

DAVID LAPORTE

VOYAGE AU PAYS DES « VRAIS HOMMES »

L'UTOPIE TRANSCULTURELLE DANS *LA SAGA DES BÉOTHUKS*
DE BERNARD ASSINIWI

*C'est bien joli, reprend Vieux Coyote,
mais ce qu'il nous faudrait, en fait, c'est un jardin.*

Thomas King, *L'herbe verte, l'eau vive* (2005 : 48-49)

§1 Parmi les auteurs amérindiens du Québec, Bernard Assiniwi est sans aucun doute, à ce jour, l'un des plus prolifiques de sa génération. Ses publications, nombreuses, se déclinent en une variété de genres. Ses ouvrages pour la jeunesse se trouvent ainsi à côtoyer une *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada* en trois volumes (1973-1974), ainsi que plusieurs récits, contes, nouvelles et légendes. Outre *Le bras coupé* (1976), premier roman amérindien imprimé au Canada, Assiniwi est l'auteur d'une biographie romancée, *L'Odawa Pontiac : l'amour et la guerre* (1994), et d'un roman historique, *La saga des Béothuks*¹, paru en 1996 et récipiendaire du prix littéraire France-Québec en 1997. D'une œuvre à l'autre, il est intéressant de noter que le parcours d'Assiniwi est symptomatique de cette espèce de mouvance générale qui semble marquer la prise de parole des écrivains postcoloniaux ou minoritaires², allant du repli identitaire à une ouverture progressive envers l'Autre³.

§2 Alors que ses premières œuvres, principalement des contes et des essais, sont pour la plupart investies d'une insistante « rhétorique du blâme » (Saïd, [1993] 2000 : 55), les suivantes changent significativement de ton. Il y a

certes des constantes discursives transcendant l'ensemble de la production d'Assiniwi, telles la dénonciation des sévices subis par les Autochtones et la valorisation de leur patrimoine culturel. Les transformations opérées se trouvent cependant dans le traitement de ces thématiques qui s'ouvrent, au gré de l'évolution de l'écriture, à une sorte d'humanisme « universel » subsumant les réalités amérindiennes. Quelques choix éditoriaux en témoignent, dont ceux de la biographie romancée de l'Odawa Pontiac, chef amérindien francophile s'il en est, et de *La saga des Béothuks*. Ce roman met en récit l'histoire de la nation béothuke, de sa formation à la mort, en 1829, de sa dernière représentante. La saga est divisée en trois parties, dont la première renvoie à un passé mythique, situé *in illo tempore*, pour reprendre l'expression de Mircea Eliade (1971). Elle débute aux alentours de l'an mil et relate le voyage d'Anin l'Addaboutik, lequel entreprend de faire le tour de ce qu'il croit alors être le monde, soit l'île de Terre-Neuve. Ce périple ouvre pour lui l'espace de la géographie et des civilisations à la faveur de rencontres établies avec des étrangers amérindiens, vikings et écossais. Anin fonde par la suite, avec ces nouveaux venus, le clan de l'ours, et donne son impulsion à la création de la nation des Béothuks, soit celle des « vrais hommes ». Les deuxième et troisième parties nous convient à l'arrivée d'envahisseurs et à la lente disparition de la nation.

53 Le tournant que montre cette saga est d'autant plus apparent si nous le considérons à la lumière du récit préliminaire que fait l'auteur dans le deuxième volume de son *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada*. L'essai est marqué par le lamento de la dépossession et verse la plupart du temps dans le pathos, soutenu par une typographie tape-à-l'œil et une rhétorique usant volontiers de l'hyperbole. Globalement, Assiniwi y raconte comment les « pauvres Béothuks », ces « animaux à deux pattes », sont tués dans « un joli spectacle de poudre et de sang », laissant les parents, « [d]u pont des bateaux, [...] contempler les corps en lambeaux de leurs enfants, avec lesquels les marins sembl[ent] s'amuser » (Assiniwi, 1974 : 11-12). L'auteur clôt le récit avec la mort de Shanawditith, ultime survivante de la communauté : « Avec cette belle jeune femme, mourut un PEUPLE qui avait perdu le droit de vivre, parce qu'il nuisait à un autre peuple qui n'a jamais souffert des différences culturelles et sociales » (Assiniwi, 1974 : 25 ; ses majuscules). L'approche adoptée détonne sans aucun doute en regard de la réécriture de l'histoire béothuke qu'il offre dans son dernier projet romanesque, dont le traitement narratif se fait beaucoup moins clinquant.

54 Dans un de ses nombreux articles consacrés à *La saga des Béothuks*, Hélène Destrempe insiste sur le rôle de l'imaginaire grâce auquel l'auteur peut « “rouvrir le sens de l'histoire” et [...] “réévaluer le devenir continental” » (Destrempe, 2005 : 196). En résulte une redéfinition de l'identité autochtone, composée à partir de relations transnationales au sein du roman, où les différences culturelles sont considérées pour leur pouvoir régénérateur et participent d'un paradigme renouvelé du vivre-ensemble. Ce sont, entre autres, ces différences culturelles que nous suggérons de cerner dans les prochaines lignes, par l'application d'une démarche utopiecritique⁴. L'hypothèse qui nous sert de fil conducteur est que Bernard Assiniwi, en

revisitant l'histoire de la communauté béothuke, lui impartit une proposition utopique que nous nommons transculturelle, manifestée par des caractéristiques à la fois formelles et thématiques.

§5 En tant qu'elle constitue ici un rouage de l'imaginaire postcolonial, voire postnational, l'utopie permet d'unir Blanc et Autochtone, « [...] conçus comme deux archétypes culturels mutuellement opposés, deux grandes figures formant chacune le reflet en creux, le négatif de l'autre » (Simard, 2003 : 23) sur un axe commun du devenir sociohistorique. Avant que d'en arriver à l'analyse même de cette saga, nous proposerons quelques définitions qui nous permettront d'esquisser les liens que peuvent entretenir l'écriture de l'histoire et l'utopie. Nous nous consacrerons principalement par la suite à la première partie du roman, intitulée « L'initié », et tâcherons de mettre en lumière les modalités d'inscription textuelle de l'utopie en révélant certains schèmes, archétypes et symboles qui l'accompagnent.

