

Jean-François Mathieu Brunelière

**LA LITTÉRATURE COMME OUTIL D’AFFIRMATION DE
L’IDENTITÉ AMÉRINDIENNE :
RENVERSEMENTS DE PERSPECTIVES DANS « *LE RACISME
EST NOUVEAU EN AMÉRIQUE* » DE GEORGES SIOUI (2002)**

Trabalho de Conclusão de Curso
submetido ao Departamento de Letras
Francês da Universidade Federal de
Santa Catarina para a obtenção do
Grau de Bacharel em Letras Francês
Orientadora: Profa. Dra. Luciana
Wrege Rassier

Florianópolis
2016

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária
da UFSC.

A ficha de identificação é elaborada pelo próprio autor
Maiores informações em:
<http://portalbu.ufsc.br/ficha>

Jean-François Mathieu Brunelière

**LA LITTÉRATURE COMME OUTIL D’AFFIRMATION DE
L’IDENTITÉ AMÉRINDIENNE :
RENVERSEMENTS DE PERSPECTIVES DANS LE RACISME
EST NOUVEAU EN AMÉRIQUE DE GEORGES SIOUI (2002)**

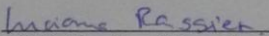
Este Trabalho de Conclusão de Curso foi julgado adequado para
obtenção do Título de “Bacharel em Letras Francês” e aprovado em sua
forma final pelo Departamento de Letras Francês.

Florianópolis, 21 de dezembro de 2016.



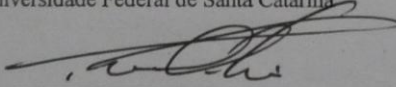
Prof. Dr. Ronaldo Lima
Coordenador do Curso

Banca Examinadora:

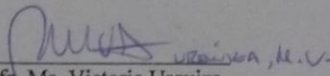


Prof.ª Dr.ª Luciana Wrege Rassier
Orientadora

Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Dr. Ronaldo Lima
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof.ª Ms. Victoria Urquiza
Doutoranda Pós Graduação em Literatura
Universidade Federal de Santa Catarina

REMERCIEMENTS

Ce travail n'aurait bien entendu pas été réalisable sans le support de nombreuses personnes.

Je souhaite tout d'abord remercier ma directrice de recherche, Profa. Dra. Luciana Rassier, pour avoir suscité ma curiosité et mon intérêt pour la littérature amérindienne québécoise, et en particulier pour m'avoir présenté le recueil de Maurizio Gatti, dans lequel se trouve un extrait du texte étudié dans ce travail. C'est en grande partie grâce à la qualité de ses recherches et de ses contacts, complétés par son ouverture d'esprit et son organisation rigoureuse, que ce travail existe.

Je tiens également à remercier Maurizio Gatti pour nous avoir fait parvenir le texte original de Georges Sioui, qui a servi de base à cette étude.

Comment ne pas mentionner les divers apports de l'ensemble des professeurs et collègues avec lesquels j'ai pu partager ces années de licence ; les intertextualités de mon travail avec leurs cours et réflexions ne sont pas fortuites.

Je remercie enfin mes proches, qui ont souvent dû supporter mon manque de disponibilité.

O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias.
(João Ubaldo Ribeiro, *Viva o povo brasileiro*, 1984)

RÉSUMÉ

Que ce soit dans les médias ou dans les manuels d'histoire, la question de la (re)présentation des Amérindiens dans le discours des sociétés américaines reste aujourd'hui un sujet sensible. Les auteurs amérindiens récemment apparus sur la scène littéraire imposent un renouvellement des perspectives sur leurs peuples. C'est le cas de Georges Sioui qui, dans un texte intitulé « *Le racisme est nouveau en Amérique* » (2002), propose une discussion sur la question du racisme à partir d'une relecture des premiers échanges entre les peuples amérindiens et l'expédition de Jacques Cartier en 1535, sur un mode mêlant littérature et philosophie. Ce travail a pour objectif, après une discussion relative à l'évolution de la représentation des Amérindiens québécois et brésiliens entre le XVI^e siècle et nos jours, d'analyser en quoi la perspective utilisée par Sioui renouvelle la perception des premiers contacts au Québec, notamment en termes de possibilité d'entendre la voix des Amérindiens et en particulier si on la compare aux écrits de Jacques Cartier. Et puisque le texte de Sioui s'inscrit dans une démarche beaucoup plus large de changement de paradigme, à partir de la présentation de la vision amérindienne de l'Amérique aux autres peuples, il nous conduira nécessairement à nous interroger sur le potentiel de la littérature dans le cadre de la construction des identités historiques des peuples. S'agissant du traitement de faits historiques, nous proposons enfin une mise en perspective des spécificités respectives de la littérature, de l'historiographie et du film historique.

Mots-clés : Etudes canadiennes. Littérature amérindienne. Construction identitaire.

RESUMO

Seja na mídia ou nos manuais didáticos de história, a questão da representação dos Ameríndios no discurso das sociedades americanas permanece um tema sensível. Os autores ameríndios que apareceram recentemente na cena literária impõem uma renovação das perspectivas no que tange aos seus povos. É o caso de Georges Sioui, que, em um texto intitulado “*Le racisme est nouveau en Amérique*” (2002), propõe uma discussão acerca do racismo a partir de uma releitura das primeiras trocas entre os povos ameríndios e a expedição de Jacques Cartier, em 1535, em uma narrativa que mescla literatura e filosofia. Este trabalho objetiva, após uma discussão relativa à evolução da representação dos Ameríndios quebequenses e brasileiros entre o século XVI e os dias de hoje, analisar em que medida a perspectiva utilizada por Sioui renova a percepção dos primeiros contatos no Québec, particularmente no que tange à possibilidade de escutar a voz dos Ameríndios, especialmente quando a comparamos aos escritos de Jacques Cartier. Já que o texto de Sioui se inscreve em uma abordagem muito mais ampla, de mudança de paradigma, a partir de uma apresentação da visão ameríndia da América aos demais povos, nos levará necessariamente a uma interrogação acerca do potencial da literatura no âmbito da construção das identidades históricas dos povos. Tratando-se de fatos históricos, propomos uma reflexão sobre as especificidades da literatura, da historiografia e do filme histórico.

Palavras-chaves: Estudos canadenses. Literatura ameríndia. Construção identitária.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	13
1 REPRÉSENTATION DES AMÉRINDIENS « BRÉSILIENS » ET « QUÉBÉCOIS » DU XVI^e SIÈCLE À NOS JOURS.....	17
1.1 LES RÉCITS DE VOYAGES.....	17
1.2 LES RÉFLEXIONS PHILOSOPHICO-POLITIQUES.....	21
1.3 LES AMÉRINDIENS DANS LA PRODUCTION LITTÉRAIRE CONTEMPORAINE.....	24
2 UN EXEMPLE DE RÉSISTANCE: « LE RACISME EST NOUVEAU EN AMÉRIQUE », DE GEORGES SIOUI (2002).....	29
2.1 BRÈVE PRÉSENTATION ANALYTIQUE DU TEXTE.....	29
2.2 MISE EN PERSPECTIVE DU TEXTE DE SIOUI À L'AIDE DES RÉCITS DE VOYAGES DE CARTIER.....	32
2.3 GEORGES SIOUI OU LA LITTÉRATURE HISTORIQUE ENGAGÉE.....	36
3 LA LITTÉRATURE : ARME DE RÉFLEXION MASSIVE ?.....	39
3.1 QUELQUES SPÉCIFICITÉS DU RÉCIT LITTÉRAIRE.....	39
3.2 LIVRE D'HISTOIRE, ROMAN HISTORIQUE OU FILM HISTORIQUE ?	41
COMMENT ABORDER L'HISTOIRE DES AMÉRINDIENS AU XXI^e SIÈCLE ?.....	45
RÉFÉRENCES.....	47

INTRODUCTION

5 août 2016. Des centaines de millions de téléspectateurs de par le monde assistent à la cérémonie d'ouverture des Jeux Olympiques. Rio de Janeiro..., le Brésil..., on s'émerveille devant la mise en spectacle de l'histoire de la formation du peuple brésilien. Les Indiens¹, l'arrivée des Portugais, les Africains... Les Brésiliens qui suivent la cérémonie sur la chaîne Globo et tendent bien l'oreille peuvent alors entendre quelques commentaires bien-pensants : « envahisseurs des terres brésiliennes » (*invasores das terras brasileiras*) au moment de l'arrivée des Portugais, « mea culpa » au moment de l'arrivée des Africains, puis le spectacle continue.

6 août 2016. Casé Angatu, historien brésilien, mais qui se présente avant tout comme activiste indigène² et habitant du territoire Tupinamba, réagit sur le portail communautaire amérindien *índios online* en évoquant son indignation face à la manière dont ont été présentés les Amérindiens durant la cérémonie :

[...] Au cours de la triste ouverture allégorique des jeux olympiques, [...] [l]es peuples originaires sont apparus au début, avec la forêt, puis ont disparu du récit allégorique. [...] On a essayé, encore une fois, de nous exterminer dans les premières pages de l'histoire de ce lieu. [...]³
(ANGATU, 2016)

¹ On reprend ici le terme généralement utilisé par le grand public, mais dans le reste de l'article on préférera Amérindiens (termes plus courant pour se référer aux peuples autochtones au Canada). Au Brésil, le terme indigènes (*indígenas*) est très utilisé, même si les spécialistes recommandent également le terme peuples originaires (*povos originários*). Lorsqu'on évoque un peuple en particulier, il est par ailleurs recommandé d'utiliser le nom de celui-ci plutôt qu'un terme générique. On évite résolument le terme indiens (*índios*) pour ne pas reproduire l'erreur historique dont il est entaché et échapper aux connotations négatives qui lui sont associées.

² La courte biographie en fin de texte (ANGATU, 2016) précise que l'auteur est : « indigène et de la lutte indigène » (*Indígena e da Luta Indígena*)

³ Dans l'original: [...] *Na triste alegórica abertura olímpica [...], [o]s Originários apareceram no início junto com a mata e depois desapareceram na narrativa alegórica. [...] Tentaram, mais uma vez, nos exterminar nas primeiras páginas da história deste lugar [...]*. Notre traduction. Sauf mention contraire, les traductions en français de citations en d'autres langues sont de notre responsabilité.

Cette polémique n'est pas un cas isolé ; l'actualité pose régulièrement la question de la manière dont est présentée l'histoire des peuples qui occupaient les Amériques avant que les Européens ne s'y intéressent. Mais Casé Angatu va au-delà du constat amer. Il présente une issue pour son peuple lorsqu'il ajoute que :

ceux qui possèdent le pouvoir n'exercent pas leur domination par la force uniquement ; ils essaient d'inculquer à beaucoup de « dominés » une domination que ces derniers peuvent accepter et reproduire, réélaborer et/ou à laquelle ils peuvent résister.⁴ (ANGATU, 2016).

C'est à partir de cette affirmation, et en particulier du dernier verbe, que nous souhaitons débiter notre réflexion.

