



P.R.E.S. UNIVERSITÉ LILLE-NORD DE FRANCE

U.F.R. LETTRES ET ARTS

THÈSE DE DOCTORAT

en Littérature comparée

présentée par

Humberto Luiz LIMA DE OLIVEIRA

**LA PERCEPTION DE L'« AUTRE » A TRAVERS *ASHINI* (1960)
D'YVES THERIAULT AU CANADA, *TENDA DOS MILAGRES (LA
BOUTIQUE AUX MIRACLES, 1969)* DE JORGE AMADO AU BRESIL ET
L'ESPERANCE-MACADAM (1995) DE GISELE PINEAU AUX ANTILLES**

Thèse dirigée par:

Alain VUILLEMIN

Professeur de Littérature comparée

Soutenue le 18 décembre 2009

Jury:

M. Papa Samba DIOP

Université Paris-Est

M. Amos FERGOMBÉ

Université d' Artois

Mme. Rita de Cássia [DA SILVA GODET](#)

Université de Rennes 2

Alain Vuillemin

Université d' Artois

REMERCIEMENTS

Quel a été le premier jour où ce moment aurait été esquissé au fond de mon âme pour qu'il soit maintenant devenu réel, c'est-à-dire modelé, façonné tel un « rêve diurne » construit avec pour matière première de la volonté et du désir ? La discipline nécessaire aux études et la rigueur méthodologique, les vigilantes attentions de mes angoisses à la recherche de l'expression non seulement adéquate mais honnête ? En fait, cette thèse en Littérature comparée bien qu'elle devienne aussi le mot de passe pour la vie académique, vient surtout couronner le travail productif déjà réalisé.

C'est pour cela que je commence par remercier M. Alain Vuillemin, pour la précision d'une pensée qui invite toujours à se focaliser sur l'essentiel, à Mme Celina de Araújo Scheinowitz, pour avoir anticipé ce moment et m'avoir poussé ainsi à découvrir en moi-même le courage pour poursuivre ces études, et à Mme Sèverine Arnaud pour m'avoir aidé à trouver l'expression la plus juste afin de rendre le développement de mes idées plus pertinent.

Le plus grand merci est pour tous les Ancêtres: les Amérindiens du sol bahianais, les Africains venus comme immigrants forcés, les Européens des premiers jours arrivés du Portugal ainsi que les Italiens venus après, je les remercie de tout mon cœur et c'est donc l'Univers que je remercie qui m'a aidé à tisser sinon mon destin mais certainement ma destinée depuis le moment où j'ai été conçu jusqu'au dernier fruit de ma descendance dans ce vaste monde si petit. Et, me tournant dans chaque direction, je dis du fond de mon être « merci, *toutes mes relations!* »

TABLE DES MATIÈRES

I INTRODUCTION GENERALE	05
II. LES CONSTATS EFFECTUES	06
II.1. Sujet	06
III. LES RECITS CHOISIS	18
III. 1 Ashini	20
III.2. <i>La Boutique aux miracles</i>	21
III.3. <i>L'Espérance-macadam</i>	23
IV. LES ECRIVAINS RETENUS	26
IV. 1 Yves Thériault	28
IV.2 Jorge Amado	29
IV.3 Gisèle Pineau	30
V. LES ETUDES CRITIQUES	32
V.1 Le renversement opéré	39
.....	42
I CHAPITRE	
1. <i>LA PREPARATION DU VOYAGE</i>	42
1.1. La construction d' une mentalité : la pensée binaire en action	42
1.2. Nouveaux regards sur l' Indien ou le déguisement du Blanc ?	51
1.3. Mort et naissance des mythes	63
1.4. Et le voyage se fait	70
II CHAPITRE	77
2. LE DEBARQUEMENT DE L'INTRANSIGEANCE	77
2.1. <i>Ashini</i> : une promenade dans l' histoire américaine	77
2.2. <i>Ashini</i> : entre la tradition et la force centripète d' un certain progrès	94
2.3. <i>Ashini</i> : la faillite d' un rêve et la réussite d' un récit	102
.....	114
III CHAPITRE	
3. LES IMMIGRANTS FORCES ARRIVENT AU PARADIS	114
3.1. <i>L'Espérance macadam</i> : entre l'errance, l'exil et la reconfiguration identitaire d' immigrants forcés	114
3.2. Les chemins du détour : les noms et les visages de l'aliénation	125

3.3. Le dévoilement : visages dans le brouillard	131
IV CHAPITRE	142
4. RENCONTRES INOUÏES : LE MÉTISSAGE EN SOUPÇON	142
4.1 - L'aliénation d'un Métis et les portraits d' un pays imaginé	142
4.2. Comment un lecteur curieux devient un intellectuel organique ou la préparation au combat	152
4.3. Pedro Archanjo, l'ange gardien ou le guerrier vaillant : le bon combat et l'aide divine des orishas contre les « croisades »	164
4.4 Le renversement opéré : le métissage avance sur la ville et dans la vie	172
V CHAPITRE	180
5. CELEBRATIONS DE LA DIVERSITE	180
5.1. Entre deux optiques, deux éthiques	180
5.2. Les sombres des lumières, les lumières des sombres	195
VI CONCLUSION	219
6. LA CONSTRUCTION D'UNE NOUVELLE MENTALITE	219
6.1. La formation d'une nouvelle mentalité : le rôle de la littérature	233
6.1.1. L'éducation comme instruction	234
6.1.2. L'éducation comme émancipation et ré-enchantement du monde	238
6. 2. L' Humanité au-delà des frontières	239
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	242
REFERENCES ELECTRONIQUES	256
RESUME	259
ABSTRACT	260

I. INTRODUCTION GENERALE

Comment percevoir l'«Autre» quand on est soi-même un « Autre », un *Amérindien* au Canada, un *Métis* au Brésil ou un *Noir* aux Antilles, par rapport à cet « Autre », le *Blanc* ? Telle est la question que posent trois écrivains, l'un canadien, d'origine indienne, montagnaise, Yves Thériault dans *Ashini* en 1960, le second brésilien, d'origine bahianaise, Jorge Amado dans *Tenda dos Milagres* en 1969, traduit en français sous le titre de *La Boutique aux miracles* en 1976, et la dernière, française et d'origine guadeloupéenne, Gisèle Pineau dans *L'Espérance-macadam* en 1995. Les principaux héros de ces trois récits sont un vieil indien, Ashini, dans *Ashini*, vieillard sans famille, qui se révolte au Québec contre les humiliations dont son peuple a été victime, un métis, Pedro Archanjo-Ojuobá, « pauvre, minable et métis », dans *La Boutique aux miracles*, qui s'engage à Salvador de Bahia dans des luttes politiques et idéologiques contre le racisme dans le Nordeste du Brésil, et une vieille femme, Eliette Florentine, à Savane Mulet, en Guadeloupe, dans *L'Espérance-macadam*, qui vit dans la misère en ressassant les malheurs dont elle a été le témoin, sans perdre pourtant espoir comme le suggère le mot « espérance » dans le titre du roman. Ces trois récits ont un dénominateur commun : la présence du « Blanc » anglophone, francophone ou lusophone, par rapport auquel se définissent autant d'images dissemblables, divergentes de l'altérité, celle de ces Amérindiens canadiens et ces métis ou ces noirs, brésiliens ou antillais, tout en essayant de rendre, chaque fois, plus humain le visage de ces « Autres » jusqu'alors appréhendés comme différents, étrangers. Dans les trois romans, ces images sont présentées d'une manière positive, pleine d'humanité, de joie de vivre et de débrouillardise, de telle façon que le lecteur se sent invité à abandonner la position « asymétrique », marquée par une pensée ethnocentrique trop blanche, trop européenne, et à reconsidérer la manière dont il pouvait percevoir ces « Autres ». Le regard s'inverse. Les préjugés sont remis en question. Le racisme s'inverse peut-être aussi. C'est cette équivoque, cette ambiguïté radicale que l'on tentera d'analyser à partir des constats qui sont effectués, des récits qui ont été choisis, de la personnalité

des auteurs qui ont été retenus, de la nature des études critiques qui ont été utilisées et des modalités de ce renversement de perception qui sont suggérées.

II. LES CONSTATS EFFECTUES

Ébranlée déjà depuis les deux guerres mondiales du 20^{ème} siècle, lesquelles ont laissé les traces indélébiles de l'horreur et de la barbarie contre l'humanité, la civilisation de l'Occident est remise en question encore plus vivement après les années soixante de ce siècle et contestée par des mouvements successifs qui prônaient un monde plus ouvert à l'Autre et qui ce faisant mettaient en doute les valeurs prêchées par un mode de vie qui niait profondément ce qu'il annonçait comme étant le Vrai, le Beau et le Bien. C'est alors que d'autres discours se sont fait entendre dans le monde. Et ce sont les voix de tous ceux qui étaient considérés comme différents, excentriques, primitifs, qui se font entendre et qui deviennent sources de connaissance sinon de sagesse ; beaucoup d'intellectuels en Europe et hors d'Europe allaient entreprendre de redécouvrir, de relire et d'essayer de réinterpréter les discours énoncés à partir des centres hégémoniques et pendant longtemps sur l'Autre, dont l'Amérindien, le Noir et le Métis.

II.1 Le sujet

Si bien que depuis longtemps les études anthropologiques, ethnologiques et philosophiques nous démontrent que l'ethnocentrisme est une caractéristique de la pensée humaine,- car nous sommes toujours prêts à confirmer une vision bien confortable de nous-mêmes, chacun de nous croyant posséder la meilleure culture, la langue la plus élaborée, les us et coutumes les plus raisonnables, la religion la plus vraie, la nourriture la plus exquise, etc. – ce qu'impliquerait considérer la culture de l'Autre « différente », donc « inférieure¹ », – par contre, on ne peut pas nier que l'intransigeance qui caractérise l'Occident envers les peuples dits différents ou

¹LÉVI-STRAUSS, Claude, « L'Ethnocentrisme », *Race et Histoire, Race et Culture*, Paris, Albin Michel/ UNESCO, 2001, Paris, UNESCO, 1952.

primitifs est pleine de violence et d'un radical refus à accepter la différence. Et cela dépasserait la seule pensée ethnocentrique, renvoyant juste à la démesure, donc aux tentatives chaque fois plus dangereuses d'éliminer soit le corps de l'Autre, c'est-à-dire de pratiquer le génocide, soit de tuer la culture de l'Autre à travers les processus d'assimilation, afin de le rendre semblable au Même, le Sujet ethnocentrique qui jusqu'alors avait réussi à interpréter, expliquer, traduire et définir l'Autre².

L'exemple le plus marquant serait peut-être la question de l'esclavage, une tradition récurrente tant chez les Amérindiens que chez les Africains. En fait, soit les captifs, soit les vaincus des guerres tribales, surtout les femmes, les adolescents et les enfants faits prisonniers étaient mis en esclavage et leurs propriétaires les obligeaient à faire de menus travaux dans la tribu, même si chaque esclave pouvait, à son tour, devenir un membre de la communauté, telle était significative la création des liens affectifs. C'est-à-dire que petit à petit le dominé pouvait passer de la catégorie d'intrus à celle d'allié, donc un égal, voire familial. C'est le cas de Louis-Joseph Gill le quel, capturé par les Indiens, est devenu chef et dans cette condition établirait les traités entre son peuple d'adoption et les Blancs représentés par la Couronne britannique³. Dans le champ littéraire, le roman *Le Jujubier de patriarche* d'Aminata Sow Fall est un exemple fort illustratif lorsqu'il nous montre l'ascension sociale de Naaru, née d'une famille d'anciens esclaves, devenue riche, et la faillite de leurs anciens maîtres au Sénégal⁴.

Par contre, les caractéristiques de l'esclavage mis en œuvre par la civilisation occidentale ont été, dans tous leurs aspects, complètement différentes. D'abord, parce que différemment de ce qui se passait dans les sociétés dites primitives, ou même dans la Grèce ou la Rome antiques, l'esclavage n'a pas été celui des personnes ou des individus, ce qui rendait la proximité d'avec leurs maîtres possible mais bien au contraire, l'esclavage était alors une question de *racés*. Et entre

² CLASTRES, Pierre, «Do etnocídio», *Arqueologia da violência*, traduit du français par Carlos Eugenio Marcondes de Moura, São Paulo, Brasiliense, 1982, p. 140-1. Voir aussi MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, réédition 1985, Paris, Buchet / Chastel, 1957 ; et FANON, Frantz, *Pele negra, máscaras brancas*, traduit du français par Maria Adriana da Silva Caldas, Rio de Janeiro, Fator, 1983.

³ Dictionnaire biographique du Canada en ligne In http://www.biographi.ca/009004-119.01-f.php?id_nbr=1905&&PHPSESSID=yhzfqkvzape (Référence du 20 octobre 2009)

⁴ SOW FALL, Aminata, *Le Jujubier du patriarche*, Paris, Le Serpent à plumes, coll. Motifs 52, 2004, 189 p.

celles-ci, celles qui se trouvaient mises en esclavage étaient celles considérées comme «inférieures», «primitives», «inaptes au progrès».

Dans l'arrogance d'une pensée qui se positionnait comme supérieure aux autres, s'octroyant tous les droits sur la Nature et également sur tous les autres peuples qui ne lui ressemblaient pas, et qui, dans ce raisonnement, étaient plus «proches de la nature», donc plus proches de la "barbarie" ou de la "sauvagerie", le Blanc européen s'est senti légitimé pour réduire en esclavage les Indigènes des Amériques et les Noirs d'Afrique afin de mieux garantir son empire colonial⁵.

Il est important d'observer que, bien qu'ayant commencé dès le début de la Modernité où de grandes embarcations traversaient les océans et revenaient avec d'étranges cargaisons de chair humaine dans leurs cales, l'esclavage va réellement prospérer en pleine haute Modernité et, même après son déclin, va laisser en héritage les préjugés ethniques qui se confondent avec les préjugés raciaux.

De fait, si aux Etats-Unis d'Amérique du Nord, l'ascendance d'un individu le condamne à appartenir à cette race jusqu'à la dernière génération, même s'il ne porte pas dans son corps les marques morphologiques de ses ancêtres, toutefois, au Brésil, la mise en lumière de cette intransigeance ne résiderait pas dans la question de la couleur de peau mais bien plutôt dans la question des coutumes, des habitudes, des modes de vie, du comportement, enfin de l'ethos⁶.

Ainsi, dans les trois romans que nous nous proposons d'analyser, les préjugés ethniques et raciaux seront toujours subis dans la souffrance par des personnages amérindiens, noirs ou métis. Il est important de se souvenir que dans

⁵ LÉVI-STRAUSS, op cit.

⁶ Ainsi, un individu de peau noire et de traits considérés comme négroïdes peut facilement être accepté en fonction de quelques autres critères qui ne sont pas celui de la couleur de peau. Par exemple, s'il (ou elle) s'inscrit dans une religion d'origine européenne, dans la tradition judéo-chrétienne (judaïsme, protestantisme, catholicisme, etc.), si cet individu s'habille sobrement ou selon une mode récurrente de la société. Si son vocabulaire est celui du répertoire d'une classe sociale aisée ou lettrée, etc. Cependant, s'il persiste à garder ses coutumes qui renvoient aux manifestations culturelles afro-brésiliennes, comme la religion, la manière de se vêtir et la coupe de cheveux, la confrontation et même le rejet arrivent facilement. Ou s'il porte sur lui les marques flagrantes de la pauvreté, ce fait renvoie inévitablement à la culture coloniale et à l'esclavocratie dans lequel le Blanc était détenteur de richesses et les pauvres étaient ou Indiens ou esclaves. Il est important d'observer qu'au Brésil, bien que la majorité de la population soit métisse ou descendante de Blancs et de Noirs, la culture hégémonique est blanche-européenne.

aucun passage d'un de ces récits, le Blanc ne souffre d'aucune espèce de rejet ou d'intransigeance.

C'est en cela que réside notre intérêt de travailler sur ces textes, exactement parce que leurs auteurs ont imaginé des personnages libres des pièges de la différence, c'est-à-dire que ce sont des personnages qui, pour combattre le racisme qui les diminue, ne s'engouffrent pas dans ce que l'on appelle les «pièges de la différence» qui n'est que l'autre face de la même radicale revendication. Et c'est cette équivoque qui est commise par les militants des mouvements ethniques quand on les voit prôner à partir d'un essentialisme identitaire.

Et ici, nous aimerions rappeler que « [...] le racisme est avant tout une pensée circulaire qui pose en absolu, par une catégorisation biologique des différences constatées ou supposées, pour justifier des actes d'infériorisation, d'exclusion et parfois de destruction des autres [...]»⁷ Pour cela, on doit penser le racisme sous ses formes contemporaines, devant une croissante banalisation des mots et des concepts, car,

« [...] les racistes aussi vivent dans leur époque et ils ont su s'adapter aux changements sémantiques et aux nouvelles technologies de communication. L'antisémitisme, le racisme racial à dominante biologico-hétérophobe, le sexisme, l'essentialisme héréditariste et la xénophobie naturaliste sont les formes les plus évidentes, les plus immédiates de l'altérisation négative [...]»⁸

C'est pour cela que

« [...] le racisme – véritable « phénomène social total » – s'inscrit dans des pratiques (des formes de violence, de mépris, d'intolérance, d'humiliation, d'exploitation), dans des discours et des représentations qui sont autant d'élaborations intellectuelles du fantasme de prophylaxie ou de ségrégation (nécessité de purifier le corps social, de préserver l'identité du « soi », du « nous », de toute promiscuité, de tout métissage, de tout envahissement), et qui s'articulent autour des stigmates de l'altérité (nom, couleur de peau, pratiques religieuses). [...]»⁹

Pour mieux illustrer notre argument, nous aimerions rappeler deux textes anthologiques et qui dialoguent entre eux : *L'essai sur l'égalité des races humaines*

⁷ GHEBEL D' APPOLONIA, Ariane, *Les racismes ordinaires*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998, La Bibliothèque du citoyen, 228 p. p. 7-8.