Écriture de l'histoire et utopie transculturelle

§6 La forme du roman historique est utilisée de façon récurrente par les écrivains postcoloniaux, ce qui inclut également, mais dans une moindre mesure, les auteurs amérindiens du Québec. Ce cheminement rétrospectif ne constitue pas qu'une simple nostalgie des origines, mais emprunte plutôt les voies d'une anamnèse, faisant « [...] jouer un passé (perdu ou mythifié) contre un présent d'aliénation et/ou [...] expliqu[ant], voire *orient[ant]* une situation actuelle et problématique » (Moura, 2005 : 135-136 ; nous soulignons). L'écriture de l'histoire semble ouvrir une brèche à l'utopie, puisque cette dernière présente un univers imaginaire situé dans un ailleurs souvent temporel, où une collectivité fonctionne selon ses propres règles politiques, économiques et éthiques (Trousson, [1975] 1999 : 24). L'utopiste souhaite ainsi obtenir l'adhésion du lecteur aux principes qu'il érige. Cette caractéristique est d'autant plus importante qu'elle comporte un aspect pragmatique de la lecture : l'utopie est convoquée moins dans le but de briser les structures d'un ordre existant, que dans celui de supprimer, par le recours à l'imaginaire, une situation conflictuelle (Servier, 1979 : 90). Dans le cas qui nous concerne, cela suggérerait la volonté de rompre en partie avec la tentation du discours victimaire, ainsi qu'avec les idéologies du ressentiment qu'entretiennent les visions romantiques de la prise de parole initiale des Amérindiens.

§7 Dans quelle mesure pouvons-nous cependant parler d'utopie transculturelle dans le cas de *La saga des Béothuks* ? Forgé par Fernando Ortiz dans son ouvrage *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre* (Ortiz, [1940] 2011), le néologisme « transculturation » correspond à une synthèse des phénomènes d'acculturation et de déculturation. Pour l'ethnologue cubain, les contacts entre cultures sont donc indissociables d'une espèce de dialectique du sujet culturel, « [...] en double passe de désajustement et de réajustement, de *déculturation* ou *exculturation*, et d'*acculturation* ou *inculturation*, et, en fin de synthèse, de *transculturation* » (Ortiz, [1940]

2001 : 166 ; l'auteur souligne). Avec le processus de transculturation, une certaine logique de l'échange structure les rapports interculturels, lesquels requièrent une reconnaissance bilatérale entre cultures confrontées et des rapports horizontaux basés sur l'intégration réciproque de l'Autre. Nous pourrions ainsi parler de l'utopie transculturelle comme d'une utopie narrative mettant en récit la valorisation de cultures différenciées, voire de figurations identitaires nées de rencontres entre peuples étrangers, comme le suggère d'ailleurs Nicolas Van Schendel (2010). Voyons maintenant comment cette utopie se manifeste dans la partie de *La saga des Béothuks* intitulée « L'initié », en abordant le rôle du voyage.

Vagabondages utopiques : séquences préutopiques et rôle des « sas ménageants »

- 58 Le voyage est une constante de l'utopie narrative et en constitue une topique essentielle. Anin, personnage principal de la première partie, entreprend une initiation qui consiste à faire le tour du monde (île de Terre-Neuve). Il rencontre sur son passage des étrangers avec lesquels il fonde le clan de l'ours, dont Woasut, avec qui il a un enfant (Bu-Bosha-Yesh). Il fait également la connaissance de Della et Robb, anciens esclaves écossais, ainsi que de Gwenid et Gudruide, les sœurs vikings. Lors du retour du clan à Baéthá, village natal d'Anin, ce dernier agit à titre de guide et profite du chemin afin de prodiguer les préceptes anthropologiques de la communauté utopique dont il se fait le faire-valoir. La poursuite de la traversée permet, entre autres choses, de mettre en jeu « des séquences correspondant à des étapes géographiques sur les trajets d'aller [...] et à des expériences vécues par le voyageur [...] avant son entrée » (Racault, 2003 : 144) au village utopique, séquences que Jean-Michel Racault nomme « sas ménageants ». Le rôle du « sas ménageant » est d'introduire

[...] une sorte de caisson de décompression ou d'espace neutre, au sens étymologique du terme (*ne-uter*, « ni l'un ni l'autre »), qui n'est plus l'ici européen, mais pas encore l'ailleurs utopique. Il peut constituer aussi une sorte de propédeutique à la rencontre ultérieure avec la société imaginaire [...] par l'expérimentation à échelle réduite d'un autre type d'organisation socio-politique [...] (Racault, 2003 : 158).

- 59 On trouve dans le roman de nombreux passages qui correspondent à autant de sas ou de leçons, mais qui toujours tournent autour de l'importance de valeurs à la fois amérindiennes et plus « universelles », telles que la liberté, la fraternité et l'égalité.
- 510 Par exemple, la promotion des libertés individuelles trouve écho dans les normes – ou leur absence – régissant la vie sexuelle, objet du premier sas qu'Assiniwi présente. Alors qu'Anin et Robb reviennent d'une journée consacrée à la chasse, ils découvrent en rentrant au mamatik, le soir venu, les femmes « [...] entièrement nues, sans gêne aucune les unes envers les autres et [qui] ne [font] aucune différence lorsque les hommes pén[ètrent]

dans le mamatik » (*SB* : 119). Un repas suit où les femmes demeurent nues, puis

[c]’est vers Della que les yeux d’Anin se port[ent]. Ses cheveux rouges foncés l’attiraient étrangement et comme chef de clan, il f[ait] signe à Robb de prendre Gwenid. Il se m[et] à genoux et demand[e] à l’Écossaise de s’approcher. Elle regard[e] Woasut d’un air gêné. Mais la Béothuke détourn[e] le regard un instant pour ne pas avoir à donner son consentement (*SB* : 119).