Deux questions fondamentales sont posées ici en peu de mots : celle de la représentation des Amérindiens dans l'imaginaire collectif (toujours située d'un point de vue socio-historique) et celle des moyens dont les Amérindiens eux-mêmes disposent pour tenter de reconfigurer cette conscience collective. Ces deux questions méritent probablement que l'on s'y attarde, à un moment où de nouvelles normalisations des représentations se mettent en place, notamment via des programmes scolaires prévoyant un enseignement obligatoire des thématiques amérindiennes (BRESIL, 2008 ; QUEBEC, 2014⁵), après plusieurs siècles d'une histoire à la vision largement eurocentrique, qui faisait débiter l'histoire des territoires « découverts » à l'arrivée des premiers explorateurs européens (BOUVIER *et al.*, 2012). Dans ce travail, c'est vers la littérature que nous proposons de tourner notre regard, pour y rechercher deux arguments clés pour toute discussion sur ce sujet : une perspective diachronique de la manière dont a été construite la représentation des Amérindiens dans l'imaginaire collectif littéraire et quelques exemples de représentations subversives, qui sont autant de pistes possibles pour des mouvements de résistance. Nous identifierons donc, dans un premiers temps, différentes représentations des

⁴ Dans l'original : *Os que possuem o poder não exercem seu domínio somente pela força; eles tentam incutir na cabeça de muitos "dominados" a dominação que: aceitam/reproduzem, reelaboram e/ou resistem.*

⁵ Le thème est loin d'être consensuel. Au Québec, la réforme de l'enseignement de l'histoire du Québec et du Canada, mise en place dans des établissements pilotes suite au rapport intitulé « Le sens de l'histoire » (QUEBEC, 2014), vient par exemple d'être reportée (non appliquée à la rentrée 2016) dans l'attente de « nouvelles améliorations ». Le programme est notamment critiqué par les groupes représentant les Amérindiens et les minorités culturelles.

Amérindiens au cours des diverses périodes qui se sont succédées depuis les premiers contacts documentés entre Européens et Amérindiens et notre époque. Dans une seconde partie, nous discuterons une proposition de renouvellement du « récit amérindien », à partir d'un texte de Georges Sioui de 2002, intitulé « *Le racisme est nouveau en Amérique* ». L'auteur Huron-Wendat y réalise un acte de résistance tout à fait réfléchi, qu'une analyse contrastive avec un texte le récit de voyage de Jacques Cartier permet de mieux comprendre. Nous poursuivrons cette discussion par une réflexion qui s'inscrit dans la continuité des échanges et débats auxquels nous avons pu participer dans le cadre des cours de littérature française 3 et 4 et d'études canadiennes, assurés par la professeur Luciana Rassier, tout au long de l'année 2016. Elle porte sur certaines caractéristiques du texte littéraire, notamment le pouvoir qu'il détient de faire surgir, de mettre en perspective et d'éclairer une large variété de problématiques liées aux questions identitaires. Pour cela, nous le rapprocherons d'autres genres envisageables pour présenter de tels sujets, tels que l'historiographie ou encore le film historique.

1 REPRÉSENTATION DES AMÉRINDIENS « BRÉSILIENS » ET « QUÉBÉCOIS »⁶ DU XVI^e SIÈCLE À NOS JOURS

Si l'on choisit la perspective diachronique pour orienter notre réflexion sur ce que la littérature propose à l'imaginaire collectif en termes de représentation des Amérindiens, certaines périodes de production semblent particulièrement révélatrices. On peut naturellement commencer par évoquer la période des premiers contacts. C'est le moment où sont publiés nombre de récits de voyages qui, plus ou moins directement au service de projets colonialistes, forgent l'imaginaire d'une population européenne curieuse d'en savoir plus sur le nouveau monde et ses habitants. Les coutumes et valeurs, en partie fantasmées, de ces peuples vivant à l'état naturel seront par la suite à l'origine de réflexions philosophiques et donneront par exemple naissance au mythe du « bon sauvage ». La période contemporaine, enfin, est celle du renouveau de l'intérêt pour les thématiques amérindiennes et de l'éclosion d'une littérature amérindienne, avec la possibilité de traiter maintenant aussi bien des questions d'actualité que de revisiter d'autres périodes historiques, déjà couvertes à leur façon par des écrits existants. Nous abordons ici les différentes périodes retenues à partir de quelques exemples que nous estimons particulièrement emblématiques⁷.

⁶ Pour des questions de lisibilité du texte, on se réfère ici au Brésil, au Québec, au Canada, aux Amérindiens brésiliens et aux Amérindiens québécois, pour parler de manière simplifiée (et forcément simplificatrice) des espaces géographiques que le lecteur contemporain identifie immédiatement et des populations qui y viv(ai)ent. Nous sommes néanmoins bien conscients que d'une part les Etats-Nations (ou la province, pour le Québec) sont des configurations modernes qui n'existaient pas à certaines des époques que l'on évoque ici et que, d'autre part, les Amérindiens des premiers contacts n'étaient certainement pas Québécois ou Brésiliens (dans le sens de la nationalité et citoyenneté) et qu'aujourd'hui encore beaucoup d'entre eux ne se reconnaissent pas dans ses identités qu'on leur attribue.

⁷ Il va de soi que d'autres sources pourraient être utilisées pour illustrer les mêmes tendances et que d'autres rapprochements seraient également envisageables, mais nous ne pouvons prétendre ici à l'exhaustivité sur un tel sujet.

1.1 LES RÉCITS DE VOYAGES

La première période est, en toute logique, concomitante aux premiers contacts documentés entre quelques Européens aventuriers, dont les motivations n'étaient pas prioritairement ethnographiques, et des populations locales que rien n'avait préparées à cette funeste rencontre. On imagine sans peine le mélange d'ébahissement, de curiosité et de crainte qui devait s'emparer des différents participants à ces premiers contacts, mais c'est seulement au travers de quelques récits européens que nous pouvons construire une image de la teneur de ces derniers. La lettre de Pero Vaz de Caminha (1500) décrit déjà un premier contact sur les côtes brésiliennes avec des Amérindiens « à la peau brune un peu rougie, [...] tout à fait innocents »⁸. Au cours de la seconde moitié du XVI^e siècle les publications fournissant un aperçu de ce qui existe de l'autre côté des océans, y compris en termes de populations locales, attirent la curiosité du public lettré européen. Les ouvrages relatifs au Brésil (STADEN, 1557 ; THEVET, 1557 ; LERY, 1578) et au Canada (CARTIER, 1843 [1545]) sont réédités à plusieurs reprises. Mais on constate rapidement, dans les récits de ceux qui passèrent de quelques semaines à quelques mois au plus près des populations locales (souvent contre leur gré), que la compréhension des « sauvages » est souvent perturbée par les débats idéologiques religieux de leur époque. Les manifestations qui choquent le plus ces aventuriers/écrivains – le cannibalisme est certainement la plus spectaculaire d'entre-elles – sont surreprésentées par rapport aux aspects culturels plus subtiles, et donc forcément plus difficiles à percevoir, comprendre et décrire – tels que la philosophie profonde qui sous-tend bon nombre des comportements des populations locales. Dans le récit de Hans Staden (2008 [1557]) – dont la principale priorité, il est vrai, était d'écourter au maximum son séjour parmi des hôtes qui avaient la fâcheuse habitude de lui rappeler que son avenir proche consisterait à se transformer en plat principal d'une de leurs cérémonies – les Tupinambas sont décrits comme d'« horribles et cruels sauvages »⁹ (2008, p.121) et les Carijos comme « un peuple habile et mauvais, toujours prêt à poursuivre et manger ses ennemis »¹⁰ (2008, p. 133).

⁸Dans l'original : « *pardos, um tanto avermelhados [e][...] de grande inocência* ».

⁹Dans l'original : « *horríveis e cruéis selvagens* ».

¹⁰Dans l'original : « *hábil, maldoso e sempre pronto para perseguir e comer os inimigos* ».

L'analyse de cette pratique est ethnocentrique et incomplète, puisque Staden conclut de manière assez triviale dans le chapitre intitulé « *Pourquoi ils mangent leurs ennemis* » qu' « ils ne font pas cela pour satisfaire leur faim, mais par hostilité et beaucoup de haine »¹¹ (2008, p. 157).

Par ailleurs, bien que la structure hiérarchique sociale et le fonctionnement basé sur la bonne volonté soient décrits de manière positive, les noms à retenir parmi les individus qui forment la collectivité se réduisent à ceux des chefs (Cunhambebe, étant le plus illustre, mais d'autres chefs, à qui Staden est offert, sont également mentionnés). Les autres membres sont désignés de manière générique, mêmes lorsqu'ils ont plus de proximité avec Staden : « J'avais un sauvage de la tribu des Carijos ; c'était mon garde du corps. Il chassait pour moi et m'accompagnais généralement en forêt. »¹² (2008, p. 61). D'une manière générale, le discours des Amérindiens n'est que peu perceptible dans l'ensemble de la narrative. Staden n'hésite pas à se citer lui-même, en discours direct, reprenant à l'envie ses répliques aux « sauvages » comme autant de preuves de sa foi chrétienne inébranlable. Les paroles des « sauvages » sont plus rares. Elles semblent être positionnées stratégiquement dans le texte de manière à corroborer la thèse d'un récit fidèle à la vérité – caractéristique indispensable de ce type de récit de voyage, comme cela est éminemment perceptible dans la préface de l'édition originale qui ne vise qu'à garantir l'authenticité des faits extraordinaires qui sont présentés dans le livre. On peut alors retrouver des mots indigènes soigneusement disposés, presque de forme décorative – comme dans les meilleures traductions, qui recourent aux mots d'emprunts pour donner un goût d'exotisme et rassurer le lecteur, sans que ceux-ci n'apportent plus d'information que s'ils étaient absents. C'est le cas par exemple lorsque Cunhambebe commente sa dégustation d'une jambe humaine : « Jauára ichê. Je suis une panthère. C'est bon. »¹³ (2008, p. 110).

Staden ne manque pourtant pas d'observer que les Amérindiens sont assez semblables aux Européens « de la même forme que les

¹¹ Dans l'original : « *Não fazem isso para saciar sua fome, mas por hostilidade e muito ódio* ».

¹² Dans l'original : « *Eu tinha um selvagem da tribo dos Carijós; ele era meu guarda-costas. Ele me trazia caça, e normalmente eu ia para a floresta com ele* ».

¹³ Dans l'original : « *Jauára ichê. Sou uma onça. É gostoso.* »

personnes d'ici [...] »¹⁴ (2008, p. 140), mais ajoute immédiatement « [...] sauf qu'elles sont bronzées par le soleil »¹⁵ (2008, p. 140). Ceci suggère qu'il est assez sensible à la couleur de leur peau, comme on le constate également lorsqu'il déclare que : « [I]es personnes ont le corps de couleur marron rougi »¹⁶ (2008, p. 133).

Sans entrer dans les détails, on peut affirmer que les livres de Thevet (1557) et Léry (1578), bien que différents dans leur approche¹⁷, n'offrent pas plus la possibilité aux Amérindiens de s'exprimer directement¹⁸. Thevet (1557, p. 55) s'attarde aussi sur la couleur de peau des Amérindiens et précise que : « [...] noz Ameriques ainsi nuds ont la couleur exterieure rougeastre, tirant sus couleur de lion [...] ». Il ornera un peu plus tard sa galerie de biographies d'hommes illustres (incluant des personnages tels que Homère, Platon, Louis XI ou encore Charles le Quint) des portraits de quelques chefs amérindiens – dont celui de l'« effroyable Quoniambec » (1584, p. 663), qui n'est autre que le chef Cunhambebe mentionné par Staden –, mais toujours sur le mode discursif rapporté, sans leur donner la parole.

Les récits des voyages réalisés au Canada sont assez similaires en ce qui concerne la voix donnée aux populations rencontrées sur place. Alors que l'objectif principal est d'obtenir le financement de futurs expéditions, les Amérindiens ne servent que d'informateurs pour identifier les richesses du pays et de faire-valoir. Jacques Cartier (1843 [1545]), qui a séjourné au Canada en 1534 et 1535, mentionne les noms des principaux chefs rencontrés (Donnacona par exemple) ainsi que ceux des deux Amérindiens (Taiguragny et Domagaya) qu'il emmène de force avec lui en France, et qui y passeront le temps qui sépare les deux expéditions. Mais leur discours est essentiellement rapporté et c'est toujours Cartier qui juge leurs actions et comportements à partir de ses propres valeurs et perceptions eurocentriques.

