévoré les premiers / Pour en faire une nouvelle cité<sup>42</sup> ». On leur a tout de même « accordé » des terres depuis la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, pour que ce peuple nomade, sédentarisé de force, vive dans des réserves comme celles de Pessamit, Uashat, Maliotenam, Mingan, Natashquan qui, tout comme les villes, longent la route 138 : pour la plupart, les plans carrés des réserves se ressemblent, avec leurs rues droites qui s'entrecroisent, manquant désespérément de vie et de beauté. Et pourtant, ces espaces précaires, à nos yeux, ont engendré les paroles fécondes de ces femmes-écrivaines qui, de nos jours, s'élèvent pour faire revivre la mémoire historique et culturelle de l'espace évanoui du continent américain. Paroles de dénonciation de la dépossession et de désir de partage, paroles de résilience et de désir de relation, qui contribuent à élargir et à reconfigurer l'articulation entre les dimensions matérielle et symbolique de l'espace.

Celles, par exemple, que Naomi Fontaine, née en 1987, représentante d'une nouvelle génération de femmes écrivaines amérindiennes, met en œuvre pour écrire l'espace dans *Kuessipan, à toi en français*<sup>43</sup>. L'auteure évoque, dans ce récit, les conséquences de la déterritorialisation pour les Innus à partir des flashes sur la vie quotidienne dans la réserve de Uashat, la « Grande Baie » des Innus, deux ans après

---

<sup>39</sup> N. Kanapé Fontaine, *Bleuets et abricots*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2016, p. 21.

<sup>40</sup> N. Fontaine, *op.cit.*, p. 21.

<sup>41</sup> J. Bacon, *Bâtons à message*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2009, p. 70.

<sup>42</sup> R. Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, Strasbourg, Bruno Doucey, 2014, p. 85.

<sup>43</sup> Nous reprenons ici certains aspects que nous avons plus longuement développés dans l'analyse que nous avons consacrée à ce roman : « Expérience et écriture de l'espace dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine », dans S. Vignes (dir.), *Images de l'Amérindien dans les littératures francophones*, Paris, Classiques Garnier, à paraître en 2018.

qu'un autre roman québécois, *Uashat* de Gérard Bouchard<sup>44</sup>, ait revisité son histoire et mis en scène le quotidien de la réserve dans les années 1950. Le choix de l'écrivaine pour appréhender cet espace est foncièrement poétique, contrairement à l'approche historique et sociologique de Bouchard, sur laquelle nous reviendrons. Ces deux textes très différents et complémentaires permettent de croiser un regard du dehors et une vision de l'intérieur sur un même espace et à des époques différentes.

Contrastant avec la figuration d'un espace mortifère de la réserve dans *Uashat* de Gérard Bouchard, le récit de *Kuessipan* suggère les pulsations de la vie qui jaillissent des décombres du territoire précaire de Uashat, par le filtre d'une subjectivité qui se l'approprie. Même si, comme l'affirme Naomi Fontaine, « la réserve n'est pas un lieu<sup>45</sup> », son choix pour appréhender cet espace est foncièrement poétique.

J'ai inventé des vies. L'homme au tambour ne m'a jamais parlé de lui. J'ai tissé d'après ses mains usées, d'après son dos courbé. Il marmonnait une langue vieille, éloignée. J'ai prétendu tout connaître de lui. L'homme que j'ai inventé je l'aimais. Et ces autres vies, je les ai embellies. Je voulais voir la beauté, je voulais la faire. Dénaturer les choses — je ne veux pas nommer ces choses — pour n'en voir que le tison qui brûle encore dans les cœurs des premiers habitants<sup>46</sup>.

L'écriture est conçue comme un acte régénérateur qui permet la reconstruction du sujet et l'élargissement de l'imaginaire qui s'ouvre à d'autres mondes possibles. Sa prose poétique, à tendance minimaliste et fragmentaire, élabore des portraits de la population innue, des tableaux du paysage de la baie de Sept-Îles, des forêts et des territoires traditionnels. L'écriture met en œuvre une esthétique du sensible et réinvente, par petites touches, le système culturel innu, dans le passé et au XXI<sup>e</sup> siècle.

Son ouvrage fait allusion à la dynamique de transformation spatiale de la Côte-Nord en évoquant la mémoire de la pratique des territoires ancestraux, la spatialité urbaine du temps présent et l'espace marginalisé de la réserve de Uashat :

La ville s'arrête où la réserve commence. La clôture plantée là, un gardien contre les loups, les Innus. Ils s'attardent derrière la barrière. Se tiennent tout près. Cherchent l'issue, trouvent le chemin de leurs propres lois. Ils veulent fuir, là où il n'y a pas de barricades<sup>47</sup>.