§11 Comme plusieurs auteurs avant lui, Jean-Michel Racault relève l’importance des pratiques sexuelles en utopie, où l’amour physique est dégagé de toute entrave et où la notion d’adultère n’a plus guère de sens (Racault, 1990 : 22). La liberté sexuelle s’offre à voir comme un déplacement, au domaine de la sexualité, de la norme libertaire qui régit l’existence des Addaboutiks⁵.

§12 Cette liberté sexuelle est toutefois captieuse, puisqu’elle doit être soumise au regard des autres ou, pour reprendre la formule utilisée par Frank Lestringant (1984), contrôlée par un certain panoptisme. Que penser, à titre d’exemple, de ce passage lors duquel Gudruide apprend avec désapprobation l’aventure d’Anin et Gwenid : « [...] Gudruide devint inquiète, même si elle avait espéré qu’Anin choisisse sa sœur alors qu’ils étaient tous ensemble dans le mamatik. Non parce que sa sœur avait été servie par le chef de clan, mais surtout parce que ça s’était passé loin des yeux des autres membres du clan » (*SB* : 129) ? Cette latitude sexuelle est donc valorisée, mais dans le cadre restreint d’intimité qu’offre le mamatik, sous le regard averti des autres membres du clan⁶.

§13 Le recours à la thématique sexuelle est mobilisé une seconde fois afin qu’Assiniwi instille l’objet d’un deuxième sas portant sur le concept de propriété, de même que sur le principe collectiviste qui sous-tend l’organisation communautaire utopique, car traditionnellement, note Pierre-François Moreau, en utopie, « la communauté des femmes devrait accompagner la communauté des biens » (Moreau, 1982 : 72). Un matin, Anin fut témoin d’une scène qui le laissa perplexe :

Robb vint à lui. « Comme chef de clan, quelle est la femme que tu préfères ? » Anin, surpris par la question réfléchit un long instant. Puis il regarda l’Écossais un moment dans les yeux avant de lui répondre. [...] « J’aime beaucoup Woasut. Elle est la première femme qui se soit offerte à moi, et la première que j’aie servie. Mais je ne sais pas encore vraiment si je dois la considérer comme mienne. [...] [M]on père ne m’a pas dit quelle femme devait être la mienne. Il ne m’a pas dit si cette femme n’appartenait qu’au chef ou si elle appartenait à la communauté. Je ne sais pas si elle est comme mon amina ou mon filet à prendre les oiseaux. Même si l’arc et les flèches sont à moi, tu peux t’en servir si tu en as besoin [...] ». Ayant terminé de réfléchir à voix haute, Anin s’étendit pour dormir encore un peu pendant que Robb se perdait devant cette réflexion qui ne répondait pas, croyait-il, à sa question (*SB* : 144-145).

§14 Par sa casuistique, Anin fait le pont entre les deux termes de l’équation : la polygamie – le fait qu’Anin ne « possède » pas Woasut – se donne encore une fois à voir comme pendant sexuel au principe d’abolition de la propriété – l’arc et les flèches d’Anin sont à la disposition de tous.

§15 Comme l'indique Moreau, il est généralement reproché à la propriété privée de générer des disparités, celles-ci venant rompre l'équilibre égalitaire et, par la bande, l'idéal de fraternité, voire également de liberté, dans l'éventualité où Woasut, notamment, devait « appartenir » à Anin. Auquel cas l'organisation collectiviste se veut donc un moyen de garantir d'abord et avant tout la pérennité des concepts fondamentaux de liberté, d'égalité et de fraternité, tous inextricablement liés et au demeurant essentiels à la mise en place d'une éthique de la transculturation. Ainsi préparés et au fait des prémisses régissant la vie utopienne, les membres du clan de l'ours doivent bientôt retrouver Baétha, cœur de l'utopie et lieu de naissance d'Anin, nous permettant par le fait même d'aborder les spécificités de la séquence d'entrée en utopie.

Configuration du territoire utopique : géométrie et symétrie

§16 La séquence d'entrée en utopie est la plupart du temps constituée d'un regard panoramique sur l'espace car, comme l'écrit Louis Marin, « l'utopie est d'abord une organisation de l'espace » (Marin, 1973 : 260). La narration fait place à des passages davantage descriptifs et souligne de façon générale l'isolement d'une communauté plus ou moins coupée du reste du monde, ainsi que les aspects symétriques du village visité. L'utopie que présente Bernard Assiniwi n'échappe en rien à ces lieux communs. De plus, cette séquence d'arrivée à Baétha nous autorise à observer les modalités de l'accueil qui est réservé aux étrangers faisant partie du clan de l'ours.

§17 Lors de la rentrée à Baétha, les berges qui balisent jusqu'alors le voyage du héros et connotent une ouverture sur le monde laissent place à un paysage qui renvoie plutôt à la condition d'isolat de la communauté y habitant. Pour pénétrer dans ce lieu, les voyageurs du clan de l'ours doivent passer « [...] entre deux hautes collines, [où] une baie passablement large s'ouvrait [...]. L'ouverture de la falaise allait en se rétrécissant avant de s'élargir à nouveau pour former une sorte de lac alimenté par une rivière qui séparait une plage magnifique » (SB : 162-163). La topographie de l'espace entourant Baétha souligne également sa fermeture, par son retranchement derrière de hautes murailles. Ce retour au lieu natal pourrait être perçu, de façon symbolique, par la régression thalassale du clan d'Anin, par le « [...] retour à la quiétude du sein maternel, car la cité radieuse s'ouvre largement sur la mer » (Servier, 1979 : 94). Ces descriptions mettent en relief la féminité de l'île, en en révélant ses aspects protecteurs et maternels. Le village de Baétha apparaît ainsi comme une île dans l'île, abritant une communauté qu'Anin s'efforce de couper du reste du monde, dans le dessein d'en préserver sa pureté originelle et son bien-être.