¹⁴ Dans l'original. « *da mesma forma que as pessoas daqui* ».

¹⁵ Dans l'original : « *exceto que são bronzeadas pelo sol* ».

¹⁶ Dans l'original : « *[a]s pessoas têm o corpo de cor marrom avermelhado* ».

¹⁷ Ouellet (2015, p. 2) observe que « [...] contrairement à Léry qui veut en 'détailler la diversité', Thevet 'parcourt le monde pour y trouver une confirmation du déjà connu' ». Cunha (1990) est plus sévère lorsqu'elle parle du « détestable, pédant, condescendant et – selon le huguenot Léry - menteur, franciscain André Thévet » (1990, p. 95).

¹⁸ Sauf dans des cas très spécifiques, comme le chapitre XX du livre de Léry (1578) qui offre une sorte de « guide de conversation bilingue » en reproduisant un dialogue de « premier contact » en langue indigène et en français.

On identifie par ailleurs facilement un trait commun entre tous les explorateurs des Amériques : les relations qu'ils développent avec les autochtones qu'ils rencontrent sont toujours basées sur la ruse et la tromperie. Aux échanges de marchandises de pacotille suivent les fausses promesses et autres mensonges éhontés, voire des actes encore plus traumatisants pour l'équilibre affectif et qu'aucun peuple ne pourrait accepter, tel que l'enlèvement de certains de membres de la communauté, pour en faire des « témoins oculaires des richesses du pays », de futurs truchements ou simplement de vulgaires trophées. Ainsi, malgré le fait que nous ne disposions que de comptes rendus de ces premiers contacts rédigés par des Européens, et malgré leur volonté évidente de présenter tous les événements sous un jour qui leur est favorable, les traces des premières réactions d'hostilité amérindiennes sont perceptibles et nul ne peut douter que l'histoire qu'ils auraient à raconter serait radicalement différente de la version européenne. Les récits de ces premiers contacts et la découverte de peuples aux modes de vie si différents vont toutefois connaître un grand succès en Europe et entraîner des modifications radicales dans la pensée de certains des intellectuels du vieux continent.

1.2 LES RÉFLEXIONS PHILOSOPHICO-POLITIQUES

Montaigne est certainement l'un des premiers à développer des raisonnements philosophiques allant au-delà des représentations purement ethnocentriques des Amérindiens, souvent présentés sous leurs aspects les plus exotiques, pour des motifs divers. Dans le premier livre de ses *Essais*, publié en 1580, il fait référence aux habitants de la France Antarctique dans un chapitre qu'il intitule *Des cannibales*. Montaigne décrit des aspects aussi divers que le physique des autochtones, leurs habitations, leurs habitudes alimentaires, leurs occupations quotidiennes et certaines de leurs mœurs. La polygamie et le cannibalisme¹⁹ sont des pratiques qui ne peuvent qu'interpeler les Européens du XVI^e siècle,

¹⁹ Les premiers récits de certains des premiers explorateurs des Amériques permettent parfois de comprendre qu'il s'agit plus d'anthropophagie (puisqu'on a affaire, dans le cas des Tupis par exemple, à une consommation de viande humaine dans des situations et avec une signification particulières) que de cannibalisme (qui correspondrait à une alimentation basée sur la viande humaine), mais cette pratique choque à tel point les esprits en Europe que l'ensemble des Amérindiens y sont immédiatement associés à des sauvages cannibales (CUNHA, 1990).

mais Montaigne rejette les concepts de barbares et de sauvages pour parler des Amérindiens. Cependant, la présentation de Montaigne s'appuyant en grande partie sur le témoignage d'un Européen ayant « demeuré dix ou douze ans dans cet autre monde découvert en nostre siecle » (1969, p. 251), la voix des Amérindiens ne peut s'exprimer directement²⁰. Dans une seconde partie, deux citations directes sont cependant insérées, pour présenter au lecteur le discours qu'un guerrier capturé est capable de tenir à ses ennemis avant que ceux-ci ne le dévorent²¹ et un message d'amour²², dont Montaigne souligne la qualité poétique. Il dispose néanmoins de sources plus directes, puisqu'il a rencontré trois Amérindiens à Rouen en 1562. Bien que regrettant la piètre qualité de l'interprète lui ayant permis de converser avec ces Amérindiens, Montaigne retient de son contact avec eux qu'ils semblent avoir un système de valeurs sociales assez différents de celui des Européens. Les Amérindiens se disent en effet choqués par les inégalités criantes de la société française²³. Montaigne remarque également que, parmi les deux principes que les Amérindiens se transmettent, « l'amitié à leurs femmes » accompagne la « vaillance contre les ennemis » (1969, p. 256). Dans son troisième livre des *Essais*, publié quelques années plus

²⁰ Cunha (1990) note d'ailleurs qu'à partir de la seconde partie du XVI^e siècle, les visions ibérique (qui rabaisse) et française (qui exalte) des Amérindiens divergent. Elle explique cela par deux approches complètement différentes du contact avec les populations concernées : celle des colons, qui ont un rapport quotidien de gestionnaires avec les « *brasis* », les « *brasileiros* », les « *gentios* » non-soumis, les « *índios* » et les « *negros da terra* » qui travaillent, et celle des voyageurs aux rapports épisodiques et éphémères, qui parlent de sauvages et, ne se préoccupant pas de gestion locale, s'adonnent plus facilement à la réflexion.

²¹ « Ces muscles, dit-il, cette chair et ces veines, ce sont les vostres, pauvres fols que vous estes ; vous ne recognoissez pas que la substance des membres de vos ancestres s'y tient encore : savourez les bien, vous y trouverez le goust de votre propre chair. » (p. 261)

²² « Couleuvre, arreste toy ; arreste toy, couleuvre, afin que ma sœur tire sur le patron de ta peinture la façon et l'ouvrage d'un riche cordon que je puisse donner à m'amie : ainsi soit en tout temps ta beauté et ta disposition préférée à tous les autres serpens. » (p. 262).

²³ « [...] ils avoyent aperçu qu'il y avait parmy nous des hommes pleins et gorgez de toutes sortes de commoditez, et que leurs moitez estoient mendians à leurs portes, décharnez de faim et de pauvreté ; et trouvoient estrange comme ces moitez icy necessiteuses pouvoient souffrir une telle injustice, qu'ils ne prinsent les autres à la gorge, ou missent le feu à leurs maisons. » (p. 263)

tard, Montaigne reviendra sur les habitants du nouveau monde et révélera encore plus son inclinaison à partager leurs valeurs²⁴.

Mais c'est surtout au XVIII^e siècle que les amérindiens serviront de point de départ à des réflexions philosophiques autour de la thématique du « bon sauvage ». Différents auteurs feront tantôt un plaidoyer en faveur d'un retour à l'état de nature, une critique de celui-ci ou encore une utilisation toute personnelle de la parole des Amérindiens pour défendre leurs propres idées sur la société qui les entoure. Lahontan, qui a passé une dizaine d'années en Nouvelle France publie ses *Dialogues avec un sauvage* en 1703. L'ouvrage connaît un succès certain et de nombreuses rééditions. Cependant, bien qu'organisés sous la forme de dialogues entre Adario (le chef Huron Kondiaronk) et Lahontan, ces *Dialogues* « n'ont rien de 'conversations' réelles que le voyageur a pu avoir sur le terrain » (OUELLET, 2015, p. 25) mais relèvent plutôt d'entretiens philosophiques dans lesquels la forme dialoguée permet de marquer les contrastes entre différentes positions philosophiques. Plus tard Rousseau utilisera également les informations (encore seulement très partiellement comprises) sur les organisations sociales américaines pour développer ses thèses dans son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755). Voltaire mettra également en scène les autochtones américains dans *Candide* (1759). Diderot continuera ensuite le débat dans son *Supplément au voyage de Bougainville* (1772).

Cette seconde période²⁵, durant laquelle les Amérindiens sont représentés dans la littérature, mais principalement dans le but de provoquer des réflexions philosophiques, ne peut être considérée, à proprement parler, comme une période ayant permis aux Amérindiens de réellement exprimer leur voix et de partager leurs principes identitaires et culturels de manière autonome et responsable avec le reste du monde. On peut toutefois affirmer, comme le fait Andrès (2005, p. 17) dans le cas de Lahontan pour le Canada – mais la remarque serait

²⁴ « La plus part de leurs responces et des negociations faictes avec eux tesmoignent qu'ils ne nous devoient rien en clarté d'esprit naturelle et en pertinence. » (MONTAIGNE, 1979, p. 123)

²⁵ Pour des raisons pratiques et pour structurer notre présentation, nous raisonnons en termes de périodes, comme s'il s'agissait de concepts stables et chronologiquement bien définis. Nous sommes cependant conscients de procéder ici à une simplification réductrice. Des auteurs contemporains tels que Clastres (1974) utilisent encore des références aux principes organisationnels indigènes sud-Américains pour réfléchir à des questions contemporaines liées au pouvoir dans la société.

également vraie pour les autres auteurs-philosophes précédemment cités –, qu’avec de telles « visions idylliques [...], représentations utopiques ou dystopiques du Sauvage [...] : le (ou les) XVIII^e siècle(s) hante(nt) encore nos mémoires ».

Il faudra plusieurs siècles à la production littéraire pour se détacher des modèles amérindiens caractéristiques du XVI^e et XVIII^e siècles et enfin proposer une approche renouvelée de ces identités américaines si particulières.

1.3 LES AMÉRINDIENS DANS LA PRODUCTION LITTÉRAIRE CONTEMPORAINE

Contrairement aux périodes précédentes, dont la production littéraire était liée à « l’actualité » – celle des premiers contacts, puis des questions philosophique qui s’en suivirent –, la production contemporaine remet en scène les sujets amérindiens, mais avec cette fois plusieurs approches possibles.

Les récits contemporains évoquant les Amérindiens peuvent bien entendu être produits par des non-Amérindiens, comme par le passé, mais aussi, et c’est un phénomène nouveau, qui a pris de l’ampleur depuis les années 1970, par les Amérindiens eux-mêmes. Tous les auteurs disposent évidemment de la même palette infinie de possibilités autorisées par la littérature, que ce soit en termes de genres textuels et encore de styles adoptés. Gatti (2009, p. 21) observe cependant que ce n’est que depuis quelques années que la littérature amérindienne québécoise tend à devenir « plus créative et soucieuse d’esthétique », après s’être initialement surtout concentrée sur les récits de vie dans les années 1970, puis sur des écrits recherchant une réappropriation du passé et une valorisation des Amérindiens. Les anthologies contemporaines de Thomas King (1990) – pour les auteurs anglophones – et de Maurizio Gatti (2004, revue et augmentée en 2009) – pour les auteurs francophones Québécois – présentent ainsi des illustrations de la diversité de la production amérindienne du Canada de ces dernières années, dans des genres allant de la poésie au théâtre, en passant par le roman ou le conte. D’autres ouvrages récents, tels que celui organisé par Santos (2003) et celui produit par Olivieri-Godet (2015), prenant tous deux en compte plusieurs zones géographiques dans les Amériques, permettant de riches mises en perspectives, indépendamment de l’identité amérindienne réelle ou non des auteurs considérés, pour peu qu’ils traitent des thématiques amérindiennes. Au Brésil, c’est surtout après la reconnaissance des droits des Amérindiens dans la constitution

de 1988²⁶ et la mise en application des possibilités offertes par les lois sur l'éducation (BRESIL, 1996)²⁷ en termes d'enseignement de thématiques spécifiquement amérindiennes et en langue amérindienne dans les écoles situées dans les territoires démarqués qu'on a vu augmenter la production de littérature amérindienne²⁸. Cette tendance est logiquement appelée à s'amplifier depuis que la loi (BRESIL, 2008) a rendu obligatoire l'étude de l'histoire et de la culture indigènes dans les écoles brésiliennes en 2008²⁹.