La configuration d'un espace clos mise en place par cet extrait de *Kuessipan* répercute l'idée d'emprisonnement et de manque d'options pour les Innus. La réserve apparaît ici comme un espace confiné, jouxtant la ville de Sept-Îles. Elle dévoile les tensions caractéristiques de la cohabitation des Innus avec la société québécoise moderne et souligne, en même temps, le malaise et la détresse de ce peuple liés aux problèmes qui découlent d'un processus d'interaction inégale entre les deux sociétés. Mais cet espace clôturé est, malgré tout, le village d'un sujet d'énonciation qui cherche à s'affranchir des clôtures. Dans un autre texte intitulé « Je viens de là-bas », l'auteur

---

<sup>44</sup> G. Bouchard, *op.cit.*

<sup>45</sup> N. Fontaine, consultable sur le site <http://innutime.blogspot.fr/> 2014.

<sup>46</sup> N. Fontaine, *op.cit.*, p. 9.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 9.

explorera les différentes nuances de ce sentiment d'appartenance : « Je viens d'un village que d'autres appellent réserve<sup>48</sup> ».

Dans *Kuessipan*, les temporalités ne sont plus vécues comme antinomiques mais comme simultanées : de nouvelles mœurs pénètrent la vie de la communauté innue, en raison des relations avec l'univers urbain contemporain, et coexistent avec des rituels traditionnels qui occupent une place privilégiée dans le texte, dans la mesure où ils symbolisent la résistance culturelle du peuple Innu et sa capacité à se ressourcer. Lorsque le roman évoque les grands espaces des territoires traditionnels des Innus, on retrouve le rapport intime au territoire caractéristique des cosmologies autochtones. On assiste à une figuration où les frontières culturelles jouissent d'une certaine fluidité, s'ouvrant à des espaces de cohabitation et à des échanges entre autochtones et allochtones, même si les tensions et les conflits sont toujours présents et si le poids de la mémoire de la dépossession matérielle et symbolique continue d'être lourd à supporter.

La reconfiguration spatiale proposée par *Kuessipan* s'affranchit de la vision dichotomique (modernité occidentale *versus* traditions amérindiennes) pour se doter d'une perspective dialectique qui rend compte de la complexité des dynamiques spatiales contemporaines qui touchent les Innus du Québec. La voix auctoriale, subtile et délicate, laisse transparaître son appartenance à des territoires multiples —celui de la réserve (son village), celui de la mémoire des territoires ancestraux, celui de la ville occidentale. Cette réflexion sur les multiples appartenances traverse les textes de Naomi Fontaine qui mettent en scène le processus complexe et contradictoire de reconstruction de soi dans un contexte de mobilités culturelles : « Je viens de là-bas, qui, plus je m'éloigne, plus il m'habite. Peut-être que l'ailleurs m'a façonnée, mais c'est là-bas qui me rappelle qui je suis.<sup>49</sup> »

Tranchant avec l'approche poétique et intimiste de Naomi Fontaine, toute autre est la représentation de la réserve dans le roman *Uashat* de Gérard Bouchard. L'auteur s'appuie sur des données historiques et sociologiques pour rappeler les relations conflictuelles entre les Amérindiens et les habitants de la ville voisine de Sept-Îles, pendant la décennie de 1950. Une histoire oubliée que l'écrivain choisit de tirer de l'ombre, celle de la déstructuration sociale progressive de la communauté innue face aux projets du gouvernement québécois pour la région : installation de compagnies minières ; création de villes (Schefferville ; Sept-Îles) ; création et projet de délocalisation de réserves. Il s'agit donc d'explorer les tensions entre deux visions du monde en dénudant les intérêts économiques, politiques et ethnocentriques sous-jacents au projet gouvernemental imposé aux Innus. Le roman va plus loin, lorsqu'il s'intéresse aux conséquences internes à la communauté innue du projet de fermeture de la réserve de Uashat et du transfert de sa population vers une nouvelle réserve, Malioténam, construite à une quinzaine de kilomètres à l'est de la ville. Le récit expose les contradictions d'une histoire méconnue et s'attache à mettre en scène les conflits entre ceux qui se sont laissés séduire par les promesses du gouvernement et ceux qui ont résisté et qui sont restés :

La Réserve de *Uashat* serait en très grosse difficulté, peut-être même à la veille d'une grave crise. Le gouvernement fédéral et le Conseil de ville veulent que tous les Indiens aillent s'établir plus loin, à une dizaine de milles vers l'est, où ils

---

<sup>48</sup> N. Fontaine, « Je viens de là-bas », dans S. Bouchard et J. Desy (dir.), *Objectif Nord. Le Québec au-delà du 49<sup>e</sup>*, Québec, Éditions Sylvain Harvey, 2013, p. 44.