§18 Hormis les aspects littéraires et métaphoriques de son insularité et de son isolement, le village utopique présente des caractéristiques chorographiques qui lui sont propres. Le retour d'Anin à Baétha permet de relever

l'importance de l'organisation spatiale dans le village utopique. Sa symétrie est quasi parfaite : il compte deux clans d'Addaboutiks, celui d'Edruh, la loutre, et celui d'Appawet, le phoque, comprenant à leur tour de cent à cent vingt personnes. Ces membres se logent dans environ quarante à cinquante mamatiks localisés au sommet de deux falaises traversées par un canyon creusé par la rivière. Au centre de chacune de ces agglomérations descend un ruisseau qui rejoint le canyon jusqu'à la rivière. Pour accéder aux falaises, de chaque côté il faut emprunter un petit sentier abrupt et zigzagant.

§19 Situées sur des collines, ces agglomérations utopiques confortent leur insularité et renforcent leur protection. La présence de ruisseaux dans le village de Baétha est également une constante de l'utopie et le village rejoint ainsi maints aspects d'un *locus amoenus* tel que représenté, au gré des époques, par divers utopistes. Il en va tout aussi pareillement de la mathématisation de l'espace du village de Baétha, organisation spatiale originale d'un schème utopique datant de l'Antiquité. Dans ce cas-ci, l'aménagement de l'espace correspond aux principes organisationnels des sociétés totémiques auxquelles appartient celle de Baétha. À l'harmonieuse symétrie des lieux dessinés correspond effectivement la description de l'organisation binaire de la communauté, que l'on peut analyser plus finement en observant les actes de l'initié lors de la prise de contact avec l'utopie.

§20 L'arrivée d'Anin et de son clan s'accompagne de tout un protocole cérémoniel. Les membres du clan de l'ours, escortés par une dizaine de tapatooks comptant des gens des deux sexes, se rendent à la rivière qui scinde le village en deux, où Anin tient discours :

« [...] Je reviens chez moi, à Baétha, et je suis reçu par deux clans différents qui m'accueillent de chaque côté de la rivière. Je suis un Addaboutik et j'ai formé un troisième clan : celui de l'ours. Si j'étais toujours du clan d'Edruh, je débarquerais du côté droit. Si ma mère était sur la rive gauche et qu'elle le réclamait, j'honorerais le clan de ma mère, celui d'Appawet le phoque, et je débarquerais du côté gauche. Mais je suis maintenant Anin, chef du clan de Gashu-Uwith. Je n'ai pas de préférence de clan outre celui que je dirige. Je ne sais où débarquer pour ne pas froisser les gens de l'autre clan. » [...] Comme le village de Baétha était formé de deux clans bien distincts mais qu'il n'avait pas de chef unique, la question surgissait chaque fois qu'un visiteur arrivait (SB : 163-164).

§21 L'extrait offre un compendium et met en évidence la structure bipartite de la communauté dans l'organisation du village de Baétha, structure plus largement tributaire de la pensée archaïque⁷. La communauté addaboutik est marquée par le principe de scissiparité : déjà, les totems des clans respectifs de la loutre et du phoque « [...] apparaissent symétriques et opposés. Ce sont des animaux de même espèce et de couleurs contraires. Ils se présentent de cette façon comme identiques et antagonistes à la fois » (Caillois, 1950 : 76).

§22 À l'image de l'univers dans la conception addaboutik, la tribu naît d'antagonismes et « [...] n'apparaît donc pas comme une unité homogène, mais comme une totalité qui n'existe et ne fonctionne que par la constante

confrontation de deux ensembles symétriques de choses et d'êtres » (Caillois, 1950 : 81-82). Tout en explicitant le rationalisme de la géométrie spatiale utopique, la scène marque de plus, au passage, l'appartenance du système totémique de la communauté de Baétha à la hiérogamie cosmogonique selon les Addaboutiks⁸. Cette symétrie est toutefois remise en question par l'arrivée du clan de l'ours, puisque les représentants étrangers viennent modifier les configurations sociale et politique du village. Mais ceux-ci doivent d'abord passer par les rituels d'inclusion.

Prise de contact avec l'altérité utopique

§23 La prise de contact avec les clans succède à l'appréhension panoramique de l'espace. Sitôt débarqués et après avoir pris connaissance sommairement des amitiés de tous, les gens du clan de l'ours se dirigent vers un mamatik aménagé expressément à leur attention, où « [d]es vêtements de femmes, des parures masculines et de petits contenants de poudre d'ocre avaient été disposés autour du feu pour chaque membre du clan » (SB : 165). Les vêtements ainsi offerts participent « [...] à une sorte de processus de *décontamination* matérielle et idéologique » (Racault, 2003 : 166), également chargé d'un symbolisme d'intégration sociale : « Anin avait insisté : ne pas porter les robes, ce serait repousser l'amitié offerte » (SB : 168). Woasut enfile la robe de caribou et les autres femmes l'imitent,

[...] heureuses de pouvoir enfin changer de vêtements [...]. Robb enfil[e] ses nouveaux couvre-pieds, des moosins rouges, sans broderie. Il m[et] le pagne et la chasuble, enfil[e] les couvre-jambes et les manches de son premier costume. [...] Ainsi préparés, les membres du clan de l'ours se présent[ent] au festin (SB : 168).

§24 La prise de vêtements occupe une double fonction, idéologique et symbolique. Non seulement ils correspondent à la matérialisation concrète de l'égalitarisme fondamental de la communauté utopique⁹, mais, comme l'écrit Jean Servier, « [l]'importance donnée aux vêtements souligne dans l'utopie cette volonté de renaissance qui est la sienne. Les vêtements représentent la membrane foetale. Donc changer de vêtements c'est changer de "personne", changer de peau [...] » (Servier, 1979 : 105).