²⁶ Le chapitre VIII de la constitution brésilienne de 1988 est particulièrement clair quant aux droits qui sont reconnus aux Amérindiens brésiliens. L'article 231 précise par exemple que : « L'organisation sociale, les coutume, les langues, les croyances et les traditions des indiens sont reconnus, tout comme les droits originaires sur les terres qu'ils occupent traditionnellement. » (BRESIL, 1988). Dans l'original : « *São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam*. »

²⁷ Voir en particulier la rédaction de l'article 78 de la LDB de 1996 :

« Le système d'enseignement [...] développera des programmes d' [...] éducation scolaire bilingue et interculturelle aux peuples indigènes avec les objectifs suivants :

I- permettre que les indiens, leurs communautés et leurs peuples, retrouvent leurs mémoires historiques, la réaffirmation de leurs identités ethniques, la valorisation de leurs langues et sciences [...] » (BRESIL, 1996)

Dans l'original : « *O Sistema de Ensino [...] desenvolverá programas [...] de educação escolar bilingüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:*

I - proporcionar aos índios, suas comunidades e povos, a recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências [...] ».

²⁸ Le fait qu'il y ait production écrite ne signifie pas automatiquement que des portions entières des cultures aient été sauvées, puisqu'elles ont été « enregistrées ». Souza (2003) propose ainsi une réflexion intéressante sur les distorsions introduites dans les récits amérindiens par le fait qu'ils soient écrits, et de surcroît en langue portugaise. Il rappelle que le récit oral traditionnel est une véritable représentation (avec ses variations en fonction des réactions du public et des sensibilités de celui qui l'interprète), dont les apports spécifiques sont souvent absents de la transcription écrite.

²⁹ La loi précise que devront être inclus : « divers aspects de l'histoire et de la culture qui caractérisent la formation de la population brésilienne, [...] tels que l'étude de [...] la lutte des peuples indigènes du Brésil, la culture indigène brésilienne et [...] l'indien dans la formation de la société nationale, en mettant en avant ses contributions dans les domaines social, économique et politique dans l'histoire du Brésil. (BRESIL, 2008). Dans l'original : « *diversos aspectos*

L'un des aspects de la production amérindienne récente sur lequel nous souhaitons revenir est sa tendance prononcée à revisiter l'histoire. Elle présente fréquemment des renversements de perspective saisissants. Et que ce soit sur le mode de l'humour et de l'absurde assumé, comme chez le coyote de Thomas King, ou dans des registres où la vraisemblance est recherchée, ces récits permettent (souvent pour la première fois, sur les sujets évoqués) aux voix amérindiennes de devenir soudainement audibles pour le lecteur. Cette possibilité de prise de parole n'est pas réservée aux auteurs amérindiens, mais c'est probablement vers eux que tendent la curiosité et l'attente quelque peu impatiente d'un public avide d'en savoir plus sur les modes de pensée de ces peuples.

Dans le cas des récits « historiques », l'écriture contemporaine permet l'apparition de nouvelles configurations de dialogues virtuels entre récits. Un « même » événement historique peut être lu et présenté de diverses manières. Dans le cas de la période correspondant à l'éphémère France antarctique au Brésil (1555-1560) par exemple, en plus des récits du XVI^e siècle proposés par Léry et Thevet, des points de vue inédits sont proposés par *Rouge Brésil* (RUFIN, 2001) et surtout par *Meu querido canibal* (TORRES, 2000), avec pour ce dernier une plongée totalement originale dans l'univers amérindien.

La « rencontre virtuelle » qui se produit inévitablement chez le lecteur, entre ces nouveaux récits et la version de l'histoire qui berce son imaginaire depuis toujours devient particulièrement intéressante lorsque c'est la « découverte » tant célébrée qui est revisitée. Avec la nette impression de revivre une bataille dont l'issue historique est déjà connue de tous, la lutte se déplace cette fois tantôt sur le terrain de l'humour (dans le cas du coyote Columbus de King (2002) par exemple), soit sur celui de la philosophie (comme c'est le cas chez Sioui (2002), que nous analysons dans la prochaine section).

Les observateurs de ce mouvement contemporain soulignent que celui-ci permet à la fois une « démythification des héros officiels » et la sortie des Amérindiens (en particulier le guerrier Tupinamba, dans les cas de Torres) des « notes de pied de page » au moyen de la cannibalisation du discours historiographique (RASSIER, 2010, p.70) et

da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, [...] tais como o estudo da [...] luta dos [...] povos indígenas no Brasil, a cultura [...] indígena brasileira e [...] o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil.»

insistent sur le rôle étiq̃ue du roman, lorsqu'il participe de la « construction de relations interculturelles équilibrées qui échappent à l'ethnocentrisme » (OLIVIERI-GODET, 2015, p.188).

On perçoit donc, au fil des siècles, une nette évolution du statut et de la voix des Amérindiens dans la littérature. Cantonnés au rôle de sujets d'observation, les Amérindiens voient dans un premier temps leur histoire, leurs coutumes et leurs pensées traduites – et inévitablement déformées – par des aventuriers/écrivains européens, dont les témoignages unilatéraux passent sous silence l'essentiel de l'univers intérieur et de l'imaginaire collectif des populations qu'ils prétendent décrire. Petit à petit, des auteurs plus portés vers les questions politiques et philosophiques tenteront de donner plus de poids à la pensée amérindienne, même si la responsabilité du discours final relève toujours des Européens. Ce n'est que plus récemment, et surtout via la littérature, que les Amérindiens retrouvent voix au chapitre, sous la plume d'auteurs issus de leurs rangs ou non.

Afin de poursuivre notre réflexion sur la production contemporaine amérindienne, nous proposons une étude plus approfondie d'un texte de Georges Sioui, auteur Huron-Wendat Québécois, qui s'inscrit dans une perspective idéologique ambitieuse.

2 UN EXEMPLE DE RÉSISTANCE: « *LE RACISME EST NOUVEAU EN AMÉRIQUE*, DE GEORGES SIOUI (2002)

En 2002, Georges Sioui publie dans un ouvrage collectif intitulé *Écrire contre le racisme : le pouvoir de l'art* une contribution qui prend la forme d'un texte reprenant l'histoire des premiers contacts entre Jacques Cartier et les peuples amérindiens du Québec, avec la particularité d'exposer la vision de ces derniers pour présenter des thèses sur le concept du racisme. Publié une première fois en 2002, un extrait de ce texte intégrera le recueil de Gatti (2004) relatif à la littérature amérindienne du Québec, puis sera repris par Sioui dans ses *Histoires de Kanatha* (2009).

Notre discussion à partir de ce texte s'organise en trois temps. Nous présentons initialement un bref aperçu de sa construction, puis nous analysons le moment clé du mariage de Mahorah avec Jacques Cartier de manière contrastive avec le passage relatif à cet événement, tel qu'il est présenté dans les récits de voyages du navigateur (CARTIER, 1843 [1545]). On situe enfin le texte dans la démarche volontariste plus globale de Sioui, qui consiste à promouvoir une véritable diffusion la vision amérindienne au reste du monde.

2.1 BRÈVE PRÉSENTATION ANALYTIQUE DU TEXTE

Le texte de Georges Sioui, intitulé « *Le racisme est nouveau en Amérique* » se présente sous la forme d'une conversation en style direct, avec des prises de paroles successives entre guillemets, et de rares interventions du narrateur. Ce récit quasi-théâtral est précédé d'un court paragraphe d'introduction qui permet au lecteur de comprendre la situation. Sioui y explique qui est Lahontan, en quoi ses *Dialogues avec un Sauvage* (2010 [1703]) mettent en valeur les idées amérindiennes, et comment, dans ce texte-ci, il a été « 'rappelé' du monde des esprits pour éclairer la société moderne aux prises avec le 'racisme' [...] » (SIOUI, 2002, p. 18).

Si la manière de construire le récit n'est pas révolutionnaire en elle-même, on ne peut considérer que l'objectif soit trivial. Le pari est même relativement ambitieux, puisqu'il ne s'agit de rien de moins que, suite à une discussion entre Amérindiens ayant été témoins des premiers contacts avec les colonisateurs européens, de traiter de la question du racisme de manière complète, en remontant à ses racines et en proposant une solution pour l'éradiquer. La première position soutenue par Sioui, via les personnages de son récit, consiste à définir le racisme comme un

mal étranger à la culture amérindienne, importé d'Europe et directement lié au caractère dominateur et oppresseur de l'homme. Le glissement stratégique consiste à déclarer que le racisme n'est « au fond, qu'une manifestation parmi beaucoup d'autres d'un problème beaucoup plus grave et plus grand » (2002, p. 23) : celui du manque de respect dont l'homme fait preuve envers la Terre et les femmes. Cette analyse permet d'identifier une possible solution, celle qui consiste à respecter « ce principe sauvage et amérindien de l'égalité et de la complémentarité des hommes et des femmes qui ne sont, en réalité que les deux moitiés d'un même être humain » (2002, p. 24). Selon le public auquel il s'adresse – et les traductions de certains termes amérindiens (« mon oncle, Donnacona, notre Agouhanna (Sage et Premier Chef) » (2002, p. 21), par exemple) permettent d'envisager que les non-Amérindiens sont également visés – on peut imaginer que de telles thèses seront plus ou moins facilement acceptées par le lecteur. On ne peut d'ailleurs s'empêcher de constater que, bien que le schéma argumentatif ne heurte aucun des bons principes moraux du lecteur, les transitions logiques sont probablement trop fragiles pour obtenir l'adhésion immédiate de ce dernier aux raisonnements et à la philosophie amérindienne. Mais comme le souligne Dalie Giroux dans son introduction aux *Histoires de Kanatha* (SIOUI, 2009, p.XXVII) : « [i]l est impossible d'aborder ces textes à l'occidentale, en y cherchant thèse et arguments, réfutations et linéarité. » Au-delà d'un simple résumé des arguments utilisés, une analyse plus globale de l'organisation et de la « philosophie » du récit s'avère donc nécessaire afin de mieux comprendre comment Sioui se propose de transmettre au lecteur une vision alternative de l'Histoire au moyen des paradigmes amérindiens.