<sup>49</sup> N. Fontaine, *op.cit.*, 2013, p. 44.

seront plus tranquilles, vivront dans des maisons neuves et disposeront d'un territoire beaucoup plus vaste. Alors que s'ils restent là où ils sont, ils risquent d'être broyés (c'est le mot qu'il a employé) par le développement trop rapide de Sept-Îles, qui est « une jeune ville promise à un grand avenir industriel »<sup>50</sup>.

De même que dans d'autres textes qui nous occupent, il est ici question de démasquer le discours hégémonique occidental qui a recours à l'idéologie du progrès pour justifier l'expropriation des territoires amérindiens. Le récit romanesque transpose minutieusement en un univers fictionnel les caractéristiques topographiques de la région, recompose le décor historique du heurt (toujours actuel) entre les intérêts des peuples amérindiens, de la société québécoise et des grandes compagnies industrielles d'extraction de minerai. Il met l'accent sur le contraste entre le mode de vie des Amérindiens sur les territoires traditionnels et les effets désastreux du confinement dans la réserve, qui obligent les Innus à cohabiter avec la précarité du lieu et à se soumettre aux lois gouvernementales et religieuses qui leur sont imposées. La conséquence tragique est la déstructuration de tout un système socioculturel et, plus spécifiquement, l'impossible habitabilité psychique face à des conditions de vie précaires et aux lois qui régulent le fonctionnement de la réserve.

Le « je » qui assume la narration est en rapport avec le projet fictionnel de l'ouvrage présenté comme le journal d'un étudiant en sociologie, Florent Moisan, qui se rend dans la réserve Uashat des Montagnais/Innus, à proximité de la ville de Sept-Îles, pour y effectuer un stage d'observation. L'ouvrage propose une lecture de l'univers amérindien par le filtre de la perception subjective de l'étudiant en sociologie. Le stagiaire évolue de l'indifférence à l'étrangeté et finalement à l'adhésion à l'autre, même s'il n'échappe pas totalement au processus d'« invention » de l'Amérindien. Par l'artifice des témoignages des familles innues recueillis par l'étudiant, le récit met en lumière les scissions internes à la communauté, les tensions avec la société québécoise, et ébauche un vaste tableau des conditions précaires de la vie dans la réserve.

Dans *Uashat*, la situation de la réserve dans les années 1950 illustre de manière emblématique un espace de *non-lieu*<sup>51</sup> : un terrain entouré de fils barbelés, sur lequel survit une population qui occupe des baraques insalubres et désordonnées, sans eau, sans électricité et sans égout, sans aucun équipement collectif si ce n'est une église. Ainsi, du point de vue de la configuration spatiale, *Uashat* exclut la possibilité d'identification affective de la population à un territoire inhospitalier qui l'emprisonne et la condamne à la décadence et à la mort. Le déplacement symbolique opéré par le récit fictionnel met à jour la dimension tragique du réel en ce qui concerne le rapport entre les Autochtones et l'espace, cherchant ainsi à figurer le *non-lieu* des Amérindiens dans la société québécoise :

Je pense à la coupure en train de se faire entre l'univers des Territoires avec toutes leurs histoires, leurs lieux sacrés, leurs grandes pistes parcourues en tout sens, pleines de drames et d'exploits (on peut les imaginer comme ça, je pense), et la petite vie désordonnée, sans dessein, dans laquelle sont projetés les adolescents que je rencontre dans la Réserve. Et les vieux qui sont jetés là, avec tout leur passé qui meurt derrière et pas grand-chose qui naît devant...<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> G. Bouchard, *op.cit.*, p. 33-34.

<sup>51</sup> M. Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, 1992, p. 48.

<sup>52</sup> G. Bouchard, *op.cit.*, p. 125.

L'accent est mis sur le décalage entre la liberté caractéristique du mode de vie dans les grands espaces des territoires traditionnels et le confinement planifié de la population dans un espace de *non-lieu*, soumis à la tutelle de l'État, plusieurs fois comparé à un camp de concentration ou à un camp de prisonniers. L'espace de la réserve Uashat qui les emprisonne leur retire le libre arbitre, l'autodétermination politique, économique et culturelle. Expulsés des grands territoires, empêchés d'intégrer l'espace urbain, les Montagnais/Innus sont obligés de s'exiler dans l'espace confiné de la réserve : « J'ai revu les barbelés qui entourent la Réserve —une clôture de six pieds de haut, si c'est pas plus. On dirait vraiment un camp de prisonniers<sup>53</sup> ». La ville de Sept-Îles apparaît comme un espace ordonné, planifié, bien équipé, propre, avec des habitations bien entretenues et sans comparaison avec les cabanes de la réserve.