§25 Ce symbolisme de la régénération trouve un prolongement dans le rituel du bain, qui succède à la fête organisée en l'honneur du retour d'Anin. Au cours de l'événement, l'initié fait le récit de ses aventures et explique les différences, physiques et autres, caractérisant les gens de son clan venus de pays inconnus. Le lendemain matin,

[...] Anin décid[e] de se baigner, comme il l'avait appris dans sa jeunesse, et il dit aux femmes que, maintenant que la curiosité était passée, elles pouvaient se dénuder pour se baigner et purifier leur corps. Le clan entier [a été] dehors en un rien de temps et tous se [sont lavés] au ruisseau qui passait tout près du mamatik (SB : 174).

§26 L'immersion dans l'élément liquide prend une fonction lustrale et permet la purification des membres du clan ; l'eau du ruisseau les lave de leur « ancienne identité et le[s] dépouille de [leur] existence antérieure pour préparer [leur] renaissance après une mort symbolique » (Racault, 1995 : 16). Cette symbolique baptismale se concrétise par le changement de nom opéré. Robb, par exemple, est renommé le poilu, ou Drona (*SB* : 175). Gwenid devient quant à elle Boagadoret ou Botchmouth, c'est-à-dire la poitrine et les seins (*SB* : 176), et Della est rebaptisée Ashwameet, la petite Ocre-rouge (*SB* : 188). Après avoir porté un regard sur l'espace et sur les modalités d'accueil de l'étranger, la séquence utopique présente le cœur de la réflexion sur l'organisation sociopolitique idéale de la communauté utopienne.

Séquence utopique : les étrangers à Baétha ou l'utopie transculturelle

§27 Il y aurait beaucoup à dire dans cette partie sur l'idéal de société que donne à voir Assiniwi. Tant la naissance de la République avec l'élection d'Anin à la tête de la nouvelle nation béothuke que les stratégies de régulation sociale ou le rôle des femmes en utopie seraient intéressants à analyser. Pour l'économie de notre propos, nous insisterons sur la fonction des étrangers, ainsi que sur les modalités de leur intégration respective. Avec l'arrivée du clan de l'ours à Baétha, les membres se trouvent dans la position de l'Autre face à la communauté addaboutik, ne faisant partie ni du clan de la loutre ni de celui du phoque. L'accueil permet la socialisation de cet Autre et a pour conséquence la création de la nation béothuke, soit un autre Même subsumant les divisions totémiques.

§28 Dès lors s'opère la mise en valeur d'un devenir à la fois commun, par l'adoption d'un métasystème fédérateur, celui de la nation, et différencié, par l'appartenance clanique et la liberté individuelle de chacun. Le devenir commun de la nation doit donc à la fois laisser libre cours aux différences qui caractérisent les membres tout en en tenant compte. Le résultat ultime de cette étape du processus transculturel est l'aménagement d'un espace de coexistence intégrant les différentes altérités sans viser l'uniformisation. De quelle façon cet espace transculturel est-il aménagé chez les Béothuks et comment les étrangers du clan de Gashu-Uwith vivent-ils leur devenir commun autant que différencié ?

§29 Le rôle que prend Gudruide comme représentante des femmes au sein du conseil de la nation est à ce titre révélateur d'un idéal d'intégration, illustrant probablement de la façon la plus aboutie le point culminant du parcours transculturel. Sa nomination est fortement symbolique, témoignant d'un

[...] processus de négociation de la citoyenneté, [qui] est fondé sur l'*horizontalité* de la relation des altérités qui, par le fait même, deviennent constitutives d'une identité en devenir. [...] La visée du processus de négociation est le *rassemblement des communautés minoritaires* et

majoritaires en vue de leur intégration réciproque dans la perspective *républicaine* d'un dialogue à mener entre chacune et d'un débat à susciter autour des divers enjeux du vivre ensemble (Van Schendel, 2010 : 80-81 ; l'auteur souligne).

- §30 Citoyenne Gudruide, en cela, ne fait pas exception car, comme elle, « Gwenid [...] revendiquait haut et fort ce droit nouveau [la voix des femmes au conseil] dont voulaient se doter les femmes de la nation » (*SB* : 193-194). Les revendications féministes mises en récit par Bernard Assiniwi servent de plate-forme pour mettre en valeur la participation des femmes vikings à la Cité et pour montrer l'aménagement de leur intégration à la nation béothuke.
- §31 Le parcours de Robb épouse une autre tangente. Celui-ci, lorsqu'il revient de son expédition vers la côte du levant, « [...] entr[e] au mamatik du clan de l'ours et chuchot[e] quelques mots à l'oreille de Gwenid. Anin l'interpell[e]. "Il est temps pour toi de te trouver une compagne dans un autre clan Robb" » (*SB* : 206). Ce qui peut passer ici pour une exclusion est en réalité une obéissance à la logique exogamique qui structure la vie sociale de la communauté de Baétha, déjà pressentie par la double appartenance d'Anin, « [...] fils du pays dont le père et la mère appartenaient à deux clans différents » (*SB* : 164). L'exogamie, soit « [...] l'obligation de s'unir à un individu d'un autre groupe [...] » (Moscovici, [1974] 1994 : 231), occupe une fonction cruciale pour les sociétés totémiques. Elle instaure, comme le potlatch, un courant de réciprocité « [...] qui colore toutes les activités et impose la soudure des diverses parties du corps social » (Moscovici, [1974] 1994 : 231). Comme le remarque à ce propos Marcel Mauss, « [...] ce symbole de la vie sociale – la permanence d'influence des choses échangées – ne fait que traduire assez directement la manière dont les sous-groupes de ces sociétés segmentées, de type archaïque, sont constamment imbriqués les uns dans les autres [...] » (Mauss, cité dans Moscovici, [1974] 1994 : 238).
- §32 Dans cette perspective, le départ de Robb pour un groupe appendiculaire peut être perçu comme un geste de partage ayant pour but, en premier lieu, d'assurer la cohésion interclanique au sein de la nation, mais aussi de diffuser ses savoirs et connaissances. L'Écossais quitte donc le clan de l'ours au profit de celui de la loutre, gouverné par Wooch, le corbeau. Sa présence dans ce nouveau clan favorise les transferts culturels, ce dont témoigne cet extrait :
- Lorsqu'un bateau jetait l'ancre dans une baie pour venir s'approvisionner en eau potable, les membres de la nation réclamaient des compensations en échange de la permission de débarquer. [...] Les Béothuks réclamaient hameçons, haches, couteaux ou simples pièces de fer que les artisans, sous la gouverne de Drona, le poilu, transformaient en outils (*SB* : 208).
- §33 Le sort de Robb laisse entrevoir une forme d'émulation sociale. À l'aide de ses connaissances techniques, Drona est amené à « gouverner » ou à diriger le groupe d'artisans.
- §34 La description de cette République métisse utopique s'achève par le portrait de la miscégénération produite par l'intégration des étrangers à Baétha. Alors