Revenons tout d'abord sur le recours à Lahontan, qui est le personnage central autour duquel se construisent toutes les interventions des divers participants convoqués – par Lahontan lui-même d'ailleurs – à cette réunion sur le thème du racisme. Vu la dimension centrale qui lui a été donnée, le parallélisme avec l'introduction de ses *Dialogues avec un Sauvage* (LAHONTAN, 2010 [1703]) devient incontournable. Dans sa préface aux *Dialogues*, Lahontan informe le lecteur que son entreprise consiste à « faire profiter le Public de ces Divers Entretiens que j'ay eu dans Païs-là avec un certain Huron » (LAHONTAN, 2010, p.62), lequel n'est autre qu'Adario (ou Kondiaronk), c'est-à-dire le « frère aîné », chez qui Lahontan et ses amis se sont réunis pour discuter de la question du racisme dans le récit de Sioui (2002, p.19). Mais le parallélisme ne s'arrête pas au partage de quelques personnages, puisque la similarité entre les structures dialoguées des deux récits est également

immédiatement évidente. Cependant, alors que *Dialogues avec un Sauvage* fait seulement intervenir deux interlocuteurs, dans le texte de Sioui d'autres Amérindiens accompagnent Lahontan – qui est le narrateur principal du récit – et Adario. Poutéouatami Onanguicé, Dannacona, Mahorah, Téganissores, Nyandakon – des personnages pour la plupart bien identifiés dans l'historiographie des débuts de la Nouvelle France – prennent ainsi la parole à tour de rôle. D'autres membres de la communauté amérindienne sont par ailleurs présents lors de la rencontre qui fait l'objet du récit de Sioui (« plusieurs de ces femmes sont ici même à ce feu » (2002, p.24)) mais ne prennent pas la parole. Ajoutons enfin que certains personnages Amérindiens (Domagaya, Taignoagny et Taréma) sont cités, sans que nous n'ayons la certitude qu'ils soient physiquement présents lors de la rencontre. On découvre leur discours et leurs actions par le biais de récits rapportés. C'est aussi de cette manière que l'on découvre, de la bouche de Mahorah, la manière de se comporter d'autres acteurs, Européens cette fois : Jacques Cartier et ses membres d'équipage.

Le principe des personnages « rappelés » (de l'au-delà) permet de lever les obstacles de la temporalité « réelle » et offre l'avantage de pouvoir faire dialoguer sans difficulté apparente des personnages aussi éloignés que Donnacona (XVI^e siècle) et Lahontan (XVII^e et XVIII^e siècles)³⁰. Les « anachronismes » sont d'ailleurs habilement masqués par l'utilisation du système de relations de parenté amérindien, avec des « chers ancêtres » (p.22) qui sont également appelés « oncles » (p.22), au point que le lecteur non féru d'histoire oublie totalement le côté « surréaliste » de la conversation à laquelle il assiste.

Le climax du texte de Sioui est incontestablement constitué par le récit du mariage de la « toute jeune fille » Mahorah (nièce de Donnacona, qu'il appelle sa fille) et Jacques Cartier, ainsi que la courte cohabitation qui s'en suit. C'est cette partie de la conversation qui fournit des arguments à Mahorah et aux autres participants pour soutenir le rapport entre les mécanismes de domination européens (notamment envers la femme) et le racisme (thème central du texte)³¹. L'analyse de

³⁰ Le recours aux dialogues imaginaires, proposé par Sioui, n'est pas un procédé inédit, loin de là. Certains auteurs, comme Walter Savage Landor et ses *Imaginary Conversations* (1891) par exemple, sont mêmes devenus célèbres dans ce genre.

³¹ On remarquera ici que les accusations formelles de Mahorah sont tout à fait cohérentes avec la catégorisation raciale à partir de la couleur de peau et les types de relation hommes/femmes qui se transparaissent dans les propos tenus

ce passage devient particulièrement intéressante lorsqu'on le met en rapport avec les sections des récits de voyages de Jacques Cartier évoquant les événements – il s'agit (a priori) des « mêmes » événements – qui se sont produits au XVI^e siècle.

2.2 MISE EN PERSPECTIVE DU TEXTE DE SIOUI À L'AIDE DES RÉCITS DE VOYAGES DE CARTIER

Nous proposons de réaliser une brève analyse contrastive de l'épisode historique du mariage de Mahorah et de Jacques Cartier tel qu'il est décrit dans le texte de Sioui (2002) et dans les récits de voyages du navigateur (1843 [1545]³²), en nous intéressant tout particulièrement aux voix discursives représentées et aux éléments du récit mis en valeur.

Chez Cartier la voix des Amérindiens est généralement indirecte. Dans le cas de Dannacona, elle est même parfois doublement indirecte : rapportée une première fois par l'un de ses neveux (qui vient de passer quelques mois en France, aux côtés de l'explorateur, auteur de son enlèvement et sert assez probablement de *truchement*), puis une seconde fois par Cartier, comme dans l'exemple suivant :

« Et après s'être entre salués, s'avança le dit Taiguragny de parler, et dit au Capitaine que le dit Seigneur Dannacona étoit mari dont le dit Capitaine et ses gens, portoient tant de bâtons de guerre, parce que de leur part n'en portoient nuls. » (CARTIER, 1843 [1545], p.36)

L'un des motifs pour une utilisation aussi intense du discours rapporté chez Cartier peut être recherché du côté de la dichotomie inévitable entre une apparence d'intercompréhension (en grande partie issue d'une interprétation de gestes et d'attitudes) et des doutes permanents quant au véritable sens des interactions qui se produisent, puisque l'interprétation linguistique et culturelle des messages n'est pas accessible aux nouveaux venus³³. C'est ce que souligne Ouellet (2015,

par les voyageurs du XVI^e siècle et dans ce que rapporte Montaigne sur les sociétés amérindiennes.

³² L'édition critique de Bideaux (1986, p.20-31) précise que c'est vers l'été 1538 qu'a été finalisée la partie du récit relative au second voyage de 1535 et à l'évènement qui nous intéresse ici. La première édition des relations de voyage de Jacques Cartier a été faite en 1545 à Paris, selon la préface de l'édition de 1843, dont nous tirons les citations utiles à nos analyses.

³³ Il est d'ailleurs assez significatif de noter que l'un des seuls discours direct des Amérindiens soit attribué par Cartier, de manière indissociée, aux deux

p. 96), lorsqu'il indique que « [l'] hésitation des Français et des Amérindiens ne vient pas de l'opacité ou de l'ambiguïté des signes échangés, mais de l'impuissance à deviner les intentions de ceux qui les lancent ». Cartier ne souhaite cependant probablement pas laisser transparaître la fragilité de ses interprétations dans ses rapports au roi de France et se prémunit contre d'éventuelles critiques en fournissant peu de détails précis sur les réactions verbales de ses interlocuteurs.

C'est ainsi que Cartier présente l'épisode du « mariage » de la manière suivante :

Ils commencèrent à danser et chanter comme ils en avoient de coutume ; et après qu'ils eurent ce fait, fist le dit Dannacona mettre tous ses gens d'un côté, et fist un cerne sur le sablon, et y fist mettre le dit Capitaine et ses gens ; puis commença une grande harangue, tenant une fille d'environ l'âge de dis ans en l'une de ses mains, puis la vint présenter au dit Capitaine, et lors tous les gens du dit Seigneur se prirent à faire trois cris en signe de joie et alliance, puis derechef présenta deux petits garçons de moindre âge l'un après l'autre, desquels fisrent tels cris et cérémonies que devant. Duquel présent fut le dit Seigneur par le dit Capitaine remercié. (1843, p. 37)

On peut légitimement se demander quel sens exact et quelle portée Cartier a pu donner à cet événement. Lorsqu'il le décrit ultérieurement dans ses récits de voyages, il se souvient également que quelques jours plus tard d'autres Amérindiens lui offriront des enfants³⁴. On perçoit aisément l'impact tout relatif du geste de Donnacona sur Cartier lorsque celui-ci répond à Taignoragny³⁵, qui lui explique que

d'entre eux qui avaient passé les quelques mois précédents en France (et servaient à présent d'intermédiaires à l'explorateur dans ses contacts locaux). Bien que proféré en français, il a par ailleurs nécessité une reformulation : « [...] lesquels répondirent, qu'il y avoit de piteuses nouvelles, en disant : Nenni est-il bon ? (c'est-à-dire, qu'elles ne sont point bonnes.) » Quel meilleur aveu du faible niveau d'intercompréhension linguistique entre Européens et Amérindiens ?

³⁴ Le 19 septembre 1535, « [...] vint un grand Seigneur du pays. [...] Et présenta iceluy Seigneur au Capitaine deux de ses enfants à don, lequel prit une fille de l'âge d'environ huit à neuf ans, et refusa un petit garçon de deux ou trois ans, parcequ'il estoit trop petit » (CARTIER, 1843, p. 40)

³⁵ Nous utilisons l'orthographe retenue par Sioui (et Bideaux) ; l'édition de 1853 préfère Taiguragny.

l'un des garçons est son frère et que la fille est la nièce de Donnacona et que la contrepartie de ce cadeau serait qu'il renonce à son voyage vers Hochelaga (Montréal), que « si on les lui avoit donnés sur cette intention, qu'on les reprit » (p. 37). Il accepte finalement le « cadeau », « fist mettre les dits enfans dedans les Navires », sans oublier d'offrir également quelques menus présents (« deux espées, un grand bassin d'airain, plain, et un ouvré à laver les mains ») à Donnacona « qui fort s'en contenta, et remercia le dit Capitaine, et commanda à tous ses gens chanter et danser [...] » (p. 37).

Au travers de son récit, on comprend que Cartier, tout préoccupé qu'il est de remonter le cours du Saint-Laurent, n'accorde que peu de valeur au don hautement symbolique de Donnacona. C'est évidemment une toute autre version que nous conte Sioui, par la voix de Mahorah (la protagoniste de cet épisode, qui acquiert immédiatement une identité bien palpable, de par la simple mention de son nom), lorsqu'il présente l'événement de la manière suivante : « J'étais celle par qui les deux peuples allaient devenir un seul, tel que vous, mon oncle, l'aviez dit en m'offrant au Capitaine Cartier. » (SIOUI, 2002, p. 21) S'agit-il ici de l'un des éléments évoqués dans la « grande harangue » de Donnacona ? Puis Mahorah déclare : « La cérémonie de notre mariage fut si belle : jamais je n'avais vu tant de solennité, tant d'espoir et de joie sur les visages des miens. » (p. 21). Les protagonistes amérindiens de Sioui donnent visiblement une toute autre valeur symbolique à la cérémonie décrite de manière mécanique et froide par Cartier. Au moment de quitter les siens, Mahorah dépeint déjà le manque d'intérêt de Cartier à son endroit : « Lorsque vint le soir et qu'il fut temps de partir avec mon époux, il reprit ma main et me mena dans une barque. [...] Le Sieur Cartier ne me regardait pas. »

Mais là où le récit de Cartier s'interrompt, celui de Sioui continue. Mahorah souffre du manque d'intérêt de l'explorateur à son égard et explique ainsi que « [n]ous arrivâmes au bateau et on me fit monter la première, par une échelle de corde, sans m'aider, sans me parler. » (p. 21) Son assimilation à un cadeau matériel (objet) est perceptible dans le traitement qui lui est réservé : « Mon mari me conduisit à une autre pièce, très petite, m'y enferma, puis partit sans me regarder et ne revint plus de la nuit. » (p. 21) Le comportement de Cartier et des marins du bord, qui entraineront sa fuite après quelques heures passées sur le navire, lui permettent de conclure que ses deux frères capturés l'année précédente, avaient raison d'avertir les membres de leur communauté à leur retour « que les hommes blancs sont

susceptibles d'utiliser leur force et leur statut de mâles pour violenter les femmes et les déshonorer » (p. 22).

A partir de cette expérience elle déduit que :

[...] puisque la pauvreté, teint foncé et croyances différentes vont généralement ensemble, ces femmes sont victimes de ce que l'on nomme le « racisme », tout comme je sais maintenant très bien que je l'ai été, ainsi que mon peuple de multiples autres façons. (p. 22)

Et c'est ici que le récit de Sioui prend un autre aspect. Mahorah remarque que le racisme « n'a pas existé ici avant l'arrivée des Européens » (p. 22) et donne ainsi une valeur plus universelle à son expérience. Téganissorens, qui prend la parole à sa suite, élargit encore le propos en étendant la question du racisme à celui de la « négation par l'homme de l'essence féminine de la société » (p. 22), ce qui permet ensuite à Nyandakon, la prochaine à prendre la parole, de lier le racisme à la « tyrannie des pères » (p. 24), qui va à l'encontre de « ce principe sauvage et américain de l'égalité et de la complémentarité des hommes et des femmes » (p.23).