Le roman de Gérard Bouchard met en évidence les balises de la pensée sur la problématique amérindienne dans les années 1950 au Québec, ancrées sur l'antithèse entre le modèle de développement industriel occidental et la « condition naturelle » des « sauvages » perçue comme archaïque et, par conséquent, comme entrave au développement moderne de la nation. Il dénonce le mépris et l'ignorance de l'État québécois envers l'univers ontologique territorial autochtone qui a eu pour conséquence l'adoption de la politique de réserves condamnant au confinement et à la précarité toute une population nomade qui, du jour au lendemain, s'est vue imposée la sédentarisation. Respectant la spécificité historique du peuple innu en matière de contact et d'échanges avec la société québécoise, le regard de l'historien-romancier Gérard Bouchard interroge les transformations territoriales de la Côte-Nord en scrutant les relations entre les composantes canadienne-française et amérindienne de la collectivité neuve québécoise en incluant le point de vue, trop souvent ignoré, des acteurs sociaux autochtones.

### **Confins vierges, peuples invisibles : la forêt amazonienne entre mythe et histoire**

La forêt amazonienne est un lieu symbolique par excellence, où mythe et réalité s'entremêlent, depuis la conquête, attirant des explorateurs à la recherche de la prodigieuse ville engloutie, la Manoa de la légende amérindienne, l'Eldorado des conquérants. Selon la légende amérindienne, Manoa serait localisée dans une des îles de l'Archipel des Anavilhanas, un très beau et labyrinthique archipel formé par 400 îles, situé au milieu du Rio Negro, affluent du fleuve Amazone, à 100 kilomètres de Manaus. Paysage grandiose et envoûtant où horizon et infini se confondent et dans lequel le jeu des images miroitantes entre le ciel et le fleuve nous fait perdre tout repère. Silence, immensité, vide. Terres vides. Et pourtant. Jusqu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, cette région était habitée par de nombreux Amérindiens<sup>54</sup>. D'après l'écrivain amazonien Márcio

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>54</sup> L'archipel des Anavilhanas est, de nos jours, un des lieux célèbres de l'écotourisme en Amazonie, une réserve écologique interdite à la population métisse des « ribeirinhos », auparavant installée le long du fleuve, qui s'est vue expulsée et empêchée d'y pratiquer la pêche. Ce parc écologique obéit à un nouveau modèle d'expropriation territoriale qui frappe le continent américain qui, au nom de la « protection de la nature », n'hésite pas à expulser et à déporter de force les populations autochtones. À propos de la politique de la conservation de la nature, Pierrette Birraux écrit : « En examinant de façon critique l'histoire de la conservation de la nature en Amérique du Nord, il nous est apparu que l'idéologie qui la sous-tendait s'inscrivait dans la même logique d'opposition Homme-Nature que celle des destructeurs de



Souza, « Dès les premiers jours de la colonisation, en raison de sa densité démographique, le Rio Negro fut considéré comme une source de main-d'œuvre indigène<sup>55</sup> ». Les études sur l'histoire des peuples amérindiens montrent qu'à l'arrivée des colonisateurs, cette région des grands fleuves était habitée par une grande diversité ethnique, qui perdurera jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>56</sup>. Les indices recueillis dans des chroniques, des récits de voyage et des écrits de missionnaires confortent l'hypothèse d'un peuplement dense et continu tout au long des fleuves. Cette réalité commence à changer de façon substantielle à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle quand s'intensifient les contacts avec des Blancs qui apportent avec eux des maladies inconnues, l'esclavage, des conflits meurtriers à l'origine du déplacement des populations et du dépeuplement de la région.

La réflexion sur la question amérindienne traverse toute l'œuvre de Márcio Souza. Dans le texte dramatique *La passion d'Ajuricaba*<sup>57</sup>, l'écrivain récupère la mémoire historique du massacre des Manao suivi de la disparition de 40 000 Indiens appartenant aux ethnies les plus diverses<sup>58</sup>. Il y rend hommage au personnage historique d'Ajuricaba, chef des Manao, qui fut aussi le leader de la Confédération tribale qui, entre 1722 et 1728, a réuni plus de 30 nations de la vallée du Rio Negro pour combattre les Portugais. Le texte fait appel à un chœur qui assume un discours d'héroïcisation du personnage pour vaincre les frontières du temps et perpétuer, de nos jours, la mémoire des Amérindiens disparus, érigeant la littérature en lieu de résistance et de dénonciation. Dans un tout autre registre, mais en poursuivant le même but de faire de la littérature un lieu de résistance, son roman *Mad Maria* évoque la disparition des Indiens Caripunas, un des peuples qui habitaient la région. Il met en scène la déchéance de ce peuple à travers le personnage de l'Indien mutilé Joe Caripuna, symbole de l'invisibilité des Amérindiens.

Dans ce roman,<sup>59</sup> l'auteur revisite l'histoire de la construction de la voie de chemin de fer *Madeira-Mamoré*, au début du XX<sup>e</sup> siècle dans l'ouest de l'Amazonie brésilienne pour blâmer un certain imaginaire sur le territoire amazonien pensé comme

---

la nature, une opposition qui avait pour résultat de réifier la nature et ainsi d'ouvrir la voie de sa destruction. [...] Le premier [parc national] d'entre eux, le Parc de Yellowstone, nécessita la déportation forcée d'Indiens Shoshone dans la réserve de Wind River, un « exemple » parmi tant d'autres de dépossession territoriale à l'encontre de peuples autochtones, qui sera promu par la suite sur tous les continents. », [https://www.jssj.org/wp-content/uploads/2017/03/JSSJ11\\_9\\_VF-.pdf](https://www.jssj.org/wp-content/uploads/2017/03/JSSJ11_9_VF-.pdf), consulté le 10/04/2017.

<sup>55</sup> M. Souza, *Ajuricaba, le Guerrier des forêts*, traduction de Brigitte Thiérion, Les Varennes, Les ateliers du Moulin, 2011, p. 17.

<sup>56</sup> A. Porro, « História indígena do alto e médio Amazonas: séculos XVI a XVIII », dans M. Carneiro da Cunha (dir.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008, p. 175-196.

<sup>57</sup> M. Souza, *La passion d'Ajuricaba*, Théâtre indigène de l'Amazone, traduction de Brigitte Thiérion, Les Varennes, Les ateliers du Moulin, 2014, p. 12-53. [1974]

<sup>58</sup> M. Souza, *Ajuricaba, le Guerrier des forêts, op.cit.*, p. 51.

<sup>59</sup> Nous reprenons ici certains éléments d'analyse que nous avons développés dans notre étude consacrée à l'espace fictionnalisé dans *Mad Maria*. Voir R. Olivieri-Godet, "Figurations des espaces amérindiens dans les littératures du Brésil et du Québec", *Expériences et écritures de l'espace au Québec et au Brésil*, R. Olivieri-Godet, L. Soares de Souza, B. Thiérion (dir.), *Interfaces Brasil / Canadá*, vol 15, n° 2, décembre 2015, p. 119-145, disponible sur le site

<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/interfaces/article/view/7282/5101>.

« territoire primitif, habité par un peuple primitif<sup>60</sup> ». Il y dénonce la soumission de l'Amazonie au contrôle d'un modèle prédateur de développement économique et technologique imposé par l'État brésilien et les puissances étrangères. Márcio Souza opère une critique féroce de l'idéologie du progrès qui marginalise et déstructure les Amérindiens. L'Indien du roman, un des derniers survivants des Caripunas, vit désemparé et seul au cœur de la forêt. Affamé, dépouillé de ses repères familiaux et culturels, il ne maîtrise plus le savoir-faire de son peuple pour vivre sur ce territoire et ne possède pas non plus les moyens d'interagir avec les éléments de la nature. Il tourne autour du campement des travailleurs du chantier de construction du chemin de fer et observe de loin, caché derrière les branches des arbres, ces « civilisés », les nouveaux habitants de cette forêt qui appartenait, auparavant, à son peuple aujourd'hui disparu. Isolé, dans un monde hostile et étrange, il n'est plus qu'un déchet broyé par la force destructrice du processus d'interaction inégale entre les peuples amérindiens et la société brésilienne qui ont conduit à des formes ségrégationnistes d'appropriation sociale de l'espace. Les configurations spatio-temporelles de *Mad Maria* élaborent une architecture dystopique du monde recréé : la forêt, érigée en espace mortifère à cause de l'usage qui en est fait, broie les destins des êtres humains.

Parallèlement à l'image paradigmatique de la sauvagerie de la forêt, le roman construit celle du mécanisme brutal du pouvoir capitaliste qui enlève toute conscience morale aux êtres humains. La sauvagerie ne serait donc pas une condition naturelle de « l'enfer vert », territoire isolé et éloigné des espaces civilisés, mais elle y est introduite par les représentants d'un ordre capitaliste qui fait appel aux discours sur le bien-être de la modernité, le progrès et la civilisation pour mieux poursuivre le projet colonial d'expropriation des territoires et d'exploitation de la population autochtone.

Cette vision farouchement critiquée par Márcio Souza dans son roman perdure toujours. Elle est loin de correspondre aux pratiques du territoire par les peuples autochtones et aux dimensions symboliques qu'ils lui attribuent. Dans son étude sur le territoire amérindien des Yanomami —situé dans les états de Roraima et Amazonas, à la frontière entre le Brésil et le Venezuela— le géographe français François-Michel Le Tourneau met l'accent sur cette divergence historique, héritée de l'époque coloniale, qui se perpétue dans la contemporanéité, entre les projections de la société brésilienne sur l'utilisation de ce territoire (exploitation des minerais, développement agricole pionnier, espace frontalier stratégique) et la conception d'espace traditionnel des Yanomami<sup>61</sup>. C'est d'autre part ce qui émerge de la lecture de *La chute du ciel*, de Davi Kopenawa et Bruce Albert<sup>62</sup>, ouvrage qui éclaire les tensions qui découlent des perceptions différentes sur un même territoire.

Pour les Yanomami, tout comme pour les Inuit et les Innus, la notion de territoire ne peut pas être séparée des êtres qui y vivent. Les relations entre l'être humain, le lieu habité et l'environnement naturel reflètent une pensée qui ne dissocie pas nature et culture. Le roman *Yuxin : alma*, de l'écrivaine brésilienne Ana Miranda<sup>63</sup>, est tout à fait en phase avec cette perspective. Contrairement aux visions dysphoriques

---

<sup>60</sup> M. Souza, « Amazônia e Modernidade », *Cronópios*, 10/08/2007. Disponible sur [www.cronopios.com.br/site/prosa.asp?id=2644](http://www.cronopios.com.br/site/prosa.asp?id=2644), consulté le 10/07/2015.

<sup>61</sup> F.-M. Le Tourneau, « En marge ou à la marge ? », *Espace populations sociétés* [En ligne], 2014/2-3 | 2015, mis en ligne le 01 décembre 2014, consulté le 17/06/2017, URL : <http://eps.revues.org/5859> ; DOI : 10.4000/eps.5859

<sup>62</sup> D. Kopenawa et B. Albert, *op.cit.*

<sup>63</sup> A. Miranda, *Yuxin : Alma*, São Paulo, Companhia das Letras, 2009.

qui émanent de l'œuvre de Márcio Souza, Ana Miranda fait un choix délibérément poétique pour appréhender l'espace physique et humain de la forêt amazonienne laissant au lecteur la tâche de reconstituer les données historiques, sociologiques et anthropologiques à partir des indices éparpillés dans le récit. Le ralliement à la cosmovision amérindienne va de pair avec une lecture cosmopoétique du monde tout en explorant les pratiques du territoire par les peuples autochtones. L'auteur fait le choix de l'adhésion à la cosmovision amérindienne qui détermine la figuration spatiale d'un « monde d'humanité immanente », pour reprendre les mots de Davi Kopenawa, où les éléments constitutifs du paysage physique, comme l'arbre amazonien *sumaumeira*, sont autant des signes culturels investis de sens. Il faut souligner l'originalité du choix de l'auteure d'adopter un point de vue endogène, se réappropriant ainsi les références culturelles des Kaxinawa et leurs formes de rapport au monde.

Dans *Yuxin*, le temps présent est celui du début du XX<sup>e</sup> siècle (1919) lorsque les peuples amérindiens se voient confrontés à un flux migratoire important de travailleurs brésiliens attirés par la première explosion de la production du latex dans la région amazonienne. Le récit élabore une sorte d'ethnographie poétique du quotidien des Kaxinawa, procédé que l'on retrouve d'une certaine façon chez Naomi Fontaine et Mitiarjuk Nappaaluk en ce qui concerne l'aspect ethnographique. L'espace référent est celui de la frontière de l'actuel état de l'Acre avec le Pérou, région amazonienne de grands fleuves et de frontières poreuses, habitée par des peuples d'une même ethnie qui se retrouvent des deux côtés de la ligne frontalière. Les éléments du contexte historique, que le récit explore à travers la reprise de l'opposition des marques temporelles « antes » (avant) *versus* « agora » (maintenant), justifient une construction imaginaire basée sur l'opposition temporelle entre un temps de plénitude révolu, que l'inscription de la mémoire de longue durée évoque, et un présent associé au manque.

Par la voix de la narratrice-protagoniste Yuxin, dont le nom en langue kaxinawa signifie « âme », le lecteur pénètre dans un mystérieux univers orienté par son regard. Dès lors, il est submergé par une sensation d'étrangeté face à l'opacité des référents culturels, sensation que le rythme incantatoire du langage et la langue hybride auxquels le récit a recours —le portugais parsemé de mots kaxinawa et d'onomatopées qui font écho aux éléments de la forêt— ne font que renforcer :

*A pata da onça e aqui olho de periquito... bordar, bordar... Xumani está demorando tanto, quando ele voltar, amanhã, não vou contar nada, se eu contar, Xumani ciumento vai querer flechar as almas, matar as almas, quem pode as almas matar? Bordar bordar... hutu, hutu, hutu hutu...aprendi o bordado kene em dia de lua nova... bordar... bordar... achei aquele couro de cobra atrás do tear, minha avó me levou mata dentro para eu saudar Yube e aprender o bordado kene, minha avó ensinou as cantigas, aregrate mariasonte, mariasonte bonitito... ela sabia essas cantigas, a avó da avó sabia, a avó da avó da avó, minha mãe sabe... bonitito bonitito yare... tiriri tiriri tiriri tiriri wê... hutu, hutu, hutu, hutu...*<sup>64</sup>

Le privilège accordé au paysage sonore renouvelle la perception d'un espace figuré comme peuplé d'êtres vivants. La réinvention du langage romanesque s'inspire du rapport singulier que les Amérindiens entretiennent avec le milieu naturel pour interpréter les données de l'univers.

---

<sup>64</sup> A. Miranda, *Ibidem*, p. 17.

Par la représentation de l'immensité de la forêt amazonienne, le roman rappelle que l'Amazonie dépasse les frontières nationales qui ont séparé des peuples appartenant à la même ethnie et à la même famille linguistique Pano (les Kaxinawa du Brésil et les Takanawa du Pérou maîtrisant tous deux, dans le présent, les langues nationales respectives, à savoir le portugais et l'espagnol). La mémoire de la forêt amazonienne est constituée par des affinités identitaires et culturelles que les peuples premiers de cette région frontalière, située entre les fleuves Purus et Juruá, se sont partagées tout au long des millénaires, malgré les différences et les conflits qui les ont opposés. Le contact avec l'Occident projette ces peuples dans un avenir incertain oscillant entre menace d'extinction de leurs références mémorielles ou culturelles et transformation de ces références par des passages interculturels. L'espace frontalier est aussi bien celui de la barrière qui circonscrit une limite que celui du passage caractéristique de la fluidité des contacts.

À partir des singularités de son vécu spatio-temporel, Yuxin s'interroge sur l'énigme et les mystères de l'existence. La contemplation de l'immensité spatiale d'un territoire qui est aussi perçu comme labyrinthique est propice au questionnement des rapports de l'être humain au monde. Le renouvellement esthétique proposé par l'écriture d'Ana Miranda est redevable aux références culturelles amérindiennes en phase avec une « lecture cosmopoétique du monde<sup>65</sup> ».

### **Relations spatiales et cohabitation culturelle**

Les formes d'organisation territoriale imposées aux peuples autochtones sur le vaste territoire des Amériques (missions ou réductions, hameaux, réserves, terres indiennes délimitées, campements, quartiers dans l'espace urbain) correspondent au fil du temps à des stratégies diverses du pouvoir hégémonique qui visent la spoliation de leur terre et, ainsi, l'assimilation ou le maintien de la domination sur ces peuples. Tous les ouvrages que nous avons évoqués ici s'interrogent sur la construction de la nation à travers les sens attribués aux relations à l'environnement. Ces textes ont recours à la temporalité historique qui porte les marques de l'inscription de l'humain dans la nature en vue de représenter la confrontation entre différentes pratiques du territoire. Ils assument la dimension temporelle de longue durée pour inscrire dans l'espace les traces de la période historique d'avant la conquête de l'Amérique. En rappelant la logique de l'expansion territoriale civilisatrice, qui a décimé ou déporté par la force les populations autochtones, la figuration de l'espace social ancrée sur une réalité matérielle renvoie à la façon dont cet espace a été organisé et transformé, bouleversant les référents qui constituaient l'identité des lieux autochtones.

Dans les récits sur le Grand Nord, la Côte-Nord québécoise et la forêt amazonienne, les représentations littéraires questionnent, chacune à sa manière, l'imaginaire qui consiste à les investir comme des terres vides et excentrées, des confins sauvages habités par des populations primitives. L'approche comparatiste est féconde pour mettre en relation des textes d'écrivains autochtones et non autochtones, originaires du Nord et du Sud du continent américain, pour croiser leurs points de vue et ébaucher une perspective panaméricaine.

Notre analyse des représentations de l'espace et des relations entre autochtones et sociétés occidentales a fait émerger les contextes d'affrontements particuliers

---

<sup>65</sup> K. White, *L'esprit nomade*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1987, p. 357.

exprimés par les narrateurs. Les récits désignent l’occultation de la territorialité amérindienne comme une des stratégies principales de l’expropriation des terres autochtones (*Récit de la terre première* ; *Mad Maria* ; *Uashat* ; *Yuxin*) ; ils soulignent le traumatisme de la sédentarisation (*Kuessipan* ; *Uashat* ; *Sanaaq*) et des migrations forcées (*Récit de la terre première* ; *Mad Maria* ; *Uashat*). Quand il s’agit de représenter les relations entre autochtones et allochtones au passé et au présent, dans tous les récits, celles-ci portent les marques de conflits, de massacres, de marginalisation, même si on constate des différences dans la façon, ostensible ou subreptice, de les évoquer. Tout un pan de l’histoire du continent américain est dévoilé et si, comme le veut William Cronon, « les histoires que nous racontons changent notre façon d’agir dans le monde<sup>66</sup> », notre relation à ces lieux se trouve bouleversée.

L’option de construire un tableau réaliste, appuyé sur une perspective socio-historique, est partagée par les romans de Márcio Souza et Gérard Bouchard tandis que le récit de Mitiarjuk Nappaaluk, motivé par le souci de transmission de la mémoire culturelle inuit, s’attache à des données ethnographiques qui décrivent les mœurs et les coutumes de cette population. Pour leur part, les trois autres oeuvres, *Récit de la terre première*, *Kuessipan* et *Yuxin* privilégient une écriture poétique, entrelaçant visée subjective et histoire. Elles nous parlent du désir de réappropriation d’un rapport sensible au territoire, inspiré de la cosmologie autochtone qui entraîne l’éveil de la mémoire ancestrale. Il en ressort une reconfiguration du territoire des Amériques qui privilégie un rapport subjectif à l’espace, une invitation à s’ouvrir à l’univers autochtone. Dans le cas des auteurs Jean Morisset et Ana Miranda, le ralliement à la cosmologie autochtone va de pair avec une lecture cosmopoétique du monde qui, contrairement aux visions dysphoriques qui émanent des lectures socio-historiques de la forêt amazonienne et de la réserve de la Côte-Nord québécoise dans le roman de Bouchard, réintroduit une dimension utopique à l’égard de la cohabitation culturelle entre peuples autochtones et sociétés occidentales.

Mais, de tous les récits ici abordés, celui de Naomi Fontaine assume le plus clairement un pari sur l’avenir des relations entre les autochtones et les sociétés occidentales, en envisageant la prise en compte, par la société québécoise occidentale, de la contribution culturelle millénaire des Innus. Cette dimension utopique est alimentée par le scénario de la transformation et du renouvellement qui renverse le sens que l’Occident a donné à l’histoire de l’invasion européenne, lorsqu’elle explore les stratégies de recommencement, appuyée sur la figure de l’enfant. Dans la dernière partie du récit, « Nikuss » (mon fils), c’est la figure de l’enfant, symbole du renouvellement, qui permet de revisiter le passé, de vivre le présent et de se projeter dans l’avenir. L’ouvrage accomplit sa mission de transmission d’un héritage tout en faisant le pari de la relève du défi par les nouvelles générations, annoncée par le titre : à toi, à ton tour.

Ton rire sera l’écho de mes espoirs. Le soleil se couchera sous nos regards distraits. Pas de brume, pas de pluie, pas de passé trop lourd qui fait suffoquer ce qui vit. Le silence entourant nos rêves d’avenir. Près de la rive et des marées, il y aura nous, *Nikuss* (mon fils)<sup>67</sup>.

Chez Naomi Fontaine, le refus de la victimisation ne signifie pas l’oubli des violences infligées aux Innus. Mêlant l’intime à l’histoire, son écriture est le lieu du

---

<sup>66</sup> W. Cronon, *op.cit.*, p. 94.

<sup>67</sup> N. Fontaine, *op. cit.*, p. 111.

dépassement du trauma, de la résilience et de la reconstruction de soi. Elle est résolument tournée vers l'avenir.