que Robb prend pour épouses deux sœurs issues du clan de la loutre, avec lesquelles il fonde une famille (*SB* : 207),

Anin s'install[e] au grand lac de l'Ocre rouge avec ses quatre femmes. [...] [S]es femmes lui donn[ent] une nombreuse progéniture. [...] La jeune Écossaise, malgré sa préférence pour son propre sexe, m[et] au monde quatre enfants, trois mâles et une femelle. Woasut [a eu] quatre autres enfants après Buh-Bosha-Yesh. Gudruide donn[e] naissance à six enfants en tout, dont quatre mâles. Quant à Gwenid, le feu qui brûlait à l'intérieur de son corps [a fait] que onze Béothuks [sont nés] de son sein (*SB* : 207-209).

§35 Si la transculturation et le métissage biologique ne s'équivalent point, dans ce cas-ci, ils se rejoignent toutefois en ce que les deux mettent en valeur l'importance de l'Autre et présupposent également une disposition à l'ouverture envers lui. Ainsi, les Addaboutiks et les membres du clan de l'ours fondent la « [p]uissante mais paisible » (*SB* : 209) nation béothuke, où « [l]a paix et le bonheur de vivre pleinement règnent » (*SB* : 210) et pour laquelle les étrangers sont les acteurs privilégiés de sa mise sur pied. Les Béothuks, les « vrais hommes », sont donc une nation métissée faisant de la transculturation un des axes principaux à l'élaboration d'un bien-être collectif où le bonheur de vivre pleinement est directement tributaire des liens transculturels développés.

« Ils avaient perdu leur paradis, leur jardin » (*SB* : 331) : l'utopie contre elle-même et la sortie du jardin

§36 Eu égard à ce qui précède, nous pourrions avancer que Bernard Assiniwi nous convie, dans la première partie de son roman, à la genèse de l'utopie transculturelle. Cette dernière prend pour principe générateur de bien-être absolu l'intégration de l'Autre et s'érige en paradigme pour la nation béothuke, tant et si bien que, cinq cents ans après la création de l'utopie, la mémoire vivante de la nation rappelle l'importance du « [...] mélange de sang qui fait la force physique des Béothuks [et] pourquoi il faut accepter les gens qui veulent vivre avec les Béothuks en les assimilant à la nation, tout en apprenant d'eux » (*SB* : 214). L'utopie que présente Assiniwi achoppe toutefois sur une contradiction essentielle, résultat peut-être d'une inadéquation entre les propositions internes du texte et les modalités de mise en forme littéraire adoptées : d'une part, l'utopie transculturelle tient pour fondamentale l'ouverture à l'étranger ; de l'autre, elle doit fondamentalement se fermer pour préserver son état de perfection. Ce faisant, le principe de fermeture prête le flanc à la critique, même s'il répond en fait aux vicissitudes de l'histoire de la rencontre entre Béothuks et Européens.

§37 Les deux dernières parties sont pour une large part le fait d'une progression dystopique, où le versant critique fait suite à la proposition de société idéale. L'action de la partie intitulée « Les envahisseurs » débute, de façon symbolique, la journée même de la fête de l'ancêtre Anin et présente une cérémonie d'échange entre les Béothuks et les hommes engagés auprès du

capitaine John Cabot. La cérémonie tourne rapidement au drame lorsque ce dernier s'éclipse et décide de lever les amarres, ayant pris à bord de son embarcation trois Béothuks, dont le chef du clan d'Appawet. Cette scène liminaire entraîne un durcissement de l'attitude des Autochtones à l'égard des nouveaux arrivants : « Désormais, ces Bouguishameshs ne seraient plus jamais les bienvenus sur l'île des hommes rouges. [...] Les Béothuks étaient devenus les ennemis des étrangers » (SB : 222-223). Du coup, le ressentiment éprouvé par les « vrais hommes » ne s'applique plus seulement envers les hommes de Cabot, mais bien plutôt face à tous ceux susceptibles de venir troubler la paix.

§38 Comme l'écrit Denys Delâge, ce serait « [...] moins le commerce des fourrures que [l']échange inégal qui structure toute l'histoire de la transformation-désintégration des sociétés amérindiennes » (Delâge, 1985 : 133). Cette « problématique de l'échange inégal » (89) est nettement inscrite dans la saga d'Assiniwi. Alors que la conception des rapports sociaux chez les Béothuks repose sur le triumvirat liberté-égalité-fraternité, elle ne peut que se heurter à la logique du profit que sanctionnent les Européens, selon laquelle, *grosso modo*, la fin justifie les moyens. L'appropriation des ressources et les nombreux rapt perpétrés à l'égard des Béothuks par les habitants de l'Ancien Monde contreviennent aux valeurs fondamentales des « vrais hommes ». Les bases de l'échange glissent donc précipitamment en bellicosité et la réciprocité de la violence vengeresse s'inscrit comme le contrepoint négatif du potlatch. Ainsi n'est-ce pas surprenant si la deuxième partie se voit marquée du sceau de la vengeance, où chaque effusion de sang en appelle une autre. Cette spirale répressive a toutefois ses limites, soit celles imposées par la diminution des forces mises en opposition ; alors que les colons affluent de plus en plus nombreux, les Béothuks, après avoir essuyé de nombreuses pertes de vie, se retrouvent inévitablement en situation minoritaire. Cela débouche sur un échange inégalitaire de la violence ou, pour faire écho au titre de la troisième partie du roman d'Assiniwi, sur la mise en branle du processus génocidaire.