⁸ Idem, ibidem

⁹ BALIBAR, Etienne, WALLERSTEIN, Immanuel, « Y-a-t-il un « néo-racisme »? » *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, Découverte poche, 1997, p. 28.

d'Arthur Gobineau et *L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine* de Léopold Sédar Senghor. Dans les deux cas, même si pour des raisons tout à fait diverses et apparemment opposées, il s'agissait de penser le Noir comme une essence immuable, donc sous une homogénéisation qui nierait les différences entre les innombrables ethnies noires en Afrique et dans le monde, chacune avec des cultures différentes, donc ayant différents ethos, dans ce cas ne serait le même racisme sous différents regards, c'est-à-dire deux formes du même essentialisme en dialogue¹⁰?

En plus de cela, dans des sociétés colonisées, avec un héritage fort de préjugés ethniques ou raciaux, dans le processus bien décrit par Fanon et par Albert Memmi, il est habituel de rencontrer des individus qui ont intériorisé une faible estime de soi de telle sorte qu'ils ne peuvent s'accepter comme Autre et finissent par manifester un comportement similaire à celui du Même, dans le rôle du colonisateur¹¹.

Dans ce cas, un individu ou même toute une collectivité, peut avoir développé une sorte de manie pour la culture du dominateur, et par conséquent une phobie pour sa propre culture qu'il voit comme inférieure, primitive, retardée. Le personnage d'Éliette Florentine, dans *L'Espérance macadam*, illustre bien cette situation, se pensant supérieure à tous ceux qui l'entourent, niant partager des pratiques de vie communes, s'isolant dans un individualisme exacerbé, ce qui l'empêche d'établir et de vivre des liens d'appartenance et de solidarité ; cela renvoie le personnage à la question du mulâtre, « moins noir » ou « presque blanc », ce qui la met dans une condition qu'elle suppose moins défavorable face aux autres Noirs et aussi face au Blanc. De même que dans *Tenda dos milagres*¹², le personnage de Manuel de Praxedes, géant noir qui va aider le héros Pedro Archanjo-Ojuobá, n'aurait pas, lui non plus, pensé que dans sa communauté d'origine « pauvre, métisse et minable », il pouvait y avoir quelqu'un capable de dialoguer et de prêcher pour la citoyenneté des Métis brésiliens confrontés au racisme du Blanc, c'est-à-dire de la culture blanche-européenne

¹⁰ GOBINEAU, Joseph-Arthur, *L'inégalité des races humaines*, In http://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Gobineau_InegaliteDesRacesHumaines.htm; (Référence du 2 août 2009) ; SENGHOR, Léopold Sédar, « L'Esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine », *Présence africaine*, v. 8, n. 10, oct, 1957, Paris.

¹¹ MEMMI, op. cit.

¹² Paru en France sous le titre *La Boutique aux miracles*, traduit par Alice Raillard, Paris Stock, 1976, 414 p.

représentée par le personnage de Nilo Argolo. On voit donc qu'on doit ajouter au Métis, la condition de porteur.

En fait, Pedro Archanjo est aussi Ojuobá, c'est-à-dire qu'il s'inscrit en même temps tant dans la culture blanche européenne,- d'où le nom symbolique de *Pedro* (Pierre), du nom de l'apôtre qui donnera son nom à l'église catholique, et *Archanjo*, l'Ange placé au plus haut dans la hiérarchie religieuse - et d'un autre côté, le nom Ojuobá d'origine africaine, signifiant « celui qui est les yeux de Xangô sur terre ». C'est en cela que l'on peut signifier le caractère positif du métissage. Ce personnage devient capable, avec la collaboration des divinités afro-brésiliennes, de développer son intelligence, de faire usage de la Raison pour accéder aux connaissances nécessaires pour démystifier les théories raciales et pour montrer la beauté d'une culture jusqu'alors vue comme inférieure, « primitive ».

Récupérer la culture menacée, une culture ancrée sur l'entraide et le respect de la vie, c'est ce qu'Ashini prétend négocier dans un nouveau pacte social et politique avec le Premier Ministre canadien, représentant autant les Francophones que les Anglophones qui, tout deux, s'étaient accaparés les territoires ancestraux des Indiens. Et pour mieux être représentatif de son peuple, Ashini doit se laisser posséder par les Esprits et doit devenir ainsi une sorte de chaman, car il a des visions qui lui permettent de comprendre sa « mission » sur la terre, de trouver un sens à sa vie, de la même façon, il devient une sorte de messie, tel un Moïse ou le Christ. Et, comme un vrai chef indigène, généreusement, il s'offre en sacrifice, après avoir accompli les deux autres conditions nécessaires à la chefferie : le don de la parole (le texte même d'*Ashini* est écrit avec un **Je** lyrique touchant !) et la volonté de prêcher pour la paix.

En fait, quoique nous considérons aussi le récit *Ashini* comme une sorte de plaidoyer pour la cause des peuples amérindiens au Canada, nous ne saurions nier que la solution narrative imaginée par son auteur soit assez contestable pour les Indiens canadiens qui, depuis les années cinquante, commençaient à cesser de revendiquer la réappropriation des territoires ancestraux et se tournaient vers la question de la citoyenneté, devenue alors incontournable à la table des négociations, que ce soit à Ottawa ou aux Nations Unies.

Et il ne faut pas oublier que le personnage d'Ashini a la prémonition dans son dernier rêve de la création d'une nouvelle nation (il suffit de voir les symboles de la nation : l'hymne chanté par tous les Amérindiens rassemblés, la figure du teepee comme drapeau de la nation, les territoires dessinés sur la nouvelle carte géographique) et donc un nouvel espace géopolitique avec des nouvelles frontières (« où le Blanc ne viendrait pas marcher et dont il ne pourrait user »), et nous ne pouvions pas éviter de remarquer que, si ce n'est la seule tribu *montagnaise* telle qu'elle a été imaginée par Thériault, c'est le peuple Inuit¹³ qui pouvait désormais avoir son propre territoire dessiné sur la carte du Canada. En effet, en avril 1999, le Nunavut devient le troisième territoire dessiné sur la carte géographique canadienne. Anticipé par le regard visionnaire de cet écrivain, l'espace canadien est redessiné, rétabli pour y insérer une nouvelle nation, reconfigurant la division territoriale sans pourtant offrir les solutions pour le dépassement du racisme ou l'élimination des préjugés contre l'Indien.

Tous les Amérindiens seraient alors ensemble, réunis sous les symboles d'une nouvelle nation, c'est-à-dire qu'un troisième peuple, ici le peuple Amérindien viendrait s'ajouter aux deux autres (les peuples anglophone et francophone), il faut toutefois noter que la solution narrative ouvre vers le multiculturel ainsi qu'elle est nommée politique culturelle canadienne, présupposant la présence des ethnies les plus diverses sans pour autant nier l'hégémonie d'une culture dominante mais sachant surtout créer les conditions d'intégrer les traits distinctifs d'autres cultures. Il va sans dire que les processus d'assimilation ne se bornent pas au multiculturel : tant la scolarisation que les médias sont menées dans la langue de la culture dominante. Mais le plus important à notre avis est le culte de l'individualisme prêché en tant que symbole de l'Occident.

En fait, c'est depuis le moment où l'Occident a réussi à mettre en vigueur les processus de « modernisation » des sociétés et des individus que l'individualisme est non seulement le culte le plus rabâché mais devient une sorte de quête du Graal. En vérité, être moderne, donc « être civilisé » impliquerait de devenir égoïste, de ne

¹³ Le Nunavut, troisième territoire à s'ajouter aux dix autres provinces, est créé en avril 1999 par le Gouvernement canadien.
Cf. <http://investincanada.gc.ca/por/explore-nossas-regioes/canada-regiao-norte/nunavut.aspx>.
Référence du 8 octobre 2009).

penser qu'à ses propres affaires, d'essayer de vaincre à tout prix, ne permettant que ni les hommes, ni la nature, ni rien d'autre ne puissent s'interposer ou créer d'obstacle à la réussite matérielle¹⁴.

Cela veut dire que l'hégémonie de la culture blanche européenne présuppose et exige que l'individualisme soit le but à conquérir, et pour ce faire, on doit chaque fois plus essayer de mettre en œuvre tous les efforts pour refouler la pensée primitive laquelle suppose le partage, la convivialité, la justice distributive, car « [...] les cultures implicitement supérieures seraient celles qui valorisent et favorisent l'entreprise « individuelle », l'individualisme social et politique, par opposition à celles qui l'inhibent [...]. Ce seraient les cultures dont l'« esprit communautaire » est justement constitué par l'individualisme. [...]»¹⁵.

C'est cela que nous montre la trame de *L'Espérance macadam*. En fait, la récupération de la mémoire entraîne Eliette à se libérer des contraintes qui l'ont laissée inhibée devant le monde, qui lui faisaient avoir peur du chaos apparent qui l'entourait, qui donc l'empêchait de s'écouter.

Seulement après avoir dévoilé son passé et mis en lumière le trauma qui l'avait défigurée, le personnage, ayant pourtant déjà 68 ans, sera capable d'aimer, de faire valoir son humanité, partageant sinon le destin, mais la destinée d'Angela et par là œuvrant à la protection des plus faibles, les enfants et les femmes. Et, même si en apparence le quartier de Savane Mulet a été détruit après le déluge provoqué par le Cyclone, (on ne doit pas oublier que la « Bête apocalyptique » est représentée autant par le cataclysme climatique que par la domination et la cruauté du mâle), il sera restauré grâce à l'entraide, à la coopération mutuelle de tous les habitants, maintenant libérés aussi de l'égoïsme. C'est ainsi que les personnages vont essayer de récupérer la terre dévastée, de soigner l'environnement pollué, de reconstruire, de « [...] remettre debout le paradis de Joab [...] »¹⁶. Pour se libérer du joug du présent, le personnage d'Eliette avait eu besoin de cheminer dans le passé, de rencontrer parallèlement la douleur et le plaisir d'Être, et c'est ensuite qu'elle accepte l'altérité,

¹⁴ PEARSON, Carol S, *O despertar do herói interior*, São Paulo, Pensamento, 1998; LELOUP, Jean-Yves, *Consciência e plenitude*, Petrópolis, Vozes, 2001; voir aussi MORIN, Edgar, *A cabeça bem feita. Pensar a reforma. Reformar o pensamento*, traduit par Eloá Jacobina, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.

¹⁵ BALIBAR, Etienne, WALLERSTEIN, Immanuel, op.cit. p.39-40

¹⁶ *L'Espérance macadam*, Paris, Stock, 1996, p. 219.

c'est-à-dire qu'elle se reconnaît dans le regard de l'Autre qui n'est plus l'excentrique, mais un prolongement, sous des différents visages, de son humanité même¹⁷.

Ces trois récits nous offrent l'opportunité de déconstruire la négativité dans laquelle la pensée ethnocentrique de l'Occident avait construit des représentations de groupe, de classe sociale, de race, d'ethnie et de genre fondées sur des stéréotypes négatifs. Et, parmi ces stéréotypes négatifs disséminés partout, les images de l'Amérindien, du Noir et du Métis sont vus comme dissemblables ou loin du modèle dominant, c'est-à-dire du Blanc-européen.

De cette façon, la pensée occidentale basée sur une logique binaire fait tout pour que ce qui n'est pas identique au Même devienne un différent, un excentrique, c'est à dire hors du centre, un être étrange qui a besoin d'être expliqué, traduit, interprété quand il n'est pas totalement assimilé, dominé. En effet, l'Amérindien, le Noir et le Métis paraissent s'être constitués, durant toute l'époque appelée la Modernité, dans la « source de tous les maux ». Que ce soit par sa diabolisation ou par la négation de l'existence des différences entre les cultures, que ce soit par la propre invention de l'Autre qui passerait pour avoir besoin de traductions officielles, en somme, par l'établissement de frontières surveillées en permanence et aiguës par une éthique perverse de la relation inclusion/exclusion et enfin, par l'opposition à toutes les idées de normalité qui échappent à la logique binaire, pour sécuriser et garantir les identités prétendument fixes, centrées, homogènes et apparemment stables¹⁸. De cette manière, c'est à travers la littérature que se diffusent et se fixent dans l'imaginaire culturel, les valeurs qui définissent une culture, dans la mesure où, ayant la langue comme principal matériel constitutif, le texte narratif cherche à se construire comme médiation, proposant de cette façon une image de la société susceptible de nourrir les réflexions sur la nationalité et l'identité¹⁹.

C'est pourquoi nous voulions mettre en relief ce pouvoir extraordinaire de la littérature pour la diffusion et la dissémination des idées surtout dans la formation d'une nouvelle mentalité dans les milieux scolaires et académiques car nous savons

¹⁷ BUBER, Martin, *Do diálogo e do dialógico*, Col. Debates, São Paulo, Perspectiva, 1982.

¹⁸ DUSCHATSKY, Silvia, SKLIAR, Carlos, «O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura e na educação », In (dir.) LARROSA, Jorge, SKLIAR, Carlos, *Habitantes de Babel*, Políticas e poéticas da diferença, Belo Horizonte, Autêntica, 2000, p.

¹⁹ MOSER, Walter, «Estudos literários. Estudos culturais. Reposicionamento», *Literatura e Sociedade*. São Paulo, USP n 3, 1998.

qu'elle peut avoir un rôle très important pour la démythification des discours sur l'Autre appréhendé en tant que « mal à éliminer » sur terre. Bien sûr que la littérature ne peut pas représenter le monde réel, mais on ne peut pourtant pas nier le rôle décisif qui lui revient non seulement dans la construction d'une réalité sociale mais aussi comme étant l'origine des imaginaires sociaux qui sont répétés au travers du texte littéraire en tant qu'une des formes privilégiées de la représentation du symbolique.

C'est vrai que la Littérature est

« [...] le fait des grands esprits, des génies, des États puissants, des cultures dominantes. Des cultures hégémoniques, de fait, portées, diffusées, imposées par des États puissants, assurant ensuite leur domination par un réseau homogène d'institutions universitaires occidentales, dont la fonction première est de dire et de redire : voici la Culture, voici la Parole, voici le Savoir : c'est dans ces œuvres, parfaites, transcendantes, géniales que l'on trouve l'Essentiel, la Beauté, le Discours absolu sur la condition humaine [...] » et « [...] Nous sommes tous imprégnés de cette perception des choses, car nous sortons du moule[...]20.»

Et pour cela, pendant longtemps on a considéré faussement l'existence d'une hiérarchie des littératures, sous la même structure de pensée qui considérait la culture blanche européenne au-dessus de toutes les autres, et l'euro-péenne du Centre la plus prestigieuse parmi celles d'Europe. Si bien que cela équivalait à penser les littératures et les autres cultures comme « périphériques » ou « dépendantes » au fur et à mesure qu'elles seraient plus « éloignées » ou moins semblables à celles du dit « Centre » ; cependant, notre compréhension du littéraire et de la littérature comparée est tout autre.

En fait, notre travail se fonde sur l'hypothèse de la diversité des cultures prises dans des conditions d'égalité, vu que chacune correspond à différentes façons de vivre, de rêver, d'aimer et de travailler. Donc, nous sommes loin des temps où les intellectuels brésiliens, sous le stigmate de l'infériorité héritée de la pensée coloniale, allaient gaspiller leurs sous sur les trottoirs de Paris pour « s' enrichir » de la « culture européenne », pour « s'illustrer », voire « se civiliser », « se blanchir », dans une sorte de caricature si bien connue et qui identifiait les intellectuels latino-américains et tous ceux du « tiers-monde ».

²⁰ MAJOR, Robert, « Préface », in PARE, François, *Les littératures de l'exigüité*, Ottawa, Nordir, 2001, p.9-10.

Par contre, surtout au Brésil, c'est depuis Osvald de Andrade et Mario de Andrade que d'autres intellectuels commenceront à développer d'autres formulations identitaires. En vérité, c'est depuis le *Movimento Antropófago* qu'une nouvelle manière de penser les relations entre le Centre et la Périphérie commencera à se dessiner, permettant aux anciens colonisés de développer une estime de soi plus forte, voire d'être fier de *soi-même* en tant que cannibale, à dévorer non seulement le meilleur du Même, mais à dévorer tout pour devenir plus fort chez soi-même.

Ainsi, dans la tentative de se décrire, de se narrer soi-même, refusant le portrait identitaire que le colonisateur avait peint (« peuples ingénus », « primitifs », « inférieurs »), donc ayant besoin de la présence « lumineuse » du Blanc européen, défricheur et semeur du progrès social, les intellectuels colonisés vont au contraire, à la recherche de leur propre image de soi, et pour cela s'approprient la langue du dominateur, par son ample diffusion, et de cette façon les voix jusqu'alors inaudibles commenceront à incorporer à l'histoire officielle d'autres histoires, d'autres voix oubliées.

C'est alors que le monde connaîtra une production littéraire vouée aux questions identitaires, car les récits seraient peuplés des personnages représentatifs des démunis, des exclus, des condamnés aux préjugés de tout ordre, voire au racisme le plus ordinaire. Avec un regard tourné vers les anciennes colonies, les écrivains publiaient depuis les métropoles des récits qui racontaient l'histoire des vaincus sous un autre angle, sous des perspectives nouvelles et parfois inattendues.

Ainsi que « le Lion est fait des moutons assimilés » selon la formule valéryenne²¹ l'aigle aussi se nourrit de petites proies, de vipères et de rats dont il dispose et, doté d'un regard puissant, il les voit, même grimpant sous l'arbre touffu ou rampant dans la broussaille. Pour vivre, il ne peut compter sur les seuls moutons ou autres mets exquis. Il ne peut jamais choisir, car ce qui importe, c'est la nourriture. C'est comme ça que nous pensons le rôle de l'intellectuel des sociétés dites périphériques comme la brésilienne ou l'antillaise ou même la québécoise pour ne se référer qu'à celles prises pour cette étude. C'est ainsi que nous pensons le travail sur la Littérature et la Littérature comparée.

²¹ VALÉRY, Paul, « Tel quel », *Oeuvres II*, Paris, NRF Gallimard, la Pléiade, 1960, p. 478.