On constate que les personnages de Sioui distillent peu à peu leur message et leur philosophie en partant du fait historique pour aller vers les valeurs culturelles amérindiennes. Cette technique rappelle le *nusa*, manière traditionnelle de transmettre des informations en les insérant dans une histoire qui active des liens émotifs chez ceux qui l'écoutent, que Papillon (2013) identifie comme une stratégie narrative caractéristique chez plusieurs autres auteurs amérindiens nord-Américains. La portée didactique du message de Sioui devient encore plus claire dans le dernier paragraphe du texte, lorsque Lahontan, reprenant la parole, conclut : « Eh bien, chers frères et sœurs, nous avons quelque temps pour tout remettre à l'endroit. Commençons notre travail ! Voici de l'encre et des plumes. Nous allons écrire contre le racisme. » (p. 24).

C'est peut-être le cadre de l'ouvrage collectif contre le racisme dans lequel le texte est publié la première fois qui a conduit Sioui à être aussi explicite sur le travail à réaliser, par la voix de Lahontan. Mais d'une manière plus générale, cette manière de réécrire l'histoire est totalement en phase avec la pensée de Georges Sioui.

2.3 GEORGES SIOUI OU LA LITTÉRATURE HISTORIQUE ENGAGÉE

Quelques recherches biographiques sur Georges Sioui et la lecture de l'introduction de Dalie Giroux à *Histoires de Kanatha* (SIOUI, 2008) suffisent à nous convaincre de l'engagement absolu de l'auteur Huron-Wendat pour la cause de son peuple. Premier Amérindien à obtenir un doctorat en histoire (Université de Laval, 1991), Georges Sioui a été doyen au Saskatchewan Indian Federated College (aujourd'hui appelé First Nations University of Canada) entre 1993 et 1997 et président de l'Institute of Indigenous Government à Vancouver de 1999 à 2001. Il a effectué des recherches et développé des méthodes historiographiques spécifiques pour pouvoir retracer l'histoire amérindienne du point de vue de ses participants. Il a publié d'importants articles et ouvrages historiographiques, dans lesquels sa vision engagée de l'histoire et l'importance qu'il accorde en particulier à la mémoire orale sont aisément perceptibles. *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale* (1989) et *Histoires de Kanatha : vues et contées/Histories of Kanatha : seen and told* (2008) font partie des ouvrages de référence écrits par Sioui, dont les titres sont déjà, en eux-mêmes, révélateurs de l'ambition de ses projets. Il est amplement reconnu en tant qu'écrivain, ayant déjà représenté le Québec, au salon du livre de Paris en 1999, et le Canada, au sommet des écrivains d'Amérique, à ce titre. Ses combats politiques ne se limitent pas au domaine de la littérature. Il est également connu pour des actions emblématiques très concrètes, comme par exemple le rôle qu'il a joué dans la résolution juridique (jugement de 1990 de la cour suprême du Canada) de questions liées à l'applicabilité et la portée territoriale d'un document (ayant aujourd'hui valeur de traité), signé par le général Murray en 1760, qui garantit aux Hurons le libre exercice de leurs coutumes et de leur religion.

Mais c'est surtout sur sa position originale quant à l'histoire des Amérindiens et la nécessité de la diffusion de leurs idées dans le monde que nous souhaitons revenir ici. En effet, même si la vision de Sioui de la culture et de l'histoire amérindiennes est parfois contestée au sein de l'académie³⁶, il est indéniable que la permission de l'expression d'un

³⁶ Carlson, Jetté et Matsui (2001, p. 139) lui reprochent « un manque de rigueur intellectuelle de ses interprétations historiques, notamment en ce qui concerne la discussion relative aux guerres aborigènes » tout en reconnaissant un intérêt certain à son appel à « des études qui explorent la manière dont les Amérindiens

point de vue amérindien semble être la moindre des politesses que les différents nations américaines doivent à leurs peuples originaires. Mais Sioui ne se contente pas d'un vague devoir de mémoire. Il développe ses ambitions dans un concept qu'il nomme « américisation ». Il s'agit premièrement de définir l' « américité », c'est-à-dire « ce qu'est l'Amérique dans l'esprit de ses peuples aborigènes » (SIOUI, 2009, p. 219), puis d' « américiser » le monde, c'est-à-dire de transmettre ces valeurs et manières de penser amérindiennes aux autres cultures. Comme le résume finalement Sioui (2009, p. 219) :

Après cinq siècles d' « américanisation » de l'Amérique et du monde, il existe un fort courant de pensée mondial selon lequel il est temps de réfléchir aux sources et aux racines de la vie elle-même, qui sont dans la Terre, qui est une. Il faut américiser l'Amérique. Il faut réparer et soigner le monde entier.

Plusieurs concepts sont utilisés pour décrire la manière dont se construisent les identités dans diverses régions des Amériques, notamment dans leur rapport avec les cultures qui les entourent et celles des ex-métropoles colonisatrices. On parle ainsi d'*americanidade* (au Brésil), d'américanité (au Québec) et encore d'*americanidad* (en Amérique hispanophone) selon les différentes configurations qui se sont mises en place (cf. BERND, 2003 ; 2005). Mais contrairement aux concepts précédemment cités, qui adoptent une dynamique globalement centripète (avec intégration ou non d'éléments venus d'autres cultures), celui d'américité, tel que développé par Sioui, est plutôt gouverné par un mouvement centrifuge, d'exportation tout azimut de ses valeurs.

Lorsqu'un mouvement se donne des objectifs aussi radicaux que ceux qu'exprime Sioui dans son concept d'américisation – qui suppose un changement de paradigme pour de nombreux peuples, avec l'adoption de la vision circulaire caractéristique de la pensée

interprètent les événements historiques ». Dans l'original : « *His own historical interpretations suffer from a lack of intellectual rigor, particularly the discussion of Aboriginal warfare [...]* », « *His primary critique, however, remains trenchant in its call for studies that explore how Native peoples interpret historical events* ». Laroque (2010) lui reproche une vision utopique des sociétés traditionnelles. C'est aussi ce que critique Binnema (2000, p. 651) lorsqu'il déclare que « Sioui ne suggère jamais que la société Wendat puisse avoir été autre chose que parfaitement harmonieuse ». Dans l'original : « *Never does Sioui suggest that Wendat society was anything but perfectly harmonious* »

amérindienne –, il est intéressant d'observer les moyens qu'il met en œuvre pour atteindre son but. Pour transmettre ses idées, Sioui semble investir une bonne partie de son énergie dans la production littéraire. Nous proposons donc de prolonger notre réflexion par une discussion sur la force du récit littéraire dans le domaine de l'identité historique.

3 LA LITTÉRATURE : ARME DE RÉFLEXION MASSIVE ?

Les nouvelles idées doivent souvent vaincre nombre de difficultés pour parvenir à surmonter le poids des traditions et le conformisme intellectuel du milieu dans lequel elles sont introduites. L'histoire des religions et des nations fournit ainsi quantité d'exemples des diverses manières plus ou moins pernicieuses et/ou violentes de tenter de convaincre des populations de troquer leurs anciens schémas mentaux pour de nouveaux. Sioui, bien qu'historien, ne mise pas tout sur une production académique « scientifique ». Il sait également que le poids relatif des populations amérindiennes ne leur permet pas de monopoliser les grands médias de communication au-delà de quelques coups d'éclats, lorsque leurs droits sont incontestablement bafoués. Sioui semble donc accorder une place particulière à la littérature pour diffuser ses idées et convaincre ses interlocuteurs potentiels. Il dispose probablement de bonnes raisons pour le faire. Essayons de les analyser en partant d'abord des spécificités du récit littéraire, avant de esrapprocher, dans le cas du récit littéraire historique, des modalités propres du livre d'histoire et du film historique.

3.1 QUELQUES SPÉCIFICITÉS DU RÉCIT LITTÉRAIRE

La littérature possède quelques caractéristiques essentielles, que les auteurs, philosophes et chercheurs lui reconnaissent depuis fort longtemps, et que la science parvient même à mesurer depuis peu. Elle permet au lecteur d'établir un contact – virtuel, à première vue, selon les lois classiques de la physique ; mais on verra plus loin que la chose est plus complexe – avec d'autres êtres humains, personnages pris dans des situations, contextes sociaux et époques, les plus variés. Ces expériences permettent au lecteur de quitter provisoirement le monde rationnel linéaire qui l'entoure pour accéder à un autre niveau de vécu (PIEGAY-GROS, 2002 ; JOUVE, 2010). Dans ce nouvel univers, les règles de la logique, du temps chronologique et de la sémiotique sont à ce point modifiées que le lecteur doit s'appuyer en grande partie sur ses émotions pour entrer en contact avec le matériel proposé par le récit littéraire. Sa perception de la réalité en sort potentiellement rénovée.

Depuis les années 1970, on a conscience que le lecteur participe activement à la construction du sens (ECO, 1985 [1979]). Mais Oatley (1999a) va plus loin et essaie de confirmer scientifiquement les théories

de Bakhtine³⁷ (1998 [1929]) selon lesquelles le roman est le lieu où s'établit, au-delà des dialogues entre les personnages, un dialogue entre les personnages et le lecteur et entre le lecteur et l'auteur. Oatley rappelle tout d'abord comment le lecteur rencontre les personnages, via de l'empathie qu'il met en œuvre. Cette rencontre fait intervenir le lecteur en tant que spectateur, mais lui permet aussi souvent aussi de s'identifier aux personnages. Diverses structures de récit favorisent ceci : la trame, le discours et les associations suggérées par des effets tels que la métaphore ou la métonymie. Oatley présente ensuite les résultats d'expériences menées sur des lecteurs, afin de vérifier comment ils se connectent aux nouvelles qu'ils lisent, par le biais de l'activation de leurs émotions, de leurs souvenirs d'évènements personnels et de leurs pensées et démontre empiriquement l'implication des lecteurs dans l'histoire, ainsi que des différences entre les publics, par exemple entre les femmes et les hommes, selon le type de personnage rencontré et le sujet de la nouvelle (1999a, p. 449). Oatley démontre également que les réactions des lecteurs au texte qui leur est présenté et le type de relation qu'ils créent avec les personnages sont cohérents avec les émotions qu'ils développent face à des évènements de leur vie réelle (1999a, p. 250-251).

Des études plus récentes (cf. DJIKIC, OATLEY ; 2014) montrent par ailleurs que la lecture de fiction littéraire peut engendrer des changements dans la personnalité des lecteurs – en particulier en augmentant leur capacité d'empathie et de compréhension des autres et de leurs émotions – et que ces modifications de la personnalité ne sont pas dues aux simples effets de la persuasion³⁸ mais bien à ceux de la communication indirecte.

Plus que le récit d'une réalité extérieure préexistante, la fiction littéraire peut être vue comme une simulation (de la vie, ou un « rêve ») (OATLEY, 1999b) dans laquelle, comme dans la vie réelle, les émotions et les sentiments des participants (les personnages, mais aussi le lecteur)

³⁷ « Tout véritable lecteur de Dostoïevski, celui qui perçoit ses romans d'une manière non monologique et sait se hisser jusqu'à la nouvelle position de l'écrivain, ressent un élargissement actif de sa propre conscience, non pas tant du fait qu'il se penche sur des objets nouveaux [...], mais avant tout parce qu'il établit un contact dialogique particulier, jamais éprouvé auparavant, avec des consciences d'autrui autonomes et s'introduit dialogiquement dans les profondeurs infinies de l'homme ». (BAKHTINE, 1998, p. 115).