§39 Pour Jacques Sémelin, la base du processus génocidaire s'accompagne pour une bonne part d'un besoin de sécurité, réel ou fantasmé (Sémelin, 2005 : 63). Or, s'il est un aspect dont Assiniwi traite qui semble marqué un tournant dans son discours en regard de ses romans précédents, c'est bien la part de blâme qu'il impute aux Amérindiens face aux colons. Comme l'affirme Demasduit, « [n]os hommes n'étaient pas irréprochables. Ils attaquaient souvent les colons, les pêcheurs et les coureurs de fourrures » (SB : 401). C'est sans doute pour cette même raison que la communauté de Sang-Mêlé semble quant à elle prospérer en établissant des liens avec les Anglais, prenant grand soin de « ne pas entrer en conflit avec ces gens » (SB : 376). Le rôle de la peur dans le déclenchement des hostilités et le besoin de sécurité qui les motive sont ici centraux. La peur attise la haine et de nombreux passages en font foi dans le roman. Témoin cette réflexion, encore une fois de Demasduit : « Quand nous ne serons plus, les non-autochtones tueront les loups. C'est ce qui se passe quand on a peur. Plutôt que de raisonner et de vaincre sa peur, on en détruit la cause » (SB : 426). Ou

encore celle-ci, de Tom June : « Les colons sont si puissants [...]. Ils sont aussi très ignorants. Ils croient vraiment que nous sommes des monstres et que nous n'attendons que le moment propice pour tous les tuer » (*SB* : 363). Ces extraits montrent le rôle de catalyseur qu'exerce la peur sur la violence, mais abordent aussi l'influence de l'ignorance sur le ressentiment. Serait-ce que la connaissance parviendrait à prévenir les débordements belliqueux ? À défaut d'éliminer la peur, on en élimine la cause, ce qui très exactement se produit pour les Béothuks. Par la force des choses, ces derniers sont contraints de quitter l'utopie.

540 Il y a bien sûr quelques exceptions notables d'étrangers adoptés par les Béothuks ; Miguel Ferreira, marin portugais (*SB* : 236) ; un Breton du nom de Jean Le Guellec (*SB* : 262) ; quelques marins basques de même que deux couples d'Anglais (*SB* : 311), chose étonnante puisque les colons britanniques font particulièrement les frais de la critique d'Assiniwi. Enfin, considérées de façon globale, les dernières parties ne sont pas sans aller selon les lois narratives de l'utopie, pour lesquelles « [...] les motifs liés à la séquence de sortie suggèrent, à l'intérieur même du texte utopique, la mise en cause de l'aspiration qui lui a donné naissance » (Racault, 2003 : 171). Si l'Autre est une condition *sine qua non* à l'érection de l'utopie transculturelle, il est aussi celui par qui son désenchantement s'opère de façon inexorable et sans appel. Il reste que la force de la saga que présente Assiniwi réside dans la tentative d'offrir autre chose à voir qu'une seule critique des sévices coloniaux subis par les Béothuks, en proposant par l'intrication d'une utopie au milieu de l'histoire d'un génocide les paramètres d'un vivre-ensemble basé sur la connaissance et l'intégration de l'Autre.

NOTES

1. Les renvois au roman d'Assiniwi (1996) seront désormais intégrés entre parenthèses dans le texte et désignés par *SB*, suivi du numéro de page.
2. Comprendre ici l'expression « postcolonialisme » au sens où l'entend Jean-Marc Moura : « “[P]ostcolonialisme” désigne moins un ensemble littéraire “venant après” l'événement majeur du colonialisme que des littératures placées dans un certain rapport de domination à l'égard de l'histoire coloniale, de ses pratiques comme de sa symbolique, et dont elles sont attentives à dépister les traces jusqu'à notre époque » (Moura, 1999 : 173).
3. Nous reprenons les idées avancées par Lucie Hotte (2002).
4. Voir *Utopies américaines au Québec et au Brésil* (de Souza, 2004). Bien que nous reprenions le terme proposé par de Souza, notre approche de l'utopie diffère largement de celle qu'elle propose.
5. Selon le lexique situé à la fin de *La saga des Béothuks*, « Addaboutiks » signifie

littéralement « nous sommes rouges ». Ce nom est celui que se donnaient les Béothuks.

6. Dans la deuxième partie du roman, Ooish, descendante d'Anin, met en garde son mari Jean Le Guellec après lui avoir trouvé deux nouvelles épouses : « Mais rappelle-toi que tu devras toujours les honorer à l'intérieur du mamatik familial. Si tu le faisais ailleurs, je considérerais que tu triches et je te tuerais de mes propres mains » (SB : 270-271).
7. Voir à ce propos « L'organisation dualiste » de Claude Lévi-Strauss (1968 : 61-80).
8. « Si l'aïeul avait raison, la terre faite par le castor et à l'image de sa maison ne pouvait qu'être ronde. Le mâle ayant fait sa cabane au-dessus et la femelle au-dessous et à l'envers, la terre avait grossi entre les deux cabanes » (SB : 13).
9. Nous reprenons ici l'idée avancée par Pierre-François Moreau (1982 : 50).

BIBLIOGRAPHIE

ASSINIWI, Bernard (1974), *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada*, tome II, Montréal, Leméac (Ni-T'Chawama, Mon ami mon frère).

ASSINIWI, Bernard (1996), *La saga des Béothuks*, Montréal/Arles, Leméac/Actes Sud (Babel).

CAILLOIS, Roger (1950), *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard (Idées, 24).

DELÂGE, Denys (1985), *Le pays renversé : Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal.