Bien sûr que nous savons que la littérature peut être considérée aussi en tant que « [...] lieu de sagesse, c'est-à-dire, de savoir, de sagesse et de saveur aussi, à la fois [...] »²² et nous pouvons assurer que les récits littéraires choisis sont des exemples assez illustratifs. En fait, dans ces trois romans, on peut noter qu'ils partagent le même pouvoir de la littérature en nous montrant des images divergentes de l'altérité, tout en essayant de rendre chaque fois plus humain le visage de l'Autre jusqu'alors appréhendé comme étrangeté. C'est-à-dire, dans les romans *Ashini*, de Yves Thériault, *La Boutique aux miracles*, de Jorge Amado, et *L'Espérance macadam* de Gisèle Pineau, les images de l'Autre deviennent positives, pleines d'humanité, de joie de vivre et de savoir-faire à la fois, de telle façon que le lecteur est invité à abandonner la position asymétrique marquée par la pensée ethnocentrique et se laisser aller jusqu'à la position de l'Autre, qu'il soit Amérindien canadien, ou Métis et Noir brésiliens et antillais.

Si pendant longtemps les représentations stéréotypées de l'Amérindien, du Noir et du Métis perçus en tant que négativité, « impureté » seraient disséminées par beaucoup d'écrivains, d'autres, par contre, allaient choisir de peupler leurs récits avec des personnages représentatifs de l'altérité en toute humanité sous l'apparente différence ou excentricité de leurs visages. C'est le cas des récits littéraires que nous choisissons pour corpus de cette recherche. En effet, dans *L'Espérance macadam* de Gisèle Pineau, *Tenda dos Milagres* de Jorge Amado et *Ashini* de Yves Thériault se dégagent la joie de vivre et le savoir-faire de l'Autre dont l'humanité est enfin dévoilée aux yeux du lecteur.

On doit ajouter qu'en plus d'avoir comme fil conducteur les questions identitaires concernant l'Amérindien, le Noir et le Métis, ces récits ont comme scénario et décor l'espace de trois sociétés dites multiculturelles ou plurielles, celles du Québec, du Brésil et des Antilles issues toutes trois d'une étonnante rencontre de cultures les plus diverses : l'Amérindienne issue du continent « nouvellement découvert », la Blanche européenne conquérante des nouveaux territoires, et la Noire venue d'Afrique dans la condition d'esclave. Et, fruit de cette épouvantable rencontre imprévue, le Métis qui peuple les Amériques et dont

²² CASTILLO DURANTE, Daniel, dans « Les enjeux de l'altérité et la littérature », in (dir), TÊTU DE LABSADE, Françoise, *Littérature et dialogue interculturel*, Saine Foy, Presses universitaires Laval, 1997. p.13-14.

Pedro Archanjo-Ojuobá devient l'exemple le plus réussi dans *La Boutique aux miracles*, du brésilien Jorge Amado.

Enfin, il s'agit de constater la « pureté » de l'anthropophage, ou dans la joyeuse boutade de Mario de Andrade, d'accepter que l'Américain ou le Brésilien, le Métis en particulier est « l'Indien jouant du luth », et de comprendre que les Amériques sont l'espace interstitiel des cultures supposées en opposition, donc l'entre-deux ou l'entre-lieux qui caractérise le Métis et, par extension, le métissage en tant que nouvelle façon de vivre la contemporanéité comme nous le montrent les récits littéraires *L'Espérance macadam* de la Française Gisèle Pineau, *Ashini* du Canadien Yves Thériault et *La Boutique aux miracles* du Brésilien Jorge Amado, textes analysés dans cette thèse en Littérature comparée.

En outre, nous pensons que loin d'une dévoration rituelle, dans laquelle les éléments devraient être choisis préalablement, dévoration imprégnée du religieux ou du sacré, réalisée par les intellectuels qui rêvent de maîtriser une pensée autonome, cette dévoration est avant tout une dévoration globale, car tous sont obligés de lire et d'étudier tout ce que le canon eurocentré leur a signalé ; ils allaient donc expérimenter le besoin de suivre des manuels et de copier des discours eurocentrés, lesquels ne correspondent plus aujourd'hui à la contemporanéité et n'ont jamais concerné leur propre identité. Donc, même si la nourriture leur semblait parfois fade, il leur fallait, à ceux-là, placés « là-bas », tout manger.

III. LES RECITS CHOISIS

Le renversement de la perception de l'Autre, qu'il soit Amérindien, Noir ou Métis, vient à la suite des deux dernières grandes guerres qui ébranleront le monde (14-18 et 39-45) et des mouvements libertaires dont mai 68 ne sera que l'amorce de la fin des illusions sur la culture blanche-européenne et sur la société de consommation qu'elle avait engendrée. Les dichotomies sont remises en questions. Les concepts de culture, *populaire* vs *élitiste* et *civilisation* vs *barbarie*, *humanisme* et *individualisme*, *convivialité* et *progrès* sont remis en question. Les voix divergentes se font écouter. Les images de l'Autre jusqu'alors stéréotypées

négativement commencent à être redessinées, racontées par des écrivains et des intellectuels engagés contre les injustices de tout ordre, y compris le racisme²³.

Pour cela, le choix de ce corpus de trois œuvres publiées en diverses parties des Amériques : *Ashini* (1960), roman écrit par le Canadien Yves Thériault, né au Québec; *Tenda dos Milagres* (1969), roman écrit par le Brésilien Jorge Amado, né à Bahia, et *L'Espérance-macadam*, (1995), roman écrit par la Française Gisèle Pineau, dont les parents sont originaires de Guadeloupe où se déroule l'action de son roman. Dans ces trois romans, les personnages principaux sont représentatifs de groupes qui sont confrontés à des conditions défavorables, voire condamnés au racisme et aux préjugés ethno-raciaux de la société dans laquelle ils vivent.

L'Espérance macadam nous offre le drame d'une femme noire, Eliette Florentine, habitant un quartier misérable de Guadeloupe, et confrontée à un passé oublié, lequel la condamne à une sorte d'exil intérieur, voire à l'aliénation mentale et sociale. Retrouver sa mémoire est aussi reconfigurer son identité personnelle ainsi que l'identité de toute sa collectivité.

Dans le quartier noir de la ville de Salvador de Bahia, pour nier le racisme et les préjugés contre les Noirs et les Métis brésiliens, Pedro Archanjo deviendra aussi Ojuobá, les yeux de Xangô, et sous la protection des divinités afro-brésiliennes, il va mettre en relief la condition métisse de tout le peuple brésilien et aussi de la société de ce pays métissé dont la rencontre des cultures est devenue une vraie *Boutique aux miracles*.

Dépourvu de ces richesses spirituelles et culturelles, se sachant démuné et exclu tant de la société canadienne que de la société québécoise, coincé entre deux cultures dites « fondatrices de la canadienneté », l'anglophone et la francophone, dans les champs et les forêts du Labrador, au Québec, Ashini, dans le récit homonyme, choisira pour lui-même le rôle de Chef et essaiera de discuter avec le Blanc les assises d'un nouveau pacte social où les Amérindiens seraient inclus.

²³ MOURA, Jean-Marc, « La critique postcoloniale (dans le monde francophone). Quelques orientations de recherche actuelles », *Actas do IV Congresso internacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada. Estudos literários, Estudos Culturais*, Volume 1, <http://www.eventos.uevora.pt/comparada/VolumeI/LACRITIQUEPOSTCOLONIALE.pdf> le 20 11 2009.

En nous racontant leurs drames, ces trois personnages nous dévoilent aussi le drame de leurs collectivités. En fait, même si le pathos se déroule dans différentes parties de ces Amériques, sous les profils de ces personnages apparemment si différents, nous ne pouvons pas ne pas reconnaître le drame même de ce Continent, né de ces épouvantables rencontres de cultures inégales. Et on peut comprendre aussi que, même si ce fut sous la violence, ces frictions identitaires ont produit des cultures et des hommes qui dépassent la dualité de la pensée et qui ont pourtant besoin d'être perçus sous une autre optique que celle offerte par la logique binaire.

III.1. *Ashini*

On observe que le drame du personnage *Ashini* est la perte des références culturelles, morales et esthétiques de celui qui fait l'inventaire de son existence et se découvre seul, sans avoir quiconque avec qui partager ses peurs et ses rêves. En vérité, l'indigène sexagénaire qui se sent empêché d'accepter la résignation qui lui est proposée par la culture dominante, dans une tentative ultime de refaire son histoire – qui est aussi l'histoire du peuple indigène comme un tout – raconte, dans un *Je* lyrique, sa propre vie et ce faisant, émeut le lecteur (Blanc européen) par la construction d'images poétiques qui rendent belle la douleur racontée, douleur humaine indépendamment de qui la ressent.

Ashini montre au lecteur occidentalisé – c'est une histoire publiée en langue française produite par un écrivain d'origine blanche²⁴, au Canada – une nouvelle image de l'altérité indigène. Au travers de l'éveil de l'émotion du lecteur, le personnage ouvre un chemin pour que sa culture soit vue de manière positive et, ainsi contribue à libérer le lecteur des préjugés qui l'ont rendu moins noble et moins solidaire. En fait, il s'agit de se libérer en libérant aussi le supposé oppresseur.

Dans une magnifique mise en scène qu'est l'espace naturel canadien du Labrador au Québec, ce personnage refait le trajet de ses chasses et réinvestit la

²⁴ Selon leurs biographies l'ascendance amérindienne qu'il défend durant sa vie ne sera jamais confirmée, cf. BERUBE, Renald, « 35 ans de vie littéraire : Yves Thériault se raconte », *Voix et Images*, v. V, n. 2, hiver, 1980, réédition 1986, p.223-241 ; voir aussi CARPENTIER, André, *Yves Thériault se raconte. Entretien avec Yves Thériault*, Montréal, VLB, 1983, LACROIX, Yves, « Lecture d'Agaguk », *Voix et Images*, Québec, v 9, n. 4, 245-270 ;

trajectoire de son existence, libère l'histoire collective réduite au silence ou recouverte par l'histoire officielle de la culture dominante.

Avec ce récit ayant pour protagoniste cet amérindien sexagénaire, Thériault conclut sa trilogie du *A* commencée en 1954, avec la publication de *Aaron*, du nom du personnage principal et de Moishe, son grand-père, tous les deux juifs immigrants dans la ville de Montréal, alors que le Canada venait de sortir de la Seconde Guerre Mondiale, et avec *Agaguk* (1958) dont le personnage homonyme est un jeune Inuit confronté aux processus de modernisation du grand Nord canadien.

III.2. *La Boutique aux miracles*

De la même façon, au Brésil, Jorge Amado a fait le choix de représenter ceux qu'on nomme les démunis tant sur le plan social que culturel ou ethnoracial. D'ailleurs, c'est dans son roman *Jubiabá* que pour la première fois, son personnage du Noir Antonio Balduino est à classer dans la catégorie du héros positif, de façon inaugurale dans la littérature brésilienne. Dans la ville de Salvador qui dans les années trente est de nouveau urbanisée pour laisser le passage au progrès – on démolit littéralement la cathédrale pour donner de la place aux rails du tramway électrique – le Noir Baldo, chômeur, vivant d'expédients, se retrouve boxeur et vainqueur d'un Allemand, démonstration de la réaction négative de l'écrivain face à l'ascension du nazisme.

Ancien militant du Parti Communiste brésilien qu'il a quitté dès qu'il a eu connaissance des pratiques staliniennes, dans ses romans, Jorge Amado n'a jamais cessé de faire une analyse sociologique de la société brésilienne. De fait, son œuvre la plus significative a pour personnages principaux des figures représentatives des exclus de toute sorte et de façon marquée, ceux condamnés à la périphérie de la société à cause de leur condition ethnique, raciale, ou de classe : pêcheurs et vagabonds, enfants des rues et prostituées, Noirs, Métis et Blancs pauvres ont habité les romans de Jorge Amado, donnant une couleur vigoureuse aux tableaux qu'il ébauche pour représenter la diversité culturelle au Brésil.

Un peu plus tard, alors qu'il n'est plus militant du Parti Communiste brésilien, mais se proposant toujours comme porte-parole du peuple, Jorge Amado a

publié *Tenda dos milagres* (1969) qui peut être considéré comme son roman à thèse dans lequel il décrit et défend sa théorie du métissage de la société brésilienne.

Mettant en point de vue le Pelourinho et ce qu'il appelle « l'université vaste et variée », Amado célèbre la diversité de la société brésilienne tenant sa richesse non de la contribution de la culture européenne mais de la beauté et de la richesse des manifestations culturelles héritées des anciens esclaves africains. Et pour exposer sa thèse, Amado construit le personnage de Pedro Archanjo-Ojuobá, qui transite entre deux mondes : celui du « Mystère primitif » (le sens commun, la religion afro-brésilienne, les manifestations culturelles d'origine africaine, c'est à dire le Mythe) et la Science (la Faculté de Médecine de Bahia, ainsi que d'autres appareils d'Etat).

Encore jeune, Pedro Archanjo est choisi pour être Ojuobá, c'est à dire les « yeux de Xangô ». Sur la scène du Pelourinho, espace privilégié de la culture afro-brésilienne habité par une communauté noire et métisse qui, vivant dans une extrême pauvreté face à l'absence de l'Etat, peut se maintenir dans l'existence en s'en remettant au modus vivendi des sociétés tribales primitives, Pedro Archanjo est chargé de lutter dans le camp idéologique et politique contre les défenseurs des théories raciales qui considéraient le Noir comme une race inférieure et le Métis ou le Mulâtre comme une dégénérescence de l'espèce humaine.

En contrepoint à ce qui est appelé la culture officielle, représentée par la Faculté de Médecine de Bahia, la première créée au Brésil, et où pontifiaient les théories raciales inspirées des études de Lombroso, l'écrivain ouvre l'espace pour ce qu'il appelle « une université vaste et variée », désignée ainsi non seulement pour l'artisanat du bois et des métaux, la xylogravure mais aussi la capoeira, le candomblé, le carnaval et les Afoxés, les divinités africaines et la médecine populaire, le sens commun, comme un tout, dans une tentative claire de déhiérarchiser les savoirs et de mettre la culture populaire au niveau de la culture érudite.

Pedro Archanjo a écrit l'équivalent des traités d'ethnographie sur l'exemple des scientifiques qui étaient venus au Brésil pour parler de l'Autre, et l'avaient vu comme négatif, impur ou maladif. Et en reconstruisant l'histoire des Noirs et des Métis, en faisant l'inventaire de la richesse culturelle héritée ou influencée

directement de la tradition africaine, Pedro Archanjo a montré toute la richesse du patrimoine culturel et spirituel de la société brésilienne, concluant par le caractère métissé des hommes et des femmes, fruits d'un processus de métissage continu.

III.3.L' *Espérance macadam*

Eliette Florentine, personnage principal de *L'Espérance macadam*, peut être considérée comme une aliénée au sens plein du mot à partir de sa propre identité racontée par sa mère devenue folle. C'est-à-dire que le discours énoncé et qu'Eliette accepte est un vrai détour qui a pour but d'éviter de la mettre en contact avec la réalité. Avec une défaillance de sa mémoire, elle ne peut pas comprendre pourquoi elle n'est capable d'aimer, ni d'être mère, malgré ses deux mariages successifs et la prophétie d'une Haïtienne qui jure l'avoir vu avec une petite fille de sa parenté. Se pensant orpheline et seule au monde, elle sera surprise de voir que son voisin, lui aussi une sorte de « bête apocalyptique » par son pouvoir de nuire et détruire les âmes, était son frère inconnu, un père bourreau de sa propre fille Angela, comme Eliette le fut de son père pédophile.

Ayant dû aller habiter dans le quartier de Savane Mulet, emmenée par Séraphine, sa mère, et par Joab, son beau-père, Eliette grandira apeurée par le surnaturel, qui pourrait lui apparaître ainsi que sa mère l'avait affirmée ; apeurée aussi par la réalité quotidienne représentée par des voisins et des voisines qu'elle voit comme inférieurs ou incapables de s'échapper des pièges où leur pauvreté extrême les mettait. En vérité, Eliette se voit en chacun d'eux et ne s'aimant pas, les déprécie aussi. Victime d'un abus sexuel, elle devient sèche, incapable d'aimer, et pour cela stérile, incapable de donner vie.

Enfermée dans sa case, voyant par les fentes de sa fenêtre les drames qui explosent au dehors, elle ne fait rien pour tenter de minimiser la douleur de l'Autre, pour s'interposer à l'assassinat d'innocents, pour tendre la main en un geste de solidarité aux démunis. C'est seulement quand un nouveau cataclysme réapparaît sur son chemin, réveillant sa mémoire à un passé confus et embrouillé, qu'elle se libère et peut ainsi agir dans le monde, partager les rêves, les douleurs, les projets et tente de sauver Angela, une autre enfant blessée, des griffes d'un destin cruel.

On ne peut qu'observer la dégradation de l'environnement souligné par le narrateur dont l'espace renvoie directement à l'espace géographique et réel des Antilles et plus spécialement de la Guadeloupe. En effet, on voit au fil de la lecture que, peu à peu, l'indifférence des gens du lieu associée à une mentalité qu'on dirait sans espoir, et reniant le passé (et la nature y est appréhendée comme une épreuve à surmonter) va rendre le lieu malsain : le fleuve devient si pollué qu'il connaît la sécheresse, privant alors les blanchisseuses de leur travail. Dans l'air et dans tout l'espace, se dégage une sorte de défaillance morale et éthique, un manque d'espoir et de croyance dans le futur faisant du présent une oppression. C'est dans ce lieu distopique que les drames de chacun vont se dérouler, entraînant la même détresse et la même défaillance. Passions, jalousies, trahisons, assassinats, violences physiques et sexuelles contre les femmes sont pratiques routinières à Savane Mulet, espace où accourent une multitude de sans domicile fixe et de chômeurs, de migrants de l'intérieur comme de l'extérieur des Antilles, et qui vivent de petits expédients et ne comptent que sur l'aide sociale de l'Etat français.

Se croyant supérieure à cette foule qu'elle considère comme des malheureux et des déclassés sociaux, Eliette se barricade dans son taudis et évite de s'impliquer émotionnellement. Dans le plus ferme individualisme, elle voit la vie par les fentes de sa fenêtre, écoute les drames qui se déroulent autour d'elle par les murs de sa case, se refusant à tout acte de solidarité. Indifférente à tout, elle assiste passivement aux crimes, aux trahisons et aux assassinats, tout comme à la destruction morale des enfants drogués. Rien en elle n'est authentique. Elle voit le monde par les yeux de sa mère Séraphine, devenue folle face à l'acte brutal de son mari contre sa propre fille, Eliette. Croyant que son ventre a été blessé par une poutre tombée lors du grand cyclone de 1928, selon la fabulation de sa mère, Eliette se voit confrontée à l'annonce d'un nouveau cyclone, bien plus violent encore que celui de son passé. Et cet événement terrorisant, pris comme épisode transcendantal, est le détonateur de la récupération de sa mémoire, le surpassement du traumatisme de son enfance (le viol par son père a provoqué son incapacité à enfanter, due à une déchirure de l'utérus). De cette façon, n'ayant plus peur ni d'elle-même ni des autres, elle peut se sentir toute entière dans un monde qui a besoin de sa participation.

Enfin sauvée d'elle-même, Eliette Florentine verra qu'elle n'a aucune raison de refuser l'héritage africain ou indigène qui l'obsédait. Alors, s'ouvrant à la vie, elle se laisse emballer par le son du *ka*, le tambour sacré qui appelle les hommes, les alertant du danger et les invitant à se réunir. De cette façon, acceptant la culture que jusqu'alors elle voyait comme inférieure, elle intègre à son monde le monde de tous les autres. Elle se relie à l'Univers et ainsi se relie aussi à ses voisins, les autres êtres humains, en recomposant les liens d'appartenance et de solidarité, en reconfigurant la notion de famille et en participant à la construction des utopies dans une Guadeloupe dévastée par un cyclone.

Et puis, si *Ashini* est un cri contre la dépossession de l'Indigène confronté au processus d'assimilation implanté par les appareils d'Etat en pleine « Révolution Tranquille », au Québec, nous retrouvons aussi la dépossession des Noirs et des Métis brésiliens dans un processus accéléré de modernisation d'une société en recherche d'identité. De même, la toile de fond du roman français n'est pas différente, abordant le drame d'un personnage à l'identité compromise et à la mémoire perdue et qui, à l'évocation de son histoire oubliée, fait aussi l'inventaire de sa communauté d'origine.

C'est le cas de Pedro Archanjo, « mulâtre, minable et miséreux » qui doit affronter et vaincre le racisme sur la scène de la société bahianaise et par extension brésilienne. Ce n'est pas une autre difficulté que celle qui pousse *Ashini* à s'immoler devant la réserve indigène, espace de dégradation de la vie amérindienne à ses yeux du vieux guerrier vaincu par l'intolérance de la société canado-québécoise. De même pour Eliette Florentine, femme et noire, avec sa mentalité colonisée, aliénée d'elle-même et du monde, qui doit faire la descente aux enfers de sa mémoire pour se découvrir capable d'aimer et capable de prendre soin d'elle-même et de l'Autre.

Enfin, l'Amérindien *Ashini*, le Métis Pedro Archanjo et la Noire Eliette Florentine sont des personnages représentatifs de groupes ou de collectivités culturelles tant au Québec, au Brésil qu'aux Antilles. En fait, même si on observe qu'à Bahia, la majorité de la population est d'origine noire, cela n'exclue pas que les personnes noires ou métisses soient dans la condition de démunis économiquement ou d'exclus socialement. Le cas est le même dans les Antilles et

en Guadeloupe en particulier. Le fait que leurs habitants soient français ne les fait pourtant pas jouir de la même et véritable citoyenneté que les Français métropolitains. On peut ajouter ce qui serait une double exclusion : ils se ressentent en tant que citoyens de deuxième classe et aussi en tant que Noirs par rapport aux Blancs. Quant à la condition d'exclu de l'Indien américain, il va de soi, même si on peut constater une augmentation du taux de natalité chez les Autochtones canadiens et américains de façon générale. Dépourvus de leurs terres ancestrales, réduits aux réserves et sans pouvoir maintenir leur culture millénaire, la plupart des Amérindiens se trouvent confrontés à des situations de risque telles l'alcoolisme, la violence conjugale et familiale et le chômage.

IV. LES ECRIVAINS RETENUS

Les trois auteurs retenus ont choisi de peupler leurs textes narratifs de personnages représentatifs, d'êtres marginalisés, soit par solidarité soit par appartenance ou même les deux à la fois. D'ailleurs, si Jorge Amado, fils de fazendeiro (exploitant agricole) de cacao affirme qu'il a établi des liens de solidarité avec les prostituées et les ouvriers, si Gisèle Pineau dit qu'elle a connu des préjugés raciaux tant en France qu'en Guadeloupe, berceau de ses parents, Yves Thériault, lui aussi, va mettre en avant une supposée ascendance amérindienne montagnaise pour légitimer la création d'*Ashini*.

En fait, *Ashini*, *Tenda dos Milagres* et *L'Espérance macadam* sont écrits par des écrivains qui, soit par solidarité, (c'est le cas de Jorge Amado au Brésil, alors qu'il est blanc et fils d'un *fazendeiro* de cacao), soit par solidarité et par appartenance, (c'est le cas d'Yves Thériault au Canada, fils d'un menuisier, ayant abandonné le foyer familial pour vivre dans les rues et dont l'aïeul était un Amérindien montagnais, et le cas de Gisèle Pineau, Française certes mais noire et fille de Guadeloupéens), tous se servent de leur production littéraire comme d'un plaidoyer pour les démunis, pour dénoncer les injustices en tout genre et pour mettre en lumière la richesse humaine et culturelle d'individus ou d'ethnies jusqu'alors vus

comme « inférieurs » : l'Amérindien au Canada, le Noir et le Métis au Brésil et aux Antilles.

IV.1. Yves Thériault

Né à Québec le 27 novembre 1915 et décédé le 20 octobre 1983, Yves Thériault est issu d'un milieu modeste. À l'âge de quinze ans, sans avoir fait sa huitième année d'école, il abandonne ses études. Dès lors, Thériault se consacre aux lectures littéraires et fait sa formation en autodidacte, jeune rebelle à traîner dans les rues, lesquelles lui sont une sorte d'« université de vie ». Sans formation professionnelle, il fait de menus travaux pour survivre, ayant abandonné la maison paternelle. Vivant un peu comme un vagabond, le jeune Thériault devient commis, vendeur de fromages, boxeur, aviateur, trappeur dans l'Arctique... jusqu'au jour où il commence à écrire des « romans à deux sous » pour survivre²⁵.

Ecrivain prolifique, Yves Thériault, l'auteur d'*Ashini* a laissé un héritage de plus d'une trentaine de romans, de plus d'une centaine de contes et de nouvelles qui ont été publiés dans des journaux ou des revues, en plus de chroniques, de textes radiophoniques et de téléromans.

En réalité, Thériault rend visibles des groupes sociaux minoritaires et compose ainsi une galerie de personnages dérangeants qui resteront pour toujours immortalisés dans la littérature pancanadienne car il savait allier un rare sens de l'opportunité à une excellente maîtrise de la composition littéraire, apportant au texte narratif les fantômes et les obsessions qui habitaient l'imaginaire pancanadien, américain et occidental. C'est pour cela que ses œuvres sont encore traduites en de nombreuses langues. Effectivement, dès *Contes pour un homme seul*²⁶ paru en 1944, s'annonçait déjà l'écrivain sachant utiliser avec brio le langage oral et populaire.

Profondément connecté à son temps et avec un rare sens de la pertinence, Thériault savait canaliser dans son œuvre les fantômes qui perturbaient de façon latente ou ostensible l'imaginaire québécois et pancanadien, construisant une galerie

²⁵BERUBE, Renald, « 35 ans de vie littéraire : Yves Thériault se raconte », *Voix et Images*, v. V, n. 2, hiver, 1980, réédition 1986, p.235.

²⁶ THÉRIAULT, Yves, *Contes pour un homme seul*, Montréal, L'Arbre, 1943, 195 p.

de personnages inoubliables qui enchantait ses lecteurs²⁷. Et si les types ou figures qu'il a mis en lumière dans son œuvre peuvent dans un premier moment paraître alimenter la faim d'exotisme d'un public consommateur et ethnocentrique, d'un autre côté, ne cachant pas sa sympathie et sa compassion pour ces personnages représentatifs des êtres humiliés et exclus, ses textes résonnent de tout le travail de création de cet homme, qui durant toute sa vie, a résisté aux idéologies véhiculées par l'Etat, lesquelles, selon lui, avaient pour objectif d'établir la nécessaire intégration qui cimente la cohésion sociale, tout en négligeant l'individu.

C'est à partir de ces fondements qu'il construit l'œuvre qui a fait de lui un auteur célèbre : la trilogie du *A – Aaron*, en 1954, à propos de la question juive et de l'immigration ; en 1958, *Agaguk* dont le thème et les personnages principaux parlent des Inuits confrontés à la modernisation apportée par le « progrès économique » dans la région du Grand Nord canadien et enfin *Ashini*, en 1960, au moment même où commence la Révolution Tranquille, réclamant pour le Québec le statut d'une société distincte des autres provinces canadiennes et pour les Autochtones se sentant trahis par les Québécois comme par les autres Canadiens.

IV.2. Jorge Amado

Né le 10 août 1912 dans une *fazenda* (exploitation agricole de cacao) à Itabuna, dans le Sud de l'Etat de Bahia, Jorge Amado fait ses études à Salvador et à Rio de Janeiro où il obtient le diplôme d'avocat. Ancien militant du Parti Communiste Brésilien, l'écrivain connaît l'exil pendant quelques années, et après son retour au Brésil, il est élu député et contribue à bâtir la constitution de 1946, laquelle permet (pour la première fois au Brésil) la liberté de culte. Les atrocités commises par le régime stalinien le fait quitter le Parti Communiste. Ce qui ne

²⁷ « [...] dans un langage imagé et parfois empreint des accents du conteur populaire un message nourri par la naïveté de primitivisme, la sexualité et le meurtre. Un langage neuf, en apparence insolite, dénonçant une religion qui enseignait de mâter la chair et une société établie sur la loi et l'ordre qui laissait peu de place à l'expression d'une sensualité moderne [...] Les lecteurs de Thériault sont [...] divisés. [...] Si les uns saluent avec enthousiasme l'apparition d'un écrivain original et audacieux, d'autres, au contraire, ne voient en lui qu'un auteur immoral et, tout compte fait, assez maladroit [...] » FRANCOEUR, Paul et Marie, « Deux contes nord- américains considérés comme actes de langage narratifs », *Voix et Images*. v. 5 n. 2, Hiver, 1980, p.131.

l'empêchera jamais de faire une analyse sociologique de la société brésilienne, prêchant toujours pour la liberté et luttant contre toutes sortes d'injustices.

En effet, dans son œuvre littéraire, les personnages principaux sont les figures représentatives des exclus de toute sorte et de façon marquée, ceux condamnés à la périphérie de la société à cause de leur condition ethnique, raciale, ou de classe : pêcheurs et vagabonds, enfants des rues et prostituées, Noirs, Métis et Blancs pauvres ont habité les romans de Jorge Amado, donnant une couleur vigoureuse aux tableaux qu'il ébauche pour représenter la diversité culturelle du Brésil. C'est le cas de *Jubiabá* (1935), où l'écrivain place dans la catégorie de héros, et ce, de façon inaugurale, le personnage du Noir, Antonio Balduino.

Un peu plus tard, alors qu'il n'est plus militant du Parti Communiste brésilien, mais se projetant toujours comme « porte-parole » du peuple, Jorge Amado publie *Tenda dos Milagres* (1969) qui peut être considérée comme son « roman à thèse », dans lequel il explique et défend sa théorie du métissage de la société brésilienne.

A son décès, le 6 août 2001, il a légué à la culture brésilienne plus d'une vingtaine de romans, trois nouvelles, trois récits pour l'enfance et la jeunesse, des contes et d'autres textes y compris des guides de voyage. Cette œuvre immense et pleine d'humanité le consacre comme l'un des écrivains les plus importants du Brésil et même d'Amérique latine.

C'est son engagement politique que lui fait choisir comme personnages ceux qui à ses yeux paraissent les plus représentatifs de tous les exclus et démunis de la société brésilienne, voire du monde. En réalité, même éloigné de tout militantisme politique, et même si on a pu constater chez cet écrivain une sorte de désillusion pour la politique traditionnelle ; en effet, dans sa vieillesse, il refuse toute sorte d'engagement politique, se laissant pourtant prendre dans les mailles du pouvoir politique qui utilisera son image, dans un clair processus de cooptation de son œuvre, même s'il allègue toujours son attachement et sa loyauté « au peuple », dans la tradition des écrivains de la « Génération de 30²⁸ » au Brésil.

²⁸ Considérée comme la seconde phase du modernisme brésilien, dans sa version idéologique « [...] qui se caractérise par la prise de conscience du pays, par le désir de chercher une expression artistique

IV.3. Gisèle Pineau

Noire et femme, née de parents antillais, ayant vécu en Afrique et en France, Gisèle Pineau dit qu'elle a connu « le racisme et la force des préjugés » dans et hors la France, en Afrique ainsi qu'aux Antilles, où elle a exercé la profession d'infirmière d'infirmière psychiatrique pendant plusieurs années avant de retourner en France, en 2000. C'est pour cela qu'elle choisit pour sujet de son œuvre des personnages féminins confrontés aux injustices tant sociales qu'économiques, personnelles ou sociales²⁹.

En fait, confrontée au racisme et aux préjugés rencontrés chaque jour depuis son enfance, Gisèle Pineau va nourrir son œuvre de son expérience et d'actes dont elle a été le témoin, mettant en scène des personnages en butte à la violence et à l'injustice, tels Eliette Florentine, dans *L'Espérance macadam*, ou Man Ya, dans *L'Exil selon Julia*, ou encore Léonce et sa famille, personnages de son premier roman *La grande drive des esprits*³⁰.

En somme, pour raconter l'histoire des vaincus et des humiliés, de ceux qui sont dans un entrecroisement de cultures, dans un entre-lieu, et lesquels sont aussi le résultat d'étonnantes rencontres que l'histoire humaine a engendré, Gisèle Pineau, l'une des écrivaines les plus primées de la littérature française contemporaine, tisse son récit tant en français standard qu'en créole, les deux langues alternant en condition d'égalité dans les pages de ce roman qui se situe dans l'entre-deux, dans la confluence de l'oral et de l'écrit, et qui élimine ainsi les prétentieuses hiérarchisations.

du national et par le caractère de classe de ses attitudes et productions. » LAFETÁ, João Luiz, « Estética e Ideologia: o Modernismo em 30 », *Argumento*, n. 2, ano 1, p. 27.

²⁹ GHINELI, Paola, *Archipels littéraires*, Montréal, Mémoire d'Encrier, 2005.

³⁰ *L'Exil selon Julia*, Paris, Stock, 1996; *La grande drive des esprits*, Paris, Le Serpent à plumes, 1993.

V. LES ETUDES CRITIQUES

Jorge Amado est l'exemple type de l'écrivain qui a prêté sa plume à la cause des démunis, dès les années trente, suivant les routes ouvertes par le Parti Communiste³¹. En fait, partout en Amériques, des écrivains essaieront d'intégrer aux récits, notamment aux romans, les manifestations des couches populaires, la « vie du peuple », de façon à mettre en relief ce qu'on voulait définir comme le « portrait de la nation » et donc les manifestations culturelles les plus significatives³². C'est dans ce sens que la critique va lire les premiers romans de ce jeune écrivain qui, à l'âge de 23 ans, publie *Jubiabá*, montrant le métissage culturel qui définit l'identité nationale brésilienne ; pour cela l'écrivain hisse à la place du héros, pour la première fois au Brésil, un personnage noir, Antonio Balduino, le « Negro Baldo ».

Bien qu'il ne milite dans aucun parti politique, sceptique qu'il est, Yves Thériault se place aussi aux côtés des « damnés de la terre », depuis les années quarante, lorsque il publie son premier recueil, *Contes pour un homme seul* (1944). En fait, ses principaux personnages sont des Indiens, des Inuits, des pêcheurs, mais surtout les pauvres, les « différents », les « excentriques », tous pleins de chaleur humaine, de tendresse, de compassion, de joie de vivre et assoiffés d'amour et de reconnaissance.

C'est le cas aussi de cette écrivaine contemporaine, Gisèle Pineau, fille de guadeloupéens, doublée d'écrivain et infirmière psychiatrique, habitant Paris, et qui, en 1993, publie *La grande drive des esprits*, après avoir publié son roman de jeunesse intitulé *Un papillon dans la ville*³³ (1992). Gisèle Pineau dit que, depuis l'écriture de son premier récit, à l'âge de dix ans, parlant d'une fille exclue parce que « différente »- , « [...] qu'en général, (elle) dénonce la violence, la barbarie, le racisme, la

³¹ RAMA, Angel, *A Cidade das Letras*, traduit par Emir Sader, São Paulo, Brasiliense, 1985.

³² De même pour les écrivains latino-américains et caribéens aussi, tel Jacques Roumain dans son *Gouverneurs de la rosée*, Montréal, Beauchemin, réédition 1998, Port-au-Prince: Imprimerie de l'état, 1944.

³³ PINEAU, Gisèle, *Un papillon dans la cité*, Paris, 1992.

domination, le fait de s'acharner sur les faibles. Or, selon la situation, la misère des uns et l'arrogance des autres peut s'exprimer de manière différente [...]»³⁴.

Enfin, que ce soit Jorge Amado, Yves Thériault ou Gisèle Pineau, il importe peu que ce soit à Bahia, au Canada ou en France, tous suivent les chemins ouverts par les intellectuels qui, dès les années vingt, vont s'engager dans des lutas en faveur des damnés de la terre et plus particulier en faveur des Indigènes, des Noirs et par extension les Métis que peuplaient non seulement les textes littéraires, mais aussi les sociétés américaines, comme un tout. Et que, à partir de l'Europe, commencent à exiger de nouvelles relectures d'un monde en crise de valeurs.

En effet, bien que les premières études systématiques sur l'Autre viennent de ceux qui possédaient l'écriture et les moyens de divulguer et diffuser leurs productions et qui se déplaçaient sur des territoires hors d'Europe (Segalen, Loti), les premières études sur le renversement de la perception de l'Autre seraient issues des anciens colonisés. Et ils viennent du cœur de l'Europe, de Paris plus exactement, les premiers cris de révolte contre la diabolisation de l'Autre. D'une part parce que des poètes négro-africains y séjournant, tels René Maran, Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire et Léon-Gontran Damas qui ont participé à la revue *L'Étudiant noir* et ce faisant, ont créé le mouvement Négritude³⁵ (1935) faisant résonner les révoltes prêchées par Langhston-Hugues et d'autres aux Etats-Unis. Ensuite, le monde pourra s'appuyer sur les études de Frantz Fanon concernant les effets de la colonisation sur le psychisme du colonisé, dans son essai *Peau noire, masques blancs*, et sur celles d'Albert Memmi dans son *Portrait du colonisé* suivi du *Portrait du colonisateur*. Et enfin, l'Autre, jusqu'alors muet, « qui ne savait pas parler », se fait entendre, veut se faire comprendre autrement, même si cela est de façon ironique et va s'approprier la langue du colonisateur pour s'exprimer et se faire comprendre. Le langage se trouve emmaillé d'emprunts par des expressions non-européennes qui colorent la langue standard, parfois la défigurent, même de façon violente.

³⁴ GHIANELLI, Paola, op cit. p. 112, voir aussi BONN, Charles, GARNIER, Xavier, LECARME, Jacques. *Littératures francophones. 1. Le Roman*, Paris, Hatier, 1997, p. 128-9.

³⁵ KESTELOOT, Lilyan, *Anthologie négro-africaine, Histoire et textes de 1918 à nos jours*, Paris, EDICEF, 1992 ; SENGHOR Léopold Sédar, « L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine », *Présence Africaine*, v. 8, n 10, oct, 1957 ; FEUSER, Wilfrid, « Aspectos da Literatura no mundo negro », Salvador, UFBA (CEAO), Série Estudos, n. 8, 1969 ; GLISSANT, Edouard, *Le Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981.

Mais on ne peut pas oublier que c'est bien avant que les écrivains d'origine blanche-européenne s'étaient engagés dans des luttes politiques et idéologiques dans leurs sociétés et avaient servi de porte-parole aux exclus et à ceux qui se trouvaient en position de subalternité, ceux qui à ce moment-là, ne pouvaient se faire entendre. C'est le cas par exemple de Jorge Amado, au Brésil, vieux militant du Parti Communiste Brésilien et qui même après sa rupture avec le Parti, continue à renforcer les liens de solidarité très forts avec les couches populaires. De fait, l'écrivain bahianais deviendra une figure respectable pour le Candomblé, où il avait le titre honorifique *d'Obá*³⁶. On observe que pour la première fois dans la littérature brésilienne, Amado est le premier écrivain blanc à prendre pour héros positif, un personnage noir dans le roman *Jubiabá* (Araújo, Pacheco, Ramos)³⁷.

Ou encore Yves Thériault qui s'est considéré pendant sa vie toujours attaché aux démunis et qui consacre son œuvre à des personnages apparemment exotiques ou différents tels ceux de sa fameuse trilogie du *A* : *Aaron* (1954), *Agaguk* (1959) et *Ashini* (1960) même si on peut lui octroyer une descendance amérindienne supposée mais jamais confirmée et qui semble être une fabulation de plus que cet auteur aimait raconter sur lui-même. Ce qui n'empêche pas de constater la grandeur de cet auteur qui toujours s'arrangent pour défaire les images de l'altérité stéréotypées négativement, qu'elles représentent l'indigène, esquimau, pêcheurs, enfin des figures considérées comme périphériques en relation à celles qui peuplent la littérature de son époque (Major, Carpentier, Bérubé, Maillot)³⁸.

Le cas de Gisèle Pineau illustre bien lui aussi ce phénomène car, bien que citoyenne française, née à Paris, elle ne se gêne pas pour dire qu'elle a connu par sa couleur de peau les préjugés ethno-raciaux tant en France même qu'aux Antilles. Elle

³⁶ parrain, protecteur, cf. RAILLARD, Alice, *Conversações com Jorge Amado*, Rio de Janeiro, Record, 1990.

³⁷ ANDRADE, Celeste Maria Pacheco de, *Bahia, cidade - síntese da nação brasileira uma leitura em Jorge Amado*, São Paulo, PUC, 1999, 270 p, (thèse de Doctorat en Histoire sociale) ; ARAUJO, Jorge de Souza, *Dioniso & Cia. na moqueca de dendê : revolução e prazer na obra de Jorge Amado*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, Salvador, Academia de letras da Bahia, 2003, 194 p. RAMOS, Ana Rosa Neves, *L'idée du peuple chez Jorge Amado*, Paris (Sorbonne Nouvelle III), 1992 (thèse de doctorat).

³⁸ CARPENTIER, André, *Yves Thériault se raconte -Entretiens avec André Carpentier. Yves Thériault se raconte*, Montréal, VLB, 1985, 188p ; BERUBE, Renald, « 35 ans de vie littéraire : Yves Thériault se raconte », *Voix et Images*, v. V, n. 2, hiver, 1980, réédition 1986, p.223-241 ; MAJOR, Robert, «La ville d' Yves Thériault», *Croire à l'écriture*, (dir.) MAJOR, Robert, LEPAGE, Yvan G, Orléans (Ontario), Éditions David, 2000. MAILLOT, Laurent, « La montagne et la souris chez Thériault », *Ouvrir le livre*, Montréal, L' Hexagone,1992, p.151-162.

a ressenti des injustices contre les exclus et parmi eux la femme dans sa condition de subalterne et d'opprimée sous la domination masculine et le noir qui se confronte aux préjugés d'une société qui révèle son visage intolérant.

Pour cela il est aussi significatif que nous n'oublions pas que, parlant de Gisèle Pineau, nous parlons inévitablement de l'imbrication dans laquelle l'écrivaine s'insère. En effet, publiée en France, son œuvre s'inscrit dans le canon de la littérature française au point qu'elle a été primée par des institutions littéraires, étant lue et discutée dans les milieux académiques. Cependant, choisissant de peupler ses textes avec des drames et des personnages caribéens, alléguant tant ses liens d'appartenance que de solidarité aux Antillais et au Guadeloupéens en particulier, élevant la Guadeloupe au rang de scénario et d'espace privilégié pour son œuvre plus significative jusqu'ici, Gisèle Pineau inscrit aussi sa production dans la littérature caribéenne et par extension, sous le grand parapluie de la littérature francophone contemporaine.

Si nous mettons ces auteurs côte à côte, si nous articulons un dialogue que nous voyons possible entre des auteurs apparemment si différents, qui écrivent sur des personnages représentatifs de groupes ou de collectivités insérées en contextes socioéconomiques si marquants et divers comme c'est le cas du Brésil, des Antilles et du Québec, nous le faisons s'ancrer dans une tradition que même si elle est récente parait déjà consolidée au regard des résultats positifs légués par d'autres précurseurs³⁹.

En vérité, nous savons que nous sommes les héritiers d'une pensée euro-centrée, d'une culture et d'une littérature qui se font dominantes et qui, durant longtemps, se sont constituées comme de « vrais universaux » dans l'histoire des lettres en Occident. Ce modèle monolithique de la littérature aura marquée, de façon indélébile, durant longtemps, les intellectuels et les écrivains de ce qu'on appelle le

³⁹ GUILLÉN, Claudio, *Entre lo Uno y lo Diverso: introducción a la literatura comparada*, Barcelona, Editorial Crítica, 1985; MACHADO, Álvaro Manuel, PAGEAUX, Daniel-Henri, *Da literatura comparada à teoria literária*, Lisboa, Edições 70, 1989; BRUNEL, Pierre, CHEVREL, Yves, (dir.) *Précis de littérature comparée*, Paris, PUF, 1989; CHEVREL, Yves, *La Littérature comparée*, Paris, PUF, Que sais-je? 1989; CARVALHAL, Tania Franco, *Literatura comparada*, São Paulo, Ática, réédition 1992; CHEVREL, Yves, CHAUVIN, Danièle, *Introduction à la littérature comparée: du commentaire à la dissertation*, Paris, Dunod, «Lettres Sup, 1996; BRUNEL, Pierre, MOURA, Jean-Marc, *Le Commentaire de littérature générale et comparée*, Paris, Armand Colin, U, 1998.

tiers-monde, parmi lesquels étaient inclus autant le Brésil que les Antilles, y compris le Québec, terre d'Yves Thériault, laquelle, par sa dépendance culturelle en relation avec la France, serait aussi prise en compte.

Et nous croyons que c'est seulement avec l'acceptation du fait de la dépendance culturelle en relation aux grands centres hégémoniques que se fera le chemin vers la libération de la condition de subalternité intellectuelle.

Pour ce faire, une incursion dans les littérature dites nationales Candido, *A formação da literatura nacional*⁴⁰; Rama, *A Cidade das Letras*⁴¹; Condé, *Le Roman antillais*⁴²; Paré, *Les littératures de l'exigüité*⁴³; Moisan et Hildebrand, *Ces étrangers du dedans*⁴⁴; Castillo Durante et Têtu de Labsade, *Littérature et dialogue culture*⁴⁵; Wolton, *Mondes francophones. Auteurs et livres de langue française depuis 1990*⁴⁶; Braudeau et alii, *Le Roman français contemporain*⁴⁷; Bonn, Garnier et Lecarme, déjà cités; Castex, Surer et Becker, *Histoire de la Littérature française*⁴⁸; Erman, *Littérature canadienne-française et québécoise. Anthologie critique*⁴⁹; Bosi, *Dialética da colonização et História concisa da literatura brasileira*⁵⁰, Kesteloot, *Anthologie de la littérature negro-africaine*⁵¹.

Les questions concernant directement l'altérité du Noir, du Métis et de l'Indien et leurs représentations, ainsi que le racisme, traversent plusieurs champs de la connaissance, de la Philosophie à la Sociologie, de l'Éducation à l'Anthropologie, de la Psychanalyse aux Lettres. Et parmi les innombrables œuvres traitant de ce sujet, nous ne pourrions négliger les contributions de ceux qui, au Brésil ou ailleurs, ont

⁴⁰ CANDIDO, Antonio, *Formação da literatura brasileira*, Belo Horizonte, Itatiaia, réédition 1981.

⁴¹ op. cit.

⁴² CONDE, Maryse, *Le Roman antillais*, I et II, Paris, Fernand Nathan, 1982; (dir.) CONDÉ, Maryse, COTTENET-HAGE, Madeleine, *Penser la créolité*, Paris, Karthala, 1995, 320 p.

⁴³ PARÉ, François, *Les littératures de l'exigüité*, Ottawa, Nordir, 2001.

⁴⁴ MOISAN, Clément, HILDEBRAND, Renate, *Ces étrangers du dedans. Une histoire de l'écriture migrante au Québec (1937-1997)*, Québec, Nota bene, 2001.

⁴⁵ *Littérature et dialogue interculturel*, Saine Foy, Presses universitaires Laval, 1997.

⁴⁶ Wolton, *Mondes francophones. Auteurs et livres de langue française depuis 1990*. Paris, ADPF, 2005.

⁴⁷ BRAUDEAU, Michel et alii, *Le roman français contemporain*, Paris, ADPF, 2002

⁴⁸ CASTEX, P.-G., SURER, P., BECKER, G., op. cit.

⁴⁹ ERMAN, Michel, *Littérature canadienne-française et québécoise. Anthologie critique*, Laval, Beauchemin, 1992.

⁵⁰ BOSI, Alfredo, *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, réédition 1996, 404 p et encore *História concisa da literatura brasileira*, São Paulo, Cultrix, réédition 1975, 571 p.

⁵¹ op.cit.

fait l'inventaire des représentations littéraires tout en démystifiant les préjugés et le racisme parfois cachés sous des stéréotypes⁵², comme nous le montre Fanon en son mémorable *Peaux noires, masques blancs* ; ainsi que Brookshaw avec *Race and Color in Brazilian Literature*⁵³ (1986) ; Rabassa dans son oeuvre anthologique *O Negro na Ficção Brasileira. Meio Século de História Literária*⁵⁴ (1965), tous les deux pionniers dans cet inventaire au Brésil. Suivent les études incontournables des chercheurs contemporains comme Zilá Bernd dans son *Introdução à Literatura Negra*⁵⁵ (1988), Heloisa Toller Gomes et sa recherche *O Negro e o Romantismo Brasileiro*⁵⁶ (1986), et Teófilo de Queiroz Filho, *Preconceito de Cor e a Mulata na Literatura Brasileira*⁵⁷ (1975). Concernant les Antilles, nous choisissons les recherches de Jack Corzani « Guadeloupe et Martinique: la difficile voie de la Négritude et de l'Antillanité⁵⁸ » et encore Glissant ; et couvrant la négritude de façon générale, nous trouvons un aperçu très important dans l'oeuvre déjà citée de Feuser, *Aspectos da Literatura no mundo negro* (1969). Pour ce qui concerne l'Amérique latine, nous faisons recours tant aux études déjà citées de Angel ainsi qu' à l'ouvrage de Cornejo Polar, *O Condor voa*⁵⁹.

Les questions concernant tant la crise de la Modernité que celles du Sujet dit « centré » ou autosuffisant, et la crise même des valeurs qui bouleversent la pensée ethnocentrique contemporaine, seront analysées d'après les supports théoriques offerts par des penseurs qui refusent les conceptions nihilistes de l'Histoire et croient à l'avenir de l'humanité, par ceux qui vont mettre en avant les nouvelles possibilités de ré-enchanter la vie sans pour autant négliger d'analyser en profondeur cette crise et ses enjeux, et qui concluent avec la possible récupération des forces et des synergies humaines essentiellement

⁵² TAGUIEFF, Pierre-André, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, Gallimard, Tel, 1990.

⁵³ BROOKSHAW, David, *Race and Color in Brazilian Literature*, Metuchen, NJ, Scarecrow Press, 1986.

⁵⁴ RABASSA, Gregory, *O Negro na Ficção Brasileira. Meio Século de História Literária*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1965.

⁵⁵ BERND, Zilá, *Introdução à Literatura Negra*, São Paulo, Brasiliense, 1988.

⁵⁶ GOMES, Heloisa Toller, *O Negro e o Romantismo Brasileiro*, São Paulo, Atual, 1988.

⁵⁷ QUEIROZ FILHO, Teófilo de, *Preconceito de Cor e a Mulata na Literatura Brasileira*, São Paulo, Ática, 1975

⁵⁸ CORZANI, Jack, « Guadeloupe et Martinique: la difficile voie de la Négritude et de l' Antillanité », *Présence africaine*, Paris, n. 76, 1970.

⁵⁹ CORNEJO POLAR, Antonio, (org.) VALDÉS, Mário J, *O Condor voa*, Belo Horizonte, UFMG, 2000.

canalisées vers le travail et l'amour productifs : Fromm, *Análise do Homem*⁶⁰; Bauman *Vida líquida*⁶¹ ; Turner, *O espírito ocidental contra a Natureza*⁶² ; Morin *La méthode 5, L' Humanité de l' humanité*⁶³, car nous considérons que ces penseurs nous offrent une contribution essentielle pour la compréhension et le dépassement des questions concernant les enjeux de l'altérité.

C' est pourquoi nous choisissons d'analyser la notion d'identité culturelle à partir des lectures des théoriciens tels que Hall, *L'identité culturelle à la postmodernité*⁶⁴ ; ainsi que McLaren, *Multiculturalismo crítico*⁶⁵, pour mieux saisir ce qu'on appelle « la fin du Sujet moderne » et les nouvelles reconfigurations identitaires qui éclatent dans la contemporanéité ; Maalouf, *Les identités meurtrières*⁶⁶, nous offrira l'opportunité de repenser les questions identitaires pour conclure sur l'impossibilité de penser l'identité en tant que donnée fixe et immuable. Enfin, nous nous servirons aussi de l'œuvre critique de Laroche, *Dialectique de l'américanisation*⁶⁷, et de Berthet, *Vers une esthétique du métissage*⁶⁸, pour appuyer notre hypothèse du métissage continu et dynamique des sociétés et des cultures comme nous le démontre la lecture de ce corpus littéraire choisi, et tel Amado nous le montre en son récit *La Boutique aux miracles*, ici considéré en tant que « roman à thèse. »

Pour cela, la méthodologie utilisée dans ce travail est celle suggérée par la Sociocritique, dans la mesure où elle met en évidence la nécessité de lire dans le texte littéraire – considéré comme un des nombreux discours – les autres discours qu'ils soient explicites ou sous-jacents : l'historique, le social, l'anthropologique, l'idéologique, le culturel, même parce que « [...] le texte n'existerait pas sans la réalité, et la réalité en dernière instance aurait existé sans lui, alors, telle que nous

⁶⁰ FROMM, Erich, *Análise do homem*, traduit de l' anglais *Man for Himself* par Octavio Alves Velho, Rio de Janeiro, Zahar, réédition 1963.

⁶¹ BAUMAN, Zygmunt, *Vida líquida*, [*Liquid life*] traduit par Carlos Alberto Medeiros, Rio de Janeiro, Zahar, 2007.

⁶² TURNER, Frederick, *O espírito ocidental contra a Natureza. Mito, História e as Terras Selvagens*, traduction de l' anglais *Beyond Geography: The Western spirit against wilderness*, par José Augusto Drummond, Rio de Janeiro, Campus, 1990.

⁶³ MORIN, Edgar, *O Método 5, A Humanidade da humanidade*, traduit du français par Juremir Machado da Silva, Porto Alegre, Sulina, réédition 2005.

⁶⁴ HALL, Stuart, *A identidade cultural na pós-modernidade*, traduit par Tomaz Tadeu da Silva et Guacira Lopes Louro, Rio de Janeiro, DP&A, réédition 2005.

⁶⁵ MCLAREN, Peter, *Multiculturalismo crítico*, Sao Paulo, Cortez, réédition 1997, 239 p

⁶⁶ MAALOUF, Amin, *Les Identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998.

⁶⁷ LAROCHE, Maximilien, *Dialectique de l'Américanisation*, Québec, GRELCA, 1993.

⁶⁸ BERTHET, Dominique (dir.) *Vers une esthétique du métissage?* Paris, L' Harmattan, 2002.

pouvons la percevoir, serait-elle exactement la même ? Toute la question est là : si la réalité nous est seulement connue par les discours réalisés à son sujet, quel serait entre tous le lieu du discours proprement littéraire ?⁶⁹ »

S'ajoute encore le fait que, lorsque nous choisissons des œuvres qui dialoguent de leurs contextes de production directement avec l'histoire, on constate une imbrication déjà signalée par Paul Veyne lorsqu'il affirme que « [...] histoire et littérature de fiction, seulement très récemment, dans l'histoire de l'occident, ont tenté de se séparer dans un divorce quasi litigieux puisque l'histoire est aussi un roman, avec des faits et des noms propres et (nous voyons) que se considère vrai tout ce qui se lit, au moment où il se lit; elle sera considérée comme fiction seulement après, et encore, il est nécessaire qu'elle appartienne à une société dans laquelle la notion de fiction existe [...]»⁷⁰. Et pour cela, nous sommes obligés d'aller directement dans l'Histoire chez Basbaum, *História sincera da República*⁷¹, Brown, *La História ilustrada del Canadá*⁷² ; Gougeon, *Histoire du nationalisme québécois*⁷³; Klein ; *A escravidão africana América Latina e Caribe*⁷⁴ ; Werneck Sodré, *Síntese da história da cultura brasileira* et le rapport de la CEHILA : *Escravidão negra e história da igreja na América Latina e no Caribe*⁷⁵.

V.1. Le renversement opere

Différemment de ce que nous montre le passé, la contemporanéité nous permet de vérifier et de vivre le renversement de la perception de l'Autre, étant donné qu'après les constats de la profonde crise de valeurs, donc crise de civilisation, d'autres modes d'agir, de vivre, de croire et d'aimer, lesquels étaient vus en tant que « primitifs » ou « inférieurs », commencent à être perçus par des regards moins

⁶⁹ BARBERIS, Pierre, « Sociocrítica », In (dir.) BERGEZ, Daniel et alii, *Métodos críticos para a análise literária. Leitura Crítica*, traduit par Olinda Maria Prata, São Paulo, Martins Fontes, 1997, p.146.

⁷⁰ VEYNE, Paul, *Acreditavam os Gregos em seus mitos?* São Paulo, Brasiliense, 1984, p.153.

⁷¹ BASBAUM, Leôncio, *História sincera da República. Das origens até 1889*, São Paulo, Alfa-Ômega, réédition 1976.

⁷² BROWN, Craig, *La História ilustrada del Canadá*, Mexico, Fondo de cultura econômica, 1994.

⁷³ GOUGEON, Gilles, *Histoire du nationalisme québécois*, Québec, VLB, 1993.

⁷⁴ KLEIN, Herbert S, *A escravidão africana na América Latina e Caribe*, São Paulo, Brasiliense, 1987.

⁷⁵ CEHILA- Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina, *Escravidão negra e história da igreja na América Latina e no Caribe*, Petrópolis, Vozes, 1987, p. 33.

ethnocentriques, voire plus ouverts et vont permettre de contribuer à l'amélioration de la vie humaine en échelle planétaire.

En outre, nous savons aussi qu'au travers des textes littéraires, des romans et nouvelles –, innocents en apparence seulement, et écrits pour le « délassement » –, des générations entières ont été formées idéologiquement, ont été confrontées à ces stéréotypes négatifs et positifs. De cette façon, des identités collectives ont été construites de la même manière que d'autres sont maintenant rediscutées, questionnées et reconfigurées.

C'est parce que nous acceptons que la grande majorité des représentations de l'altérité, et dans le même temps de stéréotypie négative, ont été disséminées à travers le monde occidental grâce surtout à la littérature, à partir du XVIIIème siècle, – plus encore grâce au renfort offert par le cinéma au XXème. Siècle –, que nous nous demandons si, en utilisant la littérature en tant que médiation privilégiée, il n'est pas possible de contribuer à retourner les relations interpersonnelles moins conflictuelles en relation à l'altérité ?

En vérité, nous nous demandons si la littérature de fiction ne peut pas devenir un instrument de déconstruction ou de démystification valable, car encore aujourd'hui les images du Noir, de l'Indigène et du Métis sont maintenues dans des images figées par le temps et stéréotypés de façon négative. Donc, c'est pour savoir que « [...] tout que le monde social a fait, le monde social peut défaire [...] ⁷⁶ », c'est que nous développons cette recherche en Littérature comparée.

Notre désir, et notre proposition qui le fonde, est de contribuer à la formation d'une conscience critique qui fasse que chaque individu soit capable de se connaître soi-même et de s'aimer et qu'à partir de cette connaissance, il puisse reconnaître dans l'Autre sa propre humanité et ainsi se sentir solidaire de la destinée commune de l'humanité, quelle que soit la façon dont elle est représentée. Car, ne serait-ce la haine de soi qui entraîne la haine de l'Autre⁷⁷ ?

⁷⁶ BOURDIEU, Pierre, *A Miséria do mundo*, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, réédition 2003.

⁷⁷ Cette idée est reprise par plusieurs penseurs y compris FROMM, op. cit. et BRUCKNER, Pascal, *Misère de la prospérité, La religion marchande et ses ennemis*, Paris, Grasset, 2002.

C'est sachant que Yves Thériault, au Canada, Jorge Amado, au Brésil et Gisèle Pineau, en France, dans la meilleure tradition d'une Modernité fondée sur l'idéal rousseauiste du respect des droits fondamentaux de l'homme et de l'amour de la nature, – des écrivains dont la grandeur de cœur associée à la croyance sur la possibilité de reconstruire de nouveaux pactes sociaux ancrés tant sur la diversité culturelle que sur l'unité humaine, – des auteurs qui ne cessent pas de montrer dans leurs œuvres de nouvelles images de l'altérité et donc de proposer des nouvelles reconfigurations de l'identité personnelle et collective au travers de personnages représentatifs de classes et d'ethnies les plus diverses, que nous nous proposons d'utiliser le travail sur la littérature pour contribuer à former une nouvelle mentalité.

CHAPITRE I

1. LA PRÉPARATION DU VOYAGE

1.1. La construction d' une mentalité : la pensée binaire en action.

Pour mieux éclairer notre propos, nous voudrions commencer par préciser que le mot *Amérique* dans ce travail désigne tout le continent appelé Amérique, et nous soulignons donc que le Brésil, ainsi que le Canada et les Antilles et toutes les autres sociétés localisées dans ce continent sont américaines et ainsi nous les désignerons dorénavant; et que nous appellerons états-unien(ne) celui ou celle né(e) dans le pays nommé Etats-Unis d'Amérique de Nord.

En fait, les études qui nous démontrent ce que l'on considère une « usurpation identitaire » sont très nombreuses et non moins sérieuses, c'est-à-dire le fait que le mot Amérique et toutes ses variations sont devenus une sorte de propriété ou prérogative des Etats-Unis d'Amérique du Nord, dépossédant ainsi tous les peuples et les individus du « Nouveau Monde » de l'américanité⁷⁸ commune à tous ceux qui sont nés dans les Amériques : les Latinos, les Caribéens, les Américains du Sud et du Centre, du Nord aussi. Enfin, tous ceux Américains, qu'ils parlent portugais, anglais, français, espagnol, ou le créole, ou le *guarani*, le *quechua* ou une autre de ces mille langues ou plus, parlées par les sociétés amérindiennes connues ou encore méconnues, dans les forêts de l'Amazonie, par exemple⁷⁹.

Cette remise en question de l'américanité nous renvoie d'emblée aux questions identitaires qui hantent encore l'imaginaire des individus, que ce soit aux Antilles, au Québec, au Brésil ainsi que dans toutes les sociétés qui ont connu la

⁷⁸ LAROCHE, Maximilien, *Dialectique de l' américanisation*, Québec, GRELCA, 1993 ; MORISSET, Jean, « Miroir indigène, reflet eurogène », *Autochtone : Luites et conjonctures II*, Recherches amérindiennes au Québec, v. 9, n. II, 1980, Montréal.

⁷⁹ La FUNAI, organisme responsable des affaires amérindiennes au Brésil vient de diffuser les premières images d'un groupe amérindien qui se tenait éloigné de tout contact avec la civilisation.

colonisation, et surtout celles qui sont nées des entrecroisements culturels et humains.

En fait, il s'agit aussi de comprendre le pouvoir d'une ethnie, dans ce travail celui de l'ethnie blanche-européenne de créer des affabulations, des mythes sur elle-même tout en parlant de l'Autre, c'est-à-dire de celui qui ne le ressemble pas. C'est pour cela que nous pensons nécessaire d'éclaircir la mentalité que les Lumières allaient engendrer et qui rendrait possible non seulement les voyages mais aussi la colonisation tel qu'elle s'est déroulée. De plus, ce qui nous semble plus important, c'est comment le monde occidental s'est construit grâce à sa capacité de créer les technologies les plus sophistiquées et en même temps, ne pas être capable d'éliminer les injustices, la violence et le racisme, voire ne pas sortir de la barbarie qu'il condamnait tant chez les cultures dites « primitives ».

Cela veut dire qu'au moment de cette extraordinaire rencontre de cultures, il y avait deux individus de pensées opposées : l'un qui regardait avec stupeur celui qui venait par cette mer extraordinaire, étrange voyageur auquel on croyait devoir rendre tous les hommages dus à un hôte, y compris ceux de l'hospitalité sexuelle⁸⁰. Et l'arrivant regardait, lui aussi, avec la même stupeur l'individu nu, dépossédé de biens. L'un, dépourvu de tout parti pris, fier de sa débrouillardise dans le monde si vaste, révélerait une gentillesse et un manque d'ambition autre que la possession, par l'échange, de ce que lui semblait briller. L'autre, fatigué d'un si long voyage chercherait aussi ce qui brille, mais pour d'autres raisons car il n'est venu que pour trouver des trésors.

En apparence démuni, l'étrange hôte de cette sorte de paradis exhibait toute sa joie de vivre, voire sa fierté de la liberté dans laquelle ses confrères et lui vivaient. En apparence riche, couvert de tissus, de colliers et de brillants, le voyageur était triste et ne s'aimait pas, perdu qu'il était dans l'océan et dans la vie.

Entre les deux, le vaste océan sur lequel naviguait depuis quelques temps l'idée qu'une civilisation avait le droit de dominer, de maîtriser, de contrôler tant la nature que les autres hommes dissemblables du modèle exemplaire, ne se révélant

⁸⁰ CUNHA, Manuela Carneiro da, « O futuro da questão indígena », In (dir) SILVA, Aracy Lopes da, *A temática indígena na escola*, Brasília, MEC, 1995.

donc pas être faits sur le même moule, car ayant des us et des coutumes « différents », « excentriques », « primitifs ».

En somme, « barbares ». Et dans ce cas, deux options seraient prônées : ou bien la conversion religieuse, c'est-à-dire l'effacement des traits distinctifs de la culture de l'autre, ou bien, en cas de refus de la catéchèse, l'effacement du corps de l'autre, c'est-à-dire, la mort du différent.

C'est qu'avant d'entreprendre ce voyage qui bouleversa le monde entier, la construction d'une façon d'être, de penser, de travailler, d'aimer, donc de vivre avait eu lieu au cœur de l'Europe, et qu'il aurait fallu façonner une nouvelle mentalité par rapport à celle qui avait régné au Moyen Âge, c'est-à-dire que « [...] une logique binaire corps-esprit vient remplacer le système ternaire corps-âme-esprit, tout en niant l'importance d'une nécessaire médiation imaginative et animique entre le signifié et le signifiant, esprit et corps [...]»⁸¹.

Si cette rencontre devient surprenante c'est parce que ces deux visions de mondes seraient confrontées. En fait, en Europe, la pensée occidentale avait déjà radicalement changé, abandonnant la cosmovision qui avait régné jusqu'au Moyen Âge au profit d'une autre, plus rationnelle et plus élaborée, juste au contraire de celle des habitants de ce Nouveau Monde. Cela veut dire que

« [...] avant, le signe réunissait ce qui était dispersé, en premier lieu, celui de la double origine de l'homme : céleste et terrestre. Ensuite, il en est venu à se disperser, sur le même niveau, terrestre, devant être diminué, séparé, pour être analysé. Le signe, dans la pensée classique, n'efface pas les distances et n'élimine pas les distances, au contraire, il permet qu'ils soient développés et parcourus pas à pas. La diachronie, la séparation pénètre le signe, qui perd son naturel pour devenir arbitraire et conventionnel. [...] La disposition binaire du signe a remplacé une organisation qui, de diverses manières, a toujours été ternaire depuis les stoïciens et les premiers grammairiens grecs [...]»⁸² »

Par contre, ces deux mentalités marquaient la cosmovision des peuples dits primitifs ou archaïques au moment de cette rencontre inouïe. En fait,

« [...] Dans toutes les sociétés, les prières, cérémonies, rites, croyances surnaturelles, superstitions coopèrent avec les entreprises techniques, pratiques et économiques. Les deux façons de penser vont de pair et se

⁸¹ FOUCAULT, Michel, apud PAUL, Patrick, « A Imaginação como objeto do conhecimento », In *Educação e Transdisciplinaridade II*, CETRANS, São Paulo, TRIOM, 2002, p. 123.

⁸² PAUL, Patrick, « A Imaginação como objeto do conhecimento », In *Educação e Transdisciplinaridade II*, CETRANS, São Paulo, TRIOM, 2002, p. Idem, p. 136.

confondent dans les sociétés archaïques. Les rites et les innoions précèdent la chasse, la guerre, les cuilletes, les rites de passages indiquent le passage de l' enfance à l' age adulte, les mythes sont présent dans tous les moments de la vie, n' empêchant d' aucune façon les opérations techniques et pratiques.[...] ⁸³ ».

Cependant, pendant la Modernité tant l' imagination que la similitude, ainsi que l' idée de l' âme seraient refoulées, éliminées de la conception moderne du monde. En vérité, tout ce qui ne peut être mesuré, calculé, expliqué et détaillé avait dû être éloigné de la pensée d' un homme qui devait être capable de déchiffrer ce que le signe voulait dire. Cependant comme elles ne pouvaient être totalement rejetées, l' âme, l' imagination et la similitude deviendront « [...] les limites indispensables, toujours présentes mais occultes, [...] le fond, indifférencié, instable, sur lequel la connaissance peut établir ses relations [...] ⁸⁴ ».

De cette façon, la « Raison » sera le grand outil de réflexion qui éclairera les hommes pour qu' ils entreprennent et perfectionnent des institutions plus justes et fonctionnelles. Et pour éviter que la capacité à penser la réalité, à trouver la vérité, soit inhibée ou pervertie il sera nécessaire d' éloigner tout ce qui ressemblait à la «superstition» ou croyances religieuses.

Comme il sera aussi nécessaire de rationaliser les habitudes et les coutumes. Enfin, il a été nécessaire de stimuler la raison et l' expérimentation considérées comme les moyens les plus sûrs pour comprendre l' essence divine. Dieu serait devenu une question de raison et non plus de foi. Et la quête compulsive pour la Vérité emmènera Descartes à considérer l' imagination comme « la folle de la maison ⁸⁵ ». Pour tuer les mythes, l' Illuminisme a alors créé de nouveaux mythes et le plus grand d' entre eux : la raison.

Pour cela on ne peut s' étonner que l' ethnocentrisme gagne des proportions significatives en pleine Modernité, quand l' usage de la raison était l' outil attendu

⁸³ «*Em todas as sociedades, as preces, cerimônias, ritos, crenças sobrenaturais, sueprstições, cooperaram com os empreendimentos técnicos, práticos e econômicos. As duas mentalidades andam juntas e confundem-se nas sociedades arcaicas. Ritos e inovações precedem a caça, a guerra, as colheitas; ritos de passagem marcam a ida da infância para a idade adulta; os mitos estão presentes em todos os momentos da vida, sem impedir, de forma alguma, as operações técnicas e práticas [...]*» MORIN, Edgar, *O Método 5, A humanidade da humanidade*. Traduit du français par Jumir Machado da Silva, Porto Alegre, Sulina, réédition, 3005, p. 148.

⁸⁴ Idem, ibidem.

⁸⁵ DURAND, Gilbert, *O imaginário*, Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem, Rio de Janeiro, DIFEL, réédition 2001, p.32.

pour obtenir le progrès moral de l'humanité, ce qui présupposait, *de facto*, la certitude d'une même et unique humanité sous l'apparence de la diversité.

On oubliait alors que les différences, qu'elles soient culturelles ou sociales, ou de quelconque autre ordre sont aussi les causes d'erreur et d'illusion, puisque chaque individu pense que ses idées sont les plus évidentes et cette pensée implique des idées normatives⁸⁶. Ainsi, tout ce qui était hors de cette norme sera considéré excentrique, ne pouvant être vu comme normal, et vite jugé comme une déviation pathologique.

Ainsi, on nierait à ces gens dits différents la condition d'hommes, la dignité humaine tant recherchée par les philosophes et les religieux européens de l'époque, même si, une sorte d'image idyllique de l'Indien a été en vogue pendant quelques temps, issue de la pensée optimiste des Lumières, pensée qui serait refoulée, rejetée devant le poids des arguments dits « scientifiques » qui allaient créer les conditions de l'efficacité du projet colonial tout en démontrant l'inefficacité des cultures et l'« insuffisance » des peuples et des individus non-Européens, c'est-à-dire ni Blancs et ni « Chrétiens ».

C'est pour cela que celui qui arrivait de loin, naviguant sur des gros bateaux semblait peut-être triste aux yeux de ces individus qui paraissaient être les frères et les sœurs d'Adam et d'Eve oubliés au paradis en toute innocence. C'est que la peur de l'Enfer et la perte d'espoir dans la vie rendaient lourde la charge à porter par ces hommes venus d'ailleurs. Sans aucune fantaisie, sans croyances que celles d'une religion institutionnelle, car ils croyaient encore aux esprits qu'ils ne pouvaient imaginer que malins, ou comme des anges déchus, telles les divinités de ces étranges habitants qu'ils rencontraient à cet instant, sur ces terres inconnues car

« [...] Ces hommes différents, de peau sombre, paraissaient savoir et comprendre la totalité de leurs mondes étranges, de leurs phénomènes au surnaturel [...] De fait, la connaissance harmonieuse et exacte que les primitifs avaient de leurs lieux de vie en arrivait à être, à l'intérieur du processus d' « européanisation » de la planète, la marque adéquate et retenue de ce qui était primitif : les sentiments et les expressions d'une parenté avec les animaux et même avec les arbres, les pierres et l'eau. Des animaux totémiques, des arbres sacrés, ou avec des visages sculptés, des pierres sacrées, tout cela devenait le talisman du sauvage ou dans le

⁸⁶ MORIN, Edgar, *Os sete saberes necessários à Educação do Futuro*, São Paulo, Cortez, réédition, 2000 p.13.

langage anthropologique qui a suivi la conquête, la preuve de « l'enfance » de la race humaine⁸⁷ ».

Le Blanc était un individu qui s'éloignait de soi-même et de la divinité même (Dieu, ses anges et ses saints habitaient le paradis, le contraire de la vie terrestre avec ses douleurs et ses souffrances, ses désillusions et ses désenchantements) ne pouvait accepter comme un égal, un identique l'individu qui l'accueillait avec joie et en même temps avec dignité lui offrait des cadeaux et parmi ceux-ci leur femmes, tant il paraissait être « sans loi, sans roi, sans foi ».

En vérité, une large production littéraire, tant en France qu'au Canada, d'où sont originaires les compte-rendus les plus positifs et qui trouvent une grande diffusion en France, comme au Brésil, une grande partie de ces récits de voyage auxquels s'ajoute une partie significative des textes produits par les missionnaires a fait que l'Indien avait été élevé à la catégorie de *figura* de la liberté, corroborant le mythe du bon sauvage de Rousseau et de Montaigne et servant d'emblème aux idées de liberté politique. Ainsi, toute une littérature naissante dans les sociétés américaines allait témoigner de cette figure discursive que les intellectuels d'origine blanche-européenne ont diffusé dans leurs œuvres.

C'est ce que l'on considère comme la version optimiste des Lumières dans l'idéalisation de l'homme universel. La seconde version, pessimiste, allait nier cet optimisme dans le progrès de l'humanité et de la société, et allait considérer l'Indien comme porteur d'insuffisance et de carence. Les deux versions, cependant, auront tissé les formations discursives, beaucoup d'entre elles peu convaincantes, mais qui trouveront écho dans les sociétés dites civilisées et de cette façon, allaient contribuer à forger les nationalités naissantes fondées dans l'idéal occidental.

Ainsi, à de rares exceptions près, l'Indien qui apparaît dans le texte littéraire durant une grande partie de ces plus de cinq cents ans de « rencontre » de civilisations, sera comme une *figura*, une image figée, illustrant des idées dont la

⁸⁷ TURNER, Frederick, *O Espírito ocidental contra a Natureza. Mito, História e as Terras Selvagens*, traduction de l'anglais *Beyond Geography: The Western spirit against wilderness* par José Augusto Drummond, Rio de Janeiro, Campus, 1990, p.12.

composition ne lui appartenait pas⁸⁸, dont il n'avait pas connaissance ou qu'il ne pouvait pas partager.

Au Canada, pour la première fois, le Baron de Lahontan est un des premiers à faire l'apologie du « bon sauvage » en créant un personnage légendaire, qu'il nomme Adario, riche d'intelligence et de sagesse, faisant ainsi contrepoint à la pensée mercantile et utilitariste que son créateur combattait⁸⁹. Ce qui est sûr, comme un véritable philosophe dans la tradition socratique, le personnage tissera, avec l'argumentation de son époque, un plaidoyer sur les thèmes les plus significatifs pour combattre les superstitions, et par conséquent sur la faiblesse de la parole de l'institution religieuse et sur l'insuffisance même de la Raison, causes de la souffrance humaine.

Cependant, Lahontan, à la différence de beaucoup d'autres intellectuels à la même époque, tant au Brésil qu'au Canada, est un réel admirateur des Indigènes dont il partagera la vie durant un certain temps. C'est lui qui fera de la vie indigène un des portraits les mieux élaborés, la décrivant sans préjugés et avec une rare perspicacité. Dans ses *Dialogues avec un Sauvage* (1703), Lahontan propose cinq conversations avec Adario, dont les thèmes majeurs sont la religion, la médecine, les lois, le mariage et le bonheur, analysés du point de vue de ce que serait une « philosophie de la vie amérindienne », concluant par la naturelle supériorité de la vie amérindienne dans sa totalité, en opposition à la vie occidentale dédiée à la recherche effrénée des plaisirs et des richesses matérielles⁹⁰.

Le religieux Bartolomé de Las Casas fera de même dans les Amériques hispaniques, lequel après avoir été propriétaire d'esclaves indigènes deviendra la

⁸⁸ Il est important d'observer la production de Bartolomé de las Casas, qui, dans la ligne du Baron de Lahontan, a aussi affronté la résistance des élites de son époque en montrant du respect et de l'admiration pour la vie des Indigènes qu'il côtoyait en tant que religieux. C'est aussi lui qui a fait la plus véhémente condamnation pour la cruauté et la violence que les dits Chrétiens utilisaient contre les Indigènes selon JOSEF, Bella, *História da literatura hispano-americana. Das origens à atualidade*, Petrópolis, Vozes, 1971, p. 24.

⁸⁹ En vérité, ce même Lahontan dira que ses rapports sont des transcriptions réelles de dialogues tenus avec celui que, parmi plein d'autres, renferme le mieux l'idée du « bon sauvage » : le chef Wendat (Huron) du clan de la Tortue appelé Kondiaronk, « le Rat ». Adario signifie aussi « grand et noble ami », SIOUI, Georges E. SIOUI, *Pour une Auto-Histoire amérindienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1992, p. 89.

⁹⁰ RÉMI, Ferland, OUELLET, Réal, « Les sauvages de Lahontan : enfants de la nature ou porte-paroles des « Lumières »? », In (dir.) THÉRIEN, Gilles, *Figures de l'Indien*, Québec, Typo, 1995, . p. 192-214.

principale voix à s'élever contre l'esclavage des sauvages – qu'il considérait comme plus sensés et plus justes que la majorité des chrétiens– et aussi pour la restitution des terres à leurs légitimes propriétaires : les autochtones. Ce sera également Las Casas qui gagnera la polémique contre Savonarola et fera qu'à travers une Bulle papale, l'Eglise reconnaisse dorénavant que les Indiens, au bout du compte, avaient une âme⁹¹.

Il est sûr qu'il y a eu des productions tentant de rendre positive l'image de l'Indien mais c'est peut-être pour cela même que le résultat n'a pas été celui espéré puisque cela a fini par confirmer que le bon Indien était, même acculturé, capable des mêmes valeurs, sentiments et idéaux que le civilisé. Ce qui a donné comme représentation de l'Indigène un texte classique de la littérature coloniale brésilienne : *O Caramuru* de Frei José de Santa Rita Durão, dans lequel il tente de réhabiliter les vertus de l'Indienne Paraguaçu.

En vérité, ce texte est un poème épique que le religieux portugais compose dans une tentative de dialogue avec le texte classique lusitanien *Os Luzíadas* ; comme celui-ci, *le Caramuru* a l'ambition de raconter les faits des Portugais au Brésil. Réellement, il s'agissait de célébrer l'occupation européenne et la formation de Bahia qui aurait commencé avec l'arrivée du Blanc européen, ici le Portugais Diogo Alvares Correia qui, naufragé, sera trouvé par les Indiens Tupinambás⁹². Et, bien sûr, il va servir d'idéalisation à l'amour romantique pour fonder le couple amoureux qui donnera naissance au peuple du Brésil. Et, pour ce faire, choisissant l'Indienne Paraguaçu comme mère des générations futures, l'auteur a emprunté à l'Indien le décor exubérant d'une forêt imaginaire et la nomenclature Tupi pour créer un personnage féminin selon le modèle de la femme européenne et plus encore, selon la figure de la demoiselle médiévale espérant le galant chevalier qui viendrait la sauver de la « bestialité », de l' « animalité » dans laquelle elle vivait.

Il est important d'observer que deux versions sont transcrites par les historiens pour justifier cette survie. La première d'entre elles, ayant Santa Rita Durão comme principal défenseur est que préservé du sacrifice parce que malade, le

⁹¹ TURNER, Frederick, op.cit.

⁹² Sur l'actuelle Praia da Paciência (Plage de la Patience), dans le quartier de Rio Vermelho (Rivière Rouge), dans la ville de Salvador. Cette région était habitée par les Indiens de l'ethnie Tupinambá que deviendront une des forces auxiliaires des Portugais dans l'occupation des terres.

Portugais serait parvenu, enfin guéri, à obtenir le respect et l'admiration des Indiens grâce à un tir de baïonnette, arme retrouvée dans les débris du naufrage. Apeurés, les « [...] Barbares les acclament comme « Fils du tonnerre » et « Caramuru », comme « Dragon de l'océan⁹³ ».

En accord avec le fait que le Lusitanien aurait été malade, comme à propos de son sauvetage, d'autres penseurs concluent que la principale raison était qu'il ne pouvait pas être intégré dans le banquet rituel : rien en lui, par son insuffisance physique, n'indiquait qu'il possédait l'énergie, la force ou la beauté nécessaire à la célébration du banquet anthropophagique. De là viendrait sa survie puis son intégration à la tribu où il aurait été présenté aux femmes et parmi elles, Paraguaçu, fille du chef. Les adeptes de cette version moins ethnocentrée voient dans l'apparence malingre, dans la stature peu avantageuse pour les canons indigènes et dans la pâleur de la peau, l'explication du surnom de Diogo Alvares Correia, *caramuru*, mot indigène pour la lamproie ou la murène, poisson très commun dans cette région⁹⁴.

On note que, abandonnant sa tribu, devenant « épouse », Catarina Paraguaçu entre dans le monde silencieux de la tradition qui exige l'abnégation de la mère et le mutisme de l'épouse chrétienne. D'une façon irrévocable, l'Indienne Paraguaçu se transforme en chrétienne Catherine, baptisée à Saint-Malo par Catherine des Granges, épouse de Jacques Cartier. A son retour au Brésil, convaincue de son destin d'évangélisatrice et de « mère du Brésil », elle ne sera plus l'Indienne mais l'épouse chrétienne du Portugais pacificateur qui doit créer la « civilisation » au Brésil.

Au contraire de beaucoup d'autres centaines ou milliers de femmes indiennes qui se sont soumises à leurs époux, sous le manteau de la religion, restant pour toujours muettes dans un milieu où seules les voix masculines étaient entendues, Paraguaçu se construit à elle seule un rôle bien à part dans l'épopée civilisatrice brésilienne. Pénétrée des plus hauts desseins, contribuant de façon décisive à l'évangélisation des peuples et propageant à tous sa vision prémonitoire

⁹³ SANTA RITA DURÃO, Frei José de, *O Caramuru*, Rio de Janeiro, Agir, 1957.

⁹⁴ CUNHA, Manuela Carneiro da, «Imagens de índios no Brasil: o século XVI», In (dir.) PIZARRO, Ana, *América Latina. Palavra, literatura e cultura. A situação colonial*, São Paulo, UNICAMP, 1993; CIDADE, Hernâni, «Apresentação», Santa Rita Durão, Frei José de, op cit. BOSI, Alfredo, *Dialética da colonização*, op cit. cf. aussi <http://pt.wikipedia.org/wiki/Caramuru>

d'un Brésil grandiose, Paraguaçu devient pour toujours, dans l'histoire officielle, Catarina Paraguaçu, unissant le nom européen du baptême chrétien à son nom d'origine tribal indigène.

Ainsi c'est dans le ventre de cette Eve païenne enfin convertie que la semence européenne pourra, de façon heureuse, germer sans la crainte de la prédominance du péché de ces *bruns* tropiques. Pour cela, il a suffi d'arracher de la mémoire pour toujours les souvenirs d'une culture qui était vue avec dédain comme ce poème épique le montre bien, ayant pour but de glorifier les faits et gestes lusitaniens sur la terre brésilienne.

De cette façon, de toutes parts aux Amériques, à travers le processus de scolarisation, avec l'imposition de la langue européenne considérée comme « nationale » - l'anglais, le français, l'espagnol, le portugais - , de même qu'avec la littérature et le cinéma, par les Arts d'une façon générale, le portrait inversé de cette *figura* se diffuse : celle de l'Indien paresseux, dépravé, traître et incapable de se rattacher à la civilisation, entre bête et homme, un « grand enfant » pour les plus optimistes, une « dangereuse bête sauvage » pour les plus pessimistes.

Ainsi, à de rares exceptions près, l'Indigène qui apparaît dans le texte littéraire durant une grande partie de ces cinq cents ans de « rencontre » de civilisations, le sera comme une *figura*, une image figée, illustrant des idées dont la composition ne lui appartenait pas, dont il n'avait pas connaissance ou qu'il ne pouvait partager. Et l'image de l'Indien sera toujours associée au monde primitif, sauvage, plongé dans une sorte d'enfance de l'humanité dont il ne pourra jamais sortir.

1.2. Nouveaux regards sur l' Indien, ou le déguisement du Blanc ?

Pour cela, on peut affirmer qu'on devra attendre la fin du XVIII^{ème} pour qu'une tentative de « récupération » de l'image de l'Indigène soit possible dans la société occidentale.

En effet, la littérature du Romantisme montre comment le refus de l'esclavage, allant même jusqu'aux ultimes conséquences comme le suicide, et

comment le refus de la conversion, même en considérant qu'il semblait l'accepter, auront fait que l'Indien américain est considéré comme un héros pour servir d'icône à la construction d'une nationalité qui commençait à poindre.

Il est important d'observer que, si en Europe, fuir le présent (le refus d'accepter les coutumes de la société bourgeoise en ascension) amènera les intellectuels à chercher dans le passé le plus éloigné des villes, le héros mythique, une supposée « authenticité » de vie⁹⁵, la même chose ne pouvait arriver dans les jeunes sociétés américaines qui n'avaient pas un passé très lointain.

Dans la réalité, sans chevalier médiéval, sans héros, sans château et sans saga millénaire, les intellectuels latino-américains (et la Caraïbe s'y insère de par sa colonisation française et donc latine) iront chercher dans les premiers temps de la colonisation la source de l'inspiration. Et là, il y avait l'Indigène : libre, vigoureux, vivant intégré à la nature, libre des injonctions des tyrans. Et ce qui est mieux encore, un Indigène qui n'existait pas dans la vie réelle. De fait, déjà à cette période, la majorité de la population indigène avait déjà été décimée ou était dans un net processus d'assimilation. Et, à la différence de l'esclave noir enchaîné, le recours à la figure de l'Indigène mythique s'emboîtait parfaitement au symbolique des nations américaines en recherche d'indépendance et d'identité culturelle devant être forgée sur l'idéal de liberté, d'égalité et de fraternité selon les préceptes de la Révolution française.

De cette façon, en prônant le droit à la passion, au bonheur personnel et en dénonçant les barreaux d'une société qui entravait le développement du génie de chacun, les Romantiques ont proclamé ce qu'ils ont appelé l'« envol hors de la société », cherchant dans des lieux mythiques ce qui seraient les « symboles de la liberté ». En fin de compte, le Bien ne serait ni dans un Orient mythique, ni dans un Moyen-âge édulcoré, et rapidement une partie des intellectuels romantiques découvre dans l'Indigène une *figura* qui pouvait être manipulée sans peurs ou sans contraintes, loin dans le temps et dans le lieu des salons européens. Et donc, l'Indigène, un grand inconnu, qui n'existait peut-être même pas en chair et en os dans les forêts et les prairies des Amériques.

⁹⁵ FISCHER, Ernst, *A Necessidade da arte*, traduit de l'allemand *Von der Notwendigkeit der Kunst* par Leandro Konder, Rio de Janeiro, Zahar, réédition 1973.

Et c'est de cette façon, ayant comme étoffe morale la propre civilisation occidentale que Chateaubriand, peut-être inspiré des récits de Lahontan, immortalisera son Atala, pleine des vertus chrétiennes qu'il désirait voir diffusées.

De fait, rien de plus édifiant pour cette époque que la jeune Indigène Atala préfère mourir plutôt que de ne pas respecter les vœux maternels qui la consacrent à la Vierge Marie. La vie « spirituelle » à la vie charnelle. Rien de plus chrétien et idéalement romantique que cette jeune indienne que Chateaubriand imaginait vivre aux Amériques, où il n'est jamais allé puisque « [...] contrairement à ce qu'il laisse croire, il n'a pas parcouru le pays de Ténase ni longer les rives du Meschacébé; il utilise, pour ses descriptions, des rapports de naturalistes ou des récits de voyageurs⁹⁶ ». Pour cela, le récit de Chateaubriand s'inscrit au cœur des lectures qui ont le pouvoir de conforter l'imagination des personnes « civilisées » : une lecture édifiante, que confirment la « vérité » et la « validité » de la culture qui se voit comme totalement sûre et garantie. C'est pour cela que dans le texte littéraire, le Blanc européen, chrétien, sera toujours déguisé en Indien.

Au Brésil, théoricien de la littérature et également théoricien de la formation de l'identité nationale brésilienne, José de Alencar a produit deux œuvres sur l'indianisme brésilien et américain considérées comme exemplaires. Dans la première, *O Guarani*, le héros indien est inspiré par les valeurs chrétiennes et occidentales, il est un « noble cavalier » vivant dans une forêt, idéalisée elle aussi. Amoureux de Ceci, jeune, blanche et blonde (comme un ange), Péri, l'Indien offre la plus grande preuve de son « honorabilité » : il sublime son désir et ainsi réussit à paraître honorable pour, à la fin du récit, vivre avec son aimée, dans un décor dévasté par un déluge, où les deux amoureux seront les uniques créatures humaines ayant survécu, sauvées miraculeusement, destinées donc à reconstruire sur terre une société « métisse » même si ce sera juste par la couleur de la peau puisque sa matrice culturelle est blanche-européenne.

⁹⁶ CASTEX, P. G, SURER, P, BECKER, G, « Chateaubriand », *Histoire de la littérature française*, Paris, Hachette, 1974, p.535.

Son second roman, *Iracema*, anagramme de *América* en portugais, traite d'un personnage féminin dépeint selon les critères européens, ce qui se justifie aussi par l'idéalisation de l'amour romantique et par la négation du charnel. Cependant, il est visible que l'auteur en décrivant son personnage, le dessine comme l'Amérique elle-même, pleine de grâces et d'exubérance, de parfums et d'enchantements. La mort d'Iracema, conséquence de sa transgression, après s'être donnée au Portugais qui se lassera d'elle et avec qui elle aura eu un fils, est une allégorie de la propre nature américaine qui, de façon inconsciente, sera détruite par le « civilisé » après qu'il l'aura utilisée⁹⁷.

Malgré tout, l'Indien continue à être perçu comme une différence à dépasser. Dépasser par l'élimination physique, car c'est un empêchement à surmonter pour arriver à ce que l'on nomme le 'progrès', ou dépassement par la mort de sa culture, considérant que le « mal » serait dans les coutumes et non dans l'individu.

En fait, soit au Brésil, soit au Canada et surtout aux Antilles, la colonisation avait déjà fait reculer aux confins des forêts les Indiens échappés au génocide et à l'ethnocide. Ceux qui n'étaient pas convertis ou assimilés devaient être poussés vers les forêts les plus lointaines des terres agricoles et du littoral où se déroulait le processus civilisateur, notamment au Nordeste du Brésil dont l'économie était basée sur l'exploitation agricole et l'élevage de bétail sur des étendues très vastes auparavant occupés par les Autochtones :

« Dans ces terres intérieures, le pic des discordes était la possession de la terre que le créateur voulait nettoyer des occupants humains pour la remplir de bétail et le problème créé par l'Indien qui privé de chasse était privé d'une substantielle source de survie. Les Indiens des terres intérieures du Nordeste ont usé de toute la résistance possible à l'invasion de leur territoire. Dans les premiers siècles, certains d'entre eux ont eu l'occasion de se lier aux Français et aux Hollandais qui se disputaient la propriété des terres avec les Portugais. Après la consolidation de la conquête lusitanienne, ils ne comptaient plus que sur le recours à la

⁹⁷ ALENCAR, José, *O Guarani. Romance brasileiro*, São Paulo, Saraiva, réédition 1971., Rio de Janeiro, 1857; ALENCAR, José de, *Iracema*, São Paulo, Melhoramentos, réédition 2006, Rio de Janeiro, 1865. . Il est aussi important de citer l'œuvre poétique de Gonçalves Dias, *IJUCA PIRAMA*, poème épique qui a pour protagonistes les indigènes *Timbiras*, cf GONCALVES DIAS, *I-Juca-Pirama e os timbiras*, Porto Alegre, L&PM, 1997.,Rio de Janeiro, 1851.

résistance jusqu'au suicide ou à émigrer loin du littoral, cédant la place aux troupeaux⁹⁸ ».

La même chose arrivera avec les Caraïbes de Guadeloupe, acculés au précipice d'où ils ont disparu pour toujours. Ou avec les Hurons canadiens, qui, lentement et progressivement, vu leur haut degré de compromission avec les colons et les religieux français, seront d'abord exterminés par les maladies transmises par le Blanc puis par les attaques des Iroquois⁹⁹

Il aura fallu une mentalité ainsi modelée pour que l'histoire de cette rencontre inattendue ne soit pas différente. Et que la violence et l'intransigeance d'une civilisation s'étendent sur tout un continent, qui connaîtra alors par le baptême chrétien un autre nom, celui d'Amérique, quelques temps plus tard. Ainsi, depuis les premiers jours, dans les territoires conquis sur lesquels le Blanc européen a transplanté sa vision de monde (la religion, l'architecture, ainsi que la faim de richesses et la soif de pouvoir), la destruction des cultures amérindiennes allait se faire de façon incontournable, au nom du "progres" et de la 'civilisation chrétienne'¹⁰⁰.

En fait, si depuis longtemps les études anthropologiques, ethnologiques et philosophiques nous démontrent que l'ethnocentrisme est une caractéristique de la

⁹⁸ RIBEIRO, Darci, «As Fronteiras da exploração pastoril», *Os índios e a civilização - A integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Petrópolis, Vozes, 1986, p.51.

⁹⁹ MOORE, Christopher, « Colonización y conflicto; La Nueva Francia y suas rivales. 1600-1760», In (dir.) BROWN, Craig, *La Historia ilustrada del Canadá*, México, Fondo de cultura económica, 1995, p. 115-206. Au Brésil, après avoir résisté à l'occupation portugaise, les *Aimorés* connus aussi sous le nom de *Botocudos*, craints pour leur capacité à lutter et pour leur anthropophagie, seront vaincus grâce à l'appui des autres tribus rivales associées aux Portugais, cf. RIBEIRO, Darcy, op. cit. TORRES, Antonio, op. cit

¹⁰⁰ « Avec un empressement avide et libertin, les colons mal préparés arrivaient dans les îles et se dispersaient dans les montagnes avec des pioches, des chaudrons et des casseroles dans l'espoir de trouver instantanément de l'or. Les sentiers menant aux mines regorgeaient de ces visages anxieux et les cimetières des colonies les recevaient de retour presque toujours dans la même proportion qu'à laquelle ils arrivaient [...] Bien que la mortalité des Blancs fût élevée, celle des natifs était simplement désastreuse, puisqu'ils étaient alors devenus des machines du commerce occidental. Travaillant dans les mines, portant des fardeaux ou plantant, les natifs vivaient et mouraient dans des conditions que l'on pourrait dire inhumaines » si elles n'étaient de fait si familières à l'histoire humaine. Nous allons les nommer « tétriques » : les familles étaient divisées, les travailleurs étaient séparés de leurs villages et de leurs familles et emmenés chaque fois plus loin et pour plus longtemps, travaillant sans cesse nourris de façon rudimentaire d'eau et de manioc. Sous ce régime, les femmes natives ont eu un sort bien aussi douloureux en trouvant leurs premiers violeurs en ceux qui ont tenté de s'établir à *La Navidad*. Dans ces conditions affligeantes et démoralisantes, le taux de natalité des natifs a chuté vertigineusement d'abord à Hispaniola, puis en Jamaïque et à Cuba. Quand les esclaves devenaient trop faibles pour bien travailler, les maîtres les jetaient dehors tout simplement. Ils allaient errer et mourir sur les routes et dans les forêts ».TURNER, op cit. p. 112.

pensée humaine (en effet, nous sommes toujours prêts à conforter une vision positive de nous-mêmes, chacun de nous croyant posséder la « meilleure » culture, la langue ‘la plus élaborée’, les us et coutumes ‘les plus raisonnables’, la religion la plus ‘vraie’, la nourriture ‘la plus exquise’, etc.... ce qui impliquerait de considérer la culture de l’Autre comme ‘différente’ et donc ‘inférieure’¹⁰¹, on ne peut toutefois pas nier que l’intransigeance caractéristique de l’Occident envers les peuples dits différents et ou primitifs a été pleine de violence et d’un radical refus à accepter la différence.

Cette attitude dépasse la seule pensée ethnocentrique et renvoie à la démesure et donc aux tentatives chaque fois plus dangereuses d’éliminer soit le corps de l’Autre, c’est-à-dire le génocide, soit de détruire la culture de l’Autre par des processus d’assimilation, afin de la rendre semblable à la culture du Même, c’est-à-dire à la culture dominante.

Dans l’arrogance d’une pensée qui se positionnait comme supérieure aux autres, s’octroyant tous les droits sur la Nature et également sur tous les autres peuples qui ne lui ressemblaient pas, et qui, dans ce raisonnement, étaient plus « proches de la nature », donc plus proches de la « barbarie » ou de la « sauvagerie », le Blanc-européen s’est senti légitimé pour réduire en esclavage les Indigènes des Amériques et les Noirs d’Afrique afin de mieux garantir son empire colonial.

Il est important d’observer que, bien qu’ayant commencé dès le début de la Modernité où de grandes embarcations traversaient les océans et revenaient avec d’étranges cargaisons de chair humaine dans leurs cales, l’esclavage va réellement prospérer en pleine haute Modernité et, même après son déclin et il va laisser en héritage les préjugés ethniques qui se confondent avec les préjugés raciaux.

C’est pour cela que, lorsque l’on parle de rencontre des cultures sur le sol américain, on est obligé de faire une petite promenade dans l’Histoire de ces Amériques conquises et dominées par les colonisateurs blancs-européens, notamment le Français et le Portugais qui ont pris possession et colonisé la Guadeloupe et le Québec pour les premiers et le Brésil pour les seconds. Cependant, c’est au travers des récits, d’abord, les récits de voyage, puis par l’ajout des récits de fiction que

¹⁰¹ LÉVI-STRAUSS, Claude, op.cit

seront disséminées les tentatives d'expliquer, d'interpréter et de traduire l'Autre qui de cette façon sera perçu par les lecteurs en tant qu'images stéréotypées négativement.

Ainsi la littérature a eu, dès les comptes rendus des premiers voyageurs qui ont abordé le Nouveau Monde, le principal instrument qui a permis la propagation des représentations de l'Autre, et dans ce cas, de l'individu ou du groupe ethnique trouvé dans ces « terres découvertes ».

Il est important d'observer l'origine et le fondement des idées qui recouvrent et qui nourrissent la pensée ethnocentrique ou eurocentrique lesquelles circulent encore de façon efficiente sinon efficace dans une grande partie du globe. Beaucoup de ce qui se dit sur les cultures humaines par exemple, traite en vérité d'un transfert du répertoire utilisé en Sciences Naturelles et qui servent de références théoriques pour l'analyse, la compréhension, l'explication et la définition tant des individus que des sociétés humaines situées hors du centre hégémonique européen. Pour cela, nous croyons nécessaire d'éclaircir préalablement quelques concepts qui vont traverser notre travail. Nous partons de celui de littérature pour arriver aux autres, tels que culture, race, ethnie, progrès, identité, ethnocentrisme, eurocentrisme, concepts si bien diffusés et disséminés comme des vérités incontestables par la Littérature.

De cette façon, de la lettre-témoignage des premiers jours, au témoignage du roman dans sa condition de libre manifestation capable de nourrir les imaginaires d'un individu, la littérature s'est révélée peu à peu, une des plates-formes de connaissance du monde, devenant l'un des savoirs dont nous disposons pour interpréter, comprendre, expliquer ou inventorier la réalité imaginaire, ou le réel imaginé¹⁰².

Pour cela, nous considérons la littérature comme un espace de sagesse c'est-à-dire de lieu où se conjuguent le savoir, la sagesse, et le plaisir de lire. Et pour que cette sagesse soit effective, selon Castillo Durante, la présence de trois dynamiques est nécessaire. La première d'entre elles, épistémologique, implique de considérer la littérature comme habitée de savoirs pas toujours pacifiques ou consensuels et qui se

¹⁰² BARTHES, Roland, *Aula*, São Paulo, Cultrix, réédition 2002, montre comment chez *Robinson Crusoe*, le lecteur de Defoe doit posséder ou maîtriser toute une gamme de savoirs nécessaires pour la compréhension du récit.

disputent des points de vue. La littérature aurait le pouvoir de déplacer ces savoirs et même de les subvertir car « [...] La littérature sait que le sens de sa présence est avant tout problématique; que son inscription dans l'espace de la cité s'opère souvent avec difficulté; que l'Autre est aux prises avec une doxa qui le somme de se conformer; que l'Autre est souvent l'objet d'un rejet plus ou moins explicite[...] ». C' est pour cela qu'au niveau de la représentation la littérature « [...] anticipe ici sur le politique, le dévoilant avant même qu'il ait mis en place toute une politique négative (de mise à néant de la représentation de l'Autre [...])¹⁰³ ». La deuxième dynamique, la représentationnelle (ou mimétique) s'inscrirait dans une sorte d'utopie dans la mesure où la littérature (en tant que construction de langage) entretient avec le réel un rapport paradoxal qui est le résultat du décalage « [...] entre le réel et le langage. Cela parce que « [...] le langage, incapable d'appréhender le réel dans sa pluridimensionalité, ne peut, en somme, que l'invoquer. C'est ce pouvoir d'invocation qui est à l'origine de la littérature ». Dans ce cas, « [...] il s'agit d'une logique discursive qui pétrifie l'altérité soit pour la rejeter, soit pour mieux la broyer, c'est-à-dire l'intégrer » parce que « [...] l'Autre est sommation, interpellation radicale. L'Autre est, par nature, in-intégrable [...] ». Enfin, la dynamique métatopique, par laquelle la parole pétrifiée peut être subvertie afin de mieux opérer le dévoilement. C'est ainsi que le stéréotype peut être joué, car « [...] Ce rapport de la littérature au réel – par la dépétrification aléthique qui échappe à la simple conformité entre l'énoncé et la chose [...] » permet la mise en place du côté subversif du littéraire » dès lors que « l'inscription du signe à partir de ce qui en lui brûle, fait problème, dérange, inquiète ». C'est ainsi, de façon métaphorique, que la littérature peut renverser ou déstabiliser le stéréotype, car « [...] La littérature, dans sa dimension métatopique, viserait donc ce renversement du rapport à l'Autre. C'est également dans ce cadre que l'Autre peut se dégager de la subalternité qui pèse sur lui¹⁰⁴ ».

Enfin, il faut déterminer ce qu'est en fait le littéraire. Nous savons que beaucoup de textes qui sont désignés de nos jours comme non littéraires étaient

¹⁰³ CASTILLO DURANTE, Daniel, dans « Les enjeux de l'altérité et la littérature », in (dir), TÊTU DE LABSADE, Françoise, op. cit, p.13-14, renvoie le lecteur à l'ouvrage de Borges *Fictions* où l'on trouve des savoirs divers tels l'ésotérique, l'historique, le géographie, le philosophique, le littéraire, etc.

¹⁰⁴ Id. *ibid.*

considérés comme tel il y a longtemps. Par contre, d'autres ont perdu leur statut privilégié même si auparavant ils étaient classés parmi les « classiques » Cela est dû à l'instabilité des jugements des valeurs. Donc, cela dépend aussi de l'humeur de celui qui juge s'il y a ou non du « littéraire » dans un texte donné, comme le souligne Eagleton lorsqu'il nous dit que « [...] Toute croyance selon laquelle l'étude de la littérature est l'étude d'une entité stable et clairement définie, [...] n'est qu'une chimère. Certains types de fiction sont de la littérature, d'autres non. Il existe une littérature respectueuse des choix linguistiques, alors qu'une rhétorique finement ciselée peut n'être pas littéraire[...] ». Cela veut dire que ce qu'on appelle « le canon littéraire » ainsi que « la grande tradition » de la littérature nationale, doivent être reconnus comme une construction façonnée par un certain groupe, pour des raisons particulières, à une époque donnée. En outre, encore selon l'auteur « [...] Il n'existe pas de tradition littéraire qui aurait de la valeur en elle-même, en dehors de ce qui a été dit de la littérature ou de ce qui aurait pu en être dit [...] »¹⁰⁵.

De cette façon, on peut comprendre Robert Major lorsqu'il nous dit que c'est pour cela que l'on peut considérer que la Littérature est

« [...] le fait des grands esprits, des génies, des Etats puissants, des cultures dominantes. Des cultures hégémoniques, de fait, portées, diffusées, imposées par des Etats puissants, assurant ensuite leur domination par un réseau homogène d'institutions universitaires occidentales, dont la fonction première est de dire et redire : voici la Culture, voici la Parole, voici le Savoir ; c'est dans ces œuvres, parfaites, transcendantes, géniales que l'on trouve l'Essentiel, la Beauté, le Discours absolu sur la condition humaine... Nous sommes tous imprégnés de cette perception des choses, car nous sortons du moule¹⁰⁶ ».

Donc, chaque Etat puissant, doté de ses institutions, ou de ses appareils d'état, avec un public lecteur formé, à travers l'établissement de la norme, a créé sa Littérature, ses Beaux-Arts, avec des majuscules, de façon à consolider l'ensemble des œuvres qui se nommera la Grande Littérature et le Grand Art de la nation et qui devront s'habiller de « couleur locale » sans perdre le sens de l'universel, « [...] tout

¹⁰⁵ EAGLETON, Terry, *Critique et théorie littéraires*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p.12-13.

¹⁰⁶ MAJOR, Robert, « Préface », In PARE, François, *Les littératures de l'exigüité*, Ottawa, Nordir, 2001, p.9-10.

au long du XIXe siècle, la promotion des nationalités se marquera donc par la publication d'histoires littéraires nationales¹⁰⁷».

Pour cela, pendant longtemps on a considéré faussement l'existence d'une hiérarchie des littératures, sous la même structure de pensée qui considérait la culture blanche européenne au-dessus de toutes les autres, et l'europpéenne du Centre la plus prestigieuse parmi celles d'Europe. Si bien que cela équivalait à penser les littératures et les autres cultures comme « périphériques » ou « dépendantes » au fur et à mesure qu'elles seraient plus « éloignées » ou moins semblables à celles du dit « Centre » ; cependant, notre compréhension du littéraire et de la littérature comparée est tout autre.

Enfin, le fait de comparer *Ashini* du Canadien Yves Thériault, *La Boutique aux miracles* du Brésilien Jorge Amado et *L'Espérance macadam* de la Française Gisèle Pineau, romans produits par des auteurs situés dans des espaces géographiques et sociaux si divers ne devrait pas étonner car depuis quelques décennies, on refuse d'intégrer des notions comme l'origine et l'influence pour se référer aux relations entre deux ou plusieurs textes littéraires¹⁰⁸.

C'est pour cela que nous considérons que « [...] comparer peut être vu comme la saisie de traits communs inscrits dans des œuvres précédemment travaillées, qui sont considérées comme investies d'un sens associé qu'il s'agit de révéler, faisant parler le texte car « [...] il s'agit (de fait) d'établir des convergences de discours, du littéraire aux autres discours, comme le social, le politique, l'anthropologique, etc. que chaque œuvre renferme à divers degrés et dans des modalités spécifiques¹⁰⁹ ».

Il est clair qu'il revient au chercheur, qui se propose d'établir et de vérifier des hypothèses et des intuitions, la responsabilité indéniable de provoquer le

¹⁰⁷ ESCARPIT, Robert, apud KUSHNER, Eva, « *Articulation historique de la littérature* », In (dir.) ANGENOT, Marc, BESSIERE, Jean, FOKKEMA, Douwe, KUSHNER, Eva, *Théorie littéraire*, Paris, Presses universitaires de France, 1989, p. 110.

¹⁰⁸ Ou entre deux ou plus auteurs de différentes nationalités, même parce que les auteurs choisis sont tous les trois devenus célèbres, donc intègrent le canon littéraire d'une littérature « mondiale » ou occidentale.