³⁸ Même si Green et Brock (2005) démontrent que le récit augmente cette persuasion (ce qui vient par ailleurs confirmer le bien-fondé de l'éducation amérindienne qui utilise le *nusa*).

sont mis en jeu. C'est par ailleurs, comme dans une interaction réelle et contrairement à d'autres genres, une rencontre dans laquelle toutes les informations ne sont pas données et où le lecteur joue un rôle actif dans la construction du sens, ce qui le conduit souvent à mieux comprendre la situation, l'autre et ses sentiments. Kotovytch et al. (2011) démontrent ainsi que lorsque le narrateur exprime explicitement ce qui devrait être déduit par le lecteur, ce dernier éprouve plus de difficulté à comprendre les pensées et actions qui lui sont présentées.

Au-delà de ses spécificités propres, le recours à la littérature pour diffuser une vision de l'histoire doit aussi être évaluée en comparaison avec les autres médias qui supportent traditionnellement ce type d'informations, que sont le livre d'histoire et le film historique.

3.2 LIVRE D'HISTOIRE, ROMAN HISTORIQUE OU FILM HISTORIQUE ?

La recherche historique scientifique, quand elle existe – rappelons que ce n'est que récemment que les historiens ont commencé à s'intéresser à la thématique de l'histoire amérindienne³⁹ –, est bien souvent rédigée dans une langue de spécialiste et éditée dans des circuits restreints, ce qui limite fortement son accessibilité au grand public. Des décisions politiques ont le pouvoir de rendre obligatoire l'enseignement des thématiques historiques amérindiennes et de les faire apparaître, du jour au lendemain, dans les manuels scolaires de l'ensemble des élèves d'un pays. Mais encore faut-il se poser la question de ce qui est enseigné. L'écriture de l'histoire amérindienne n'en est encore qu'à ses débuts et elle présente encore une vision essentiellement eurocentrique. Même si un mouvement de balancier est perceptible, dans le sens d'une tentative de mise en avant des perspectives indigènes, celles-ci ne sont quasiment jamais présentées par leurs propres acteurs, la voix des Amérindiens étant encore inaudible dans les livres didactiques présentant cette partie de l'histoire. Ceci est vrai au Québec, avec des questionnements permanents des années 1970 (VINCENT ; ARCAND, 1979) à nos jours (BORIES-SAWALA, 2015), mais est également problématique au Brésil (SILVA, 1987 ; LEMOS, 1999 ; CHAGAS, NASCIMENTO, 2014).

³⁹ On peut dater l'apparition d'études consistantes et suivies des années 1980 au Québec (BEAULIEU, 1992-1993, p. 46) et des années 1950 au Brésil, avec les contributions de Darcy Ribeiro en particulier.

Sans nous attarder sur les présentations indubitablement équivoques de nations disparues, dont toute l'histoire ne peut être racontée qu'au passé (cf. REIS ; BARBOSA; RODRIGUES, 2012), une évidence surgit : même lorsque l'on s'efforce de dire l'histoire le plus scientifiquement possible – et c'est probablement d'autant plus vrai lorsqu'on emploie le langage neutre et détaché de l'objet d'étude imposé par la méthodologie scientifique –, la présentation des faits reste très aseptisée. Comment comprendre l'histoire de l'autre quand elle se réduit à une série de noms, de dates et de faits qui se suivent, présentés bien en ordre au lecteur, sans pour autant s'adresser réellement à lui ? C'est ici que la littérature présente un différentiel essentiel avec le livre d'histoire.

La littérature tient également son rang lorsqu'on la rapproche des médias plus visuels, tels que le cinéma par exemple, même s'il est indéniable que l'image marque durablement les esprits. Les spectateurs de *Mission*, de Roland Joffé, se souviendront certainement longtemps des *indiens* qu'ils ont vu dans ce film, qui impressionna le jury du Festival de Cannes de 1986. Mais quelle place est laissée à leur propre sensibilité, dans la création de ces images ? Emportés par le rythme du film, sans possibilité de s'arrêter (poser le livre un instant pour penser), ils n'ont d'autre choix que d'attendre la fin des deux heures de la session pour se retrouver avec eux-mêmes et donner du temps à leur imaginaire pour, rétrospectivement, repenser tout ce qu'ils ont vu. Comme l'indique Oatley : « [a]lors que le film favorise le rôle de spectateur, les romans et les nouvelles sont aussi accueillants pour le rôle de spectateur que pour l'identification⁴⁰ » (1999, p.445). Le cinéma dispose d'autres ressources sémiotiques par rapport au livre, mais l'image animée est à la fois sa force et sa faiblesse. L'image frappe l'esprit et se grave facilement, mais elle défile trop vite et a pour inconvénient de figer l'interprétation là où le livre donne de l'autonomie et de la responsabilité à son lecteur. Et dans le cas de la construction d'une conscience historique, jouer sur les émotions et choquer le spectateur n'est pas nécessairement le meilleur calcul pour celui qui prétend modifier sa perception et son comportement à moyen terme. Reste bien entendu la question de l'audience. La communication de masse permet d'atteindre un public nettement plus nombreux, c'est indéniable. Mais les contenus qu'elle

⁴⁰Dans l'original : « *Whereas film tends to favour the role of spectator, novels and short stories are equally hospitable both to the spectator role and to identification.* »

autorise sont soumis à la censure de la pensée dominante et les aspects subversifs ne sont pas les bienvenus.

Une fois observées les différentes possibilités qui s'offrent au candidat à la subversion culturelle et/ou historique, force est de constater que la littérature représente une des meilleurs options. Les partisans de ce choix exercent leurs activités dans différents genres et il est intéressant de noter qu'ils sortent parfois du roman (ou de la nouvelle) historique pour toucher des publics encore plus prometteurs, car plus jeunes. Des auteurs amérindiens, tels que Thomas King (et ses histoires de coyote) au Canada ou Daniel Munduruku, avec ses dizaines d'ouvrages au Brésil, s'investissent aujourd'hui fortement dans la littérature de jeunesse. Et leur motivation affichée est en phase avec la vision militante de réécriture de l'histoire par le dialogue avec l'imagination de chaque lecteur. Daniel Munduruku (201[5?]) affirme ainsi :

Mon objectif, quand j'écris un livre, c'est de dialoguer avec les enfants et les adolescents. Je cherche à occuper un petit espace de leur tête. Je sais qu'il y a beaucoup de préjugés par rapport aux populations indigènes, mais j'essaie d'occuper cet espace avec des sujets qui peuvent transformer les visions équivoques. C'est peut-être pour cela que je crée et raconte des histoires, je recrée des histoires traditionnelles et j'apporte des informations.⁴¹

⁴¹ Dans l'original : « *Meu interesse ao escrever um livro é dialogar com crianças e jovens. Procuro encontrar um cantinho na cabeça deles. Sei que há muito preconceito com relação às populações indígenas, mas procuro ocupar esse espaço com assuntos que podem substituir o olhar equivocados. Talvez seja por isso que crio e conto histórias, reconto histórias tradicionais e trago informações.* »

COMMENT ABORDER L'HISTOIRE DES AMÉRINDIENS AU XXI^e SIÈCLE ?

Après des siècles de confiscation du discours au profit des explorateurs et autres colons, puis d'un discours en trompe-l'œil dans lequel des philosophes européens tiraient les ficelles, les Amérindiens, à l'exemple de Georges Sioui, semblent avoir entamé une phase de reconquête de leur capacité d'expression. Il s'agit là d'une formidable opportunité, mais en même temps d'un gigantesque défi. Les Amérindiens se trouvent en effet placés devant la question de leur rapport au récit et à l'écriture de leur histoire. Cette question est à la fois toute simple à formuler et extrêmement complexe à résoudre. Il s'agit, d'abord pour les Amérindiens eux-mêmes, mais aussi pour la société en général, de réfléchir au type d'histoire que l'on souhaite construire. Les historiens eux-mêmes sont bien conscients aujourd'hui des nombreux artifices narratifs et entorses au respect des faits historiques qui ont sous-tendu la construction de l'historiographie officielle ayant permis de fonder les identités nationales européennes au XIX^e siècle (THIESSE, 1999). Malgré les questionnements de certains face au risque de dichotomisation de l'histoire, telle qu'elle est enseignée dans les milieux académiques et dans l'enseignement traditionnel amérindien (BORIES-SAWALA, 2015) et le constat contemporain d'une « [...] rupture d'un lien d'identité très ancien, la fin de ce que nous vivons comme une évidence : l'adéquation de l'histoire et de la mémoire ». (NORA, 1984, p.XVIII) qui amène à effectuer une distinction claire entre *histoire* (construction intellectuelle scientifique à vocation universelle) et *mémoire* (susceptible de variations et liée à un groupe), le statu quo n'est pas permis.

Face à l'Etat qui réglemente les programmes scolaires et les historiens qui décryptent les faits depuis une position externe, certains Amérindiens s'engagent résolument dans l'écriture de leur propre histoire et utilisent les moyens les plus puissants à leur disposition, en entrant en contact direct avec les sentiments et l'imaginaire de leurs lecteurs. Notons que cette manière d'apprendre l'histoire n'est pas très éloignée de celle que proposait Rousseau pour l'éducation de son Emile au XVIII^e siècle. Le philosophe avait une vision utilitaire de l'histoire, en ce sens qu'elle devait avant tout permettre de découvrir et comprendre le fonctionnement des hommes. Ainsi la vérité n'était pas l'essentiel, puisque « les hommes sensés doivent regarder l'histoire comme un tissu de fables, dont la morale est très appropriée au cœur humain » (2009 [1792]) et que ce qui compte c'est de comprendre que

les hommes « montrent leurs discours et cachent leurs actions : mais [que] dans l'histoire elles sont dévoilées et on les juge sur les faits ». Ainsi, un Jacques Cartier « historique », réduit à quelques dates et quelques actions peut prendre vie dans une histoire rénovée qui moins que « certains moments choisis » propose « la lecture des vies particulières » que souhaite Rousseau (2009 [1792]) pour « commencer l'étude du cœur humain ». Et c'est cela que désire Sioui : montrer la valeur morale de son peuple, comme il l'indique dans sa réponse à Binnema, qui critiquait sa vision angélique des Wendats, lorsqu'il déclare qu'il souhaite « infuser une nouvelle – et réellement impérieuse – capacité d'admiration pour les civilisations amérindiennes », en précisant que pour son peuple « une telle reconnaissance sera la seule obligeance qui nous donnera un signal crédible que notre participation est souhaitée, qu'on se soucie de notre existence. »⁴² (2001, p.655)

L'appel est poignant, mais il résume finalement bien le véritable rôle de la littérature, celui de mettre en rapport des êtres humains. Hormis pour quelques spécialistes chargés de sa construction ou autres érudits déconnectés de la réalité sociale qui les entoure, l'histoire va bien au-delà d'une accumulation d'événements. Elle nous fournit des repères pour comprendre le monde et sert d'appui à nos futures décisions. Elle est donc fondamentalement liée à la perception de l'homme en général et de soi-même que chacun élabore progressivement au cours de sa vie. Il n'est donc pas étonnant que ses voies rejoignent parfois celle de la littérature, dont le potentiel et les objectifs sont encore amplifiés par le recours à l'art. C'est ce que nous rappelle Todorov lorsqu'il fait référence à Rorty pour dire que « la littérature remédie moins à notre ignorance qu'elle ne nous guérit de notre 'égotisme', entendu comme l'illusion d'une autosuffisance » (2007, p.76) et que l'« horizon ultime » de l'expérience de lecture « n'est pas la vérité, mais l'amour, forme suprême du rapport humain » (2007, p.77).

⁴² Dans l'original : « I merely wish to increase collective // awareness of and pride in a truer, deeper sense of our common 'Americanness' by infusing a new, badly needed capacity for admiration of the American Indian civilizations. For my people, such recognition will be the only kind that will send us a credible signal that our participation is wanted, that there is caring for our existence. » (p. 654-655).

RÉFÉRENCES

ANDRÈS, Bernard. Pour une juste mémoire de l'archive canadienne du XVIIIe siècle. **Tangence**, n.78, p. 9-19, 2005.

ANGATU, Casé. Olímpico é (re)existir à mais de 500 anos de opressão! Não nos representam! **Índios online**, 2016. Disponible sur : <http://www.indiosonline.net/olimpico-e-reexistir-a-mais-de-500-anos-de-opressao-nao-nos-representam-cronica-da-triste-alegorica-abertura-05082016-dos-jogos-olimpicos-onde-tentaram-nos-matar-mais-uma-vez/> Consulté le : 28 août 2016.

BAKHTINE Mikhaïl. **La poétique de Dostoïevski**. Paris : Seuil, 1998 [1929].

BEAULIEU, Alain. L'histoire qu'on escamote. **Nuit blanche**, n. 50, p. 46-48, 1992-1993.

BERND, Zilá. **Americanidade e Transferências Culturais**. Porto Alegre: Movimento, 2003.

BERND, Zilá. Americanidade e americanização. In: Eurídice Figueiredo (org.). **Conceitos de literatura e cultura**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005, p. 13-34.

BINNEMA, Theodore. Huron-Wendat: The Heritage of the Circle (Review). **The American Indian Quarterly**, v. 24, n. 4, p.650-651, 2000.

BORIES-SAWALA, Helga. Quelle place pour l'histoire autochtone dans l'enseignement scolaire au Québec ? **Zeitschrift für Kanada-Studien**, v. 35, p. 136-153, 2015.

BOUVIER, Félix ; ALLARD, Michel ; AUBIN, Paul ; LAROUCHE, Marie-Claude (dir.). **L'histoire nationale à l'école québécoise**. Regards sur deux siècles d'enseignement. Québec : Septentrion, 2012.

BRESIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

_____. **Lei n. 9394/96.** Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília : Diário Oficial, v. 134, n. 248, 23 dez. 1996.

_____. **Lei n. 11.645,** de 10 de março de 2008. Sobre a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena” no currículo oficial da rede de ensino, 2008. Brasília : Diário Oficial, 11 mar. 2008.

CAMINHA , Pero Vaz de. **A carta de Pero Vaz de Caminha.** Belém : UNAMA. [1500]. Disponível sur : <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ua000283.pdf>, consulté le 17 sept. 2016.

CARLSON, Keith Thor ; JETTÉ, Melinda Marie ; MATSUI, Kenichi. An annotated bibliography of majors writings in aboriginal history, 1990-99. **The Canadian Historical Review**, v. 82, n. 1, p. 127-171, 2001.

CARTIER, Jacques. **Voyages de découverte entre les années 1534 et 1542,** par Jacques Quartier, le Sieur de Roberval, Jean Alphonse de Xanctoigne,&c. Réimprimés sur d’anciennes relations et publiés sous la direction de la société littéraire et historique de Québec. Québec : William Cowan et fils, 1843 [1545].

CHAGAS, Waldeci Ferreira ; NASCIMENTO, Damião Cavalcante do. A representação dos povos indígenas no livro didático de história. **Anais Eletrônicos do XVI Encontro Estadual de História - ANPUH –PB. Campina Grande.** p. 156-168, 2014. Disponível sur : <http://www.ufpb.br/evento/lti/ocs/index.php/anpuhpb/XVI/paper/viewFile/2456/498>, consulté le 18 oct. 2016.

CLASTRES, Pierre. **La Société contre l’État.** Paris: Les éditions de minuit. 1974.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil : o século XVI. **Estudos Avançados,** v. 4, n. 10, p. 91-110, 1990

DJIKIC, Maja ; OATLEY, Keith. The Art in Fiction: From Indirect Communication to Changes of the Self. **Psychology of Aesthetics, Creativity, and the Arts,** v. 8, n. 4, 498–505, 2014.

ECO, Umberto. **Lector in fabula.** Paris : Grasset, 1985 [1979].

GATTI, Maurizio. **Littérature amérindienne du Québec**. Écrits de langue française. Saint-Laurent (Québec): Bibliothèque québécoise, 2009 [2004]

GREEN, Melanie ; BROCK, Timothy. Persuasiveness of narratives. In BROCK, Timothy. ; GREEN, Melanie. (eds.), **Persuasion: Psychological insights and perspectives**. Thousand Oaks, CA: Sage, 2005, p. 117–142.

JOUVE, Vincent. **Pourquoi étudier la littérature ?** Paris : Armand Colin, 2010.

KOTOVYCH, Maria ; DIXON, Peter ; BORTOLUSSI, Marisa ; HOLDEN, Mark. Textual determinants of a component of literary identification. **Scientific Study of Literature**, v. 1, n. 2, p. 260-291, 2011

KING, Thomas. **All My Relations: An Anthology of Contemporary Canadian Native Fiction**. Toronto : McClelland & Stewart, 1990.

_____. **A Coyote Columbus Story**. Toronto : Greenwood Books, 2002

LAROQUE, Emma. **When the other is me: native resistance discourse, 1850-1990**. Winnipeg: University of Manitoba Press, 2010.

LAHONTAN, **Dialogues avec un Sauvage**, suivi de LAHONTAN-GUEUDEVILLE, Conversations de l’auteur avec Adario, Sauvage distingué, OUELLET, Réal (éd.). Montréal : Lux, 2010 [1703].

LEMOS, Cesar de Miranda e. Os índios invisíveis: O ensino de história sem etnicidade. In : **Anais do IV encontro nacional de pesquisadores de ensino de historia**. Ijuí, UNIJUI, 1999, p. 449-454. Disponible sur : <http://ojs.fe.unicamp.br/ged/FEH/article/view/6088>, consulté le 18 oct. 2016.

LERY, Jean de. **Histoire d’un voyage fait en la terre du Bresil**. La Rochelle [Genève], Chuppin, 1578. Disponible sur : <http://gallica.bnf.fr>, consulté le : 8 oct. 2016.

MONTAIGNE, Michel. **Essais**. Livre 1. Paris : Garnier Flammarion, 1969.

_____. **Essais**. Livre 3. Paris : Garnier Flammarion, 1979.

MUNDURUKU, Daniel. (interview) **Abordagem da cultura indígena nas obras de Daniel Munduruku**. 201[5?]. Disponible sur : <http://www.globoeditora.com.br/noticias/abordagem-da-cultura-indigena-nas-obras-de-daniel-munduruku/>, consulté le : 8 oct. 2016

NORA, Pierre. **Les lieux de mémoire**. Tome I : La République. Paris : Gallimard, 1984.

OLIVIERI-GODET, Rita. **L'altérité amérindienne dans la fiction contemporaine des Amériques : Brésil, Argentine, Québec**. Québec : Presses Université de Laval, 2015.

OATLEY, Keith. Meeting of minds: Dialogue, sympathy, and identification, in reading fiction. **Poetics**, v. 26, p. 439-454, 1999a.

_____. Why Fiction May Be Twice as True as Fact: Fiction as Cognitive and Emotional Simulation. **Review of General Psychology**, v. 3, n. 2, p. 101-117, 1999b.

OUELLET, Réal. **La relation de voyage en Amérique (XVI^e-XVIII^e siècles)**. Paris : Hermann, 2015.

PAPILLON, Joëlle. Imaginaires autochtones contemporains. **Temps zéro**, n. 7, 2013. Disponible sur : <http://tempszero.contemporain.info/document1065>, consulté le 13 sept. 2016.

PIEGAY-GROS, Nathalie. **Le Lecteur**. Paris : Garnier-Flammarion, 2002.

QUEBEC, Ministère de l'Éducation, du Loisir et du Sport. **Le sens de l'histoire**. Pour une réforme du programme d'histoire et éducation à la citoyenneté de 3^e et de 4^e secondaire. Rapport de M. Jacques Beauchemin, sous-ministre associé au ministère de l'Immigration et des Communautés culturelles et président par intérim de l'Office québécois de la langue française, et de Mme Nadia Fahmy-Eid, Professeure

d'histoire à la retraite de l'Université du Québec à Montréal. Québec : Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2014

RASSIER, Luciana Wrege. (Re)pensando a História a partir da Literatura: Meu querido canibal, de Antônio Torres. **Fragmentos**, v. 21, n. 2, p. 61-71, 2010.

REIS, Elisângela Alves ; BARBOSA, Rosimari Bueno ; RODRIGUES, Elaine. A representação do índio no livro didático. **Anais da Semana de Pedagogia da UEM**. v.1, n.1, p. 1-13. Maringá: UEM, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Émile ou de l'éducation. Paris: Garnier Flammarion, 2009 [1762].

RUFIN, Jean-Christophe. **Rouge Brésil**. Paris : Gallimard, 2001.

SANTOS, Eloína (org.) **Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá**. Feira de Santana: UEFS, 2003.

SILVA, Aracy Lopes da. **A questão indígena na sala de aula**. Subsídios para professores de 1º e 2º graus. São Paulo : Brasiliense, 1987.

SIOUI, Georges. **Pour une autohistoire amérindienne**. Essai sur les fondements d'une morale sociale. Québec : les Presses de l'Université Laval, 1989.

_____. Response to Theodore Binnema. **The American Indian Quarterly**, v. 25, n. 4, p.654-655, 2001.

_____. Le racisme est nouveau en Amérique. In : collectif. **Écrire contre le racisme** : le pouvoir de l'art. Montréal : Les 400 coups, 2002.

_____. **Histoires de Kanatha**. Vues et contées. Histories of Kanatha. Seen and Told. Ottawa: University of Ottawa Press, 2009.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Uma Outra História: a Escrita Indígena no Brasil. In : SANTOS, Eloína (org.) **Perspectivas da literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá**. Feira de Santana: UEFS, 2003

STADEN, Hans. **Duas viagens ao Brasil**. Porto Alegre : L&PM, 2008. Première édition en 1557.

STADEN, Hans. **Nus, féroces et anthropophages**, Paris : Métailié Suites, 2005. Traduction en français : Henri Ternaux Compans.

THEVET, André. **Les singularitez de la France antarctique**. Paris : Maurice de La Porte, 1557. En ligne : <http://gallica.bnf.fr>.

_____. **Les vrais portraits et vies des hommes illustres grecz, latins et payens**. Recueilliz de leurs tableaux, livres, medalles antiques & modernes. Paris : Vefue J. Kervert et Guillaume Chaudiere, 1584. En ligne : <http://gallica.bnf.fr>.

THIESSE, Anne-Marie. **La Création des identités nationales**. Europe, XVIIIe-XXe siècle. Paris : Seuil, 1999

TODOROV, Tzvetan. **La Littérature en péril**. Paris : Flammarion, 2007.

TORRES, Antonio. **Meu querido canibal**. Rio de Janeiro : Record, 2000.

VINCENT, Sylvie ; ARCAND, Bernard. **L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec : ou Comment les Québécois ne sont pas des auvages**. La Salle : Hurtubise HMH, 1979