DE SOUZA, Licia Soares (2004), *Utopies américaines au Québec et au Brésil*, Québec, Presses de l'Université Laval (Américana).

DESTREMPES, Hélène (2005), « Pour une traversée des frontières coloniales : identité et transaméricanité dans les œuvres de Bernard Assiniwi et Yves Sioui Durand », dans Jean-François CÔTÉ et Emmanuelle TREMBLAY [dir.], *Le nouveau récit des frontières dans les Amériques*, Québec, Presses de l'Université Laval (Américana), p. 183-203.

ELIADE, Mircea (1971), *La nostalgie des origines : méthodologie et histoire des religions*, Paris, Gallimard (Les Essais, 47).

HOTTE, Lucie (2002), « La littérature franco-ontarienne à la recherche d'une nouvelle voie : enjeux du particularisme et de l'universalisme », dans Lucie HOTTE [dir.], *La littérature franco-ontarienne : voies nouvelles, nouvelles voix*, Ottawa, Le Nordir (Roger-Bernard), p. 35-45.

KING, Thomas (2005), *L'herbe verte, l'eau vive*, Paris, Albin Michel (Terres d'Amérique).

LESTRINGANT, Frank (1984), « L'utopie amoureuse : espace et sexualité dans la "Basiliade" d'Étienne Gabriel Morelly », dans François MOUREAU et Alain-Marc RIEU [dir.], *Éros philosophe. Discours libertins des Lumières*,

- Paris, Honoré Champion, p. 83-107.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1968), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton (Maison des sciences de l'homme).
- MARIN, Louis (1973), *Utopiques : jeux d'espaces*, Paris, Éditions de Minuit (Critique).
- MOREAU, Pierre-François (1982), *Le récit utopique : droit naturel et roman de l'État*, Paris, Presses universitaires de France.
- MOSCOVICI, Serge ([1974] 1994), *La société contre nature*, Paris, Éditions du Seuil (Points essais).
- MOURA, Jean-Marc (1999), « Littératures coloniales, littératures postcoloniales et traitement narratif de l'espace : quelques problèmes et perspectives », dans Jean BESSIÈRE et Jean-Marc MOURA [dir.], *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs : Afrique, Caraïbe, Canada. Conférences du séminaire de Littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle*, Paris, Honoré Champion (Champion-Varia 36), p. 173-190.
- MOURA, Jean-Marc (2005), *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses universitaires de France (Écritures francophones).
- ORTIZ, Fernando ([1940] 2011), *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*, Montréal, Mémoire d'encrier (Essais).
- RACAULT, Jean-Michel (1990), *L'utopie narrative en France et en Angleterre de l'âge classique aux Lumières (1675-1761) : étude de forme et de signification*, Oxford, Voltaire Foundation.
- RACAULT, Jean-Michel (1995), « Topiques des séquences d'entrée et de sortie dans l'utopie narrative classique », dans Michael L. BAREAU [dir.], *Utopies et fictions narratives*, Edmonton, Alta press (Parabasis, 7), p. 11-27.
- RACAULT, Jean-Michel (2003), *Nulle part et ses environs : voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1657-1802)*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne (Imago mundi).
- SAÏD, Edward W. ([1993] 2000), *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard (Le monde diplomatique).
- SÉMELIN, Jacques (2005), *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et des génocides*, Paris, Éditions du Seuil (La couleur des idées).
- SERVIER, Jean (1979), *L'utopie*, Paris, Presses universitaires de France (Que sais-je ?)
- SIMARD, Jean-Jacques (2003), *La réduction – L'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, Sillery, Septentrion.
- TROUSSON, Raymond ([1975] 1999), *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de

Bruxelles.

VAN SCHENDEL, Nicolas (2010), « Identités américaines et potentialités transculturelles : vers une nouvelle canadianité ? », dans Fulvio CACCIA, Bruno RAMIREZ et Lamberto TASSINARI [dir.], *La transculture et ViceVersa*, Montréal, Triptyque, p. 75-91.

NOTICE BIOBIBLIOGRAPHIQUE

David Laporte est doctorant en lettres à l'Université du Québec à Trois-Rivières. Il abordait, dans son mémoire de maîtrise déposé en 2012 à la même institution, le rôle du mythe et de l'utopie américains dans le roman *La saga des Béothuks* de Bernard Assiniwi. Collaborateur à la revue *Nuit blanche, le magazine du livre*, il poursuit actuellement des recherches sur la poétique du roman de la route québécois.

POUR CITER CET ARTICLE :

David Laporte (2013), « Voyage au pays des « vrais hommes ». L'utopie transculturelle dans *La saga des Béothuks* de Bernard Assiniwi », dans *temps zéro*, n° 7 [en ligne]. URL : <http://tempszero.contemporain.info/document1074> [Site consulté le 26 janvier 2014].

RÉSUMÉ

La littérature amérindienne du Québec évolue en marge de la littérature québécoise. Les choix esthétiques des auteurs amérindiens paraissent épouser les mouvements généraux qui caractérisent maintes littératures nationales, allant de la promotion d'un particularisme qui s'établit envers et contre le « Blanc » à une ouverture progressive à l'Autre. Le parcours littéraire de Bernard Assiniwi semble particulièrement révélateur de ce trajet. Le présent article vise à démontrer, par une analyse tant formelle que thématique, le rôle prégnant de l'utopie dans le roman *La saga des Béothuks*, relativement à l'intégration d'une appartenance identitaire transculturelle, voire continentale, qu'il propose.

The Native American literature of Quebec evolves on the fringe of Quebec's literature as a whole. The aesthetic choices of Native American authors seem to embrace the general movement that characterizes numerous national literatures, passing from the promotion of a particularism established towards and against the "White Man", to a progressive opening to the Other. The literary itinerary of Bernard Assiniwi is particularly revealing in this way. This article's main focus is to demonstrate, through a formal and a thematic analysis, the central role of utopia in the novel La saga des Béothuks, as related to the integration of a continental, or even transcultural, feeling of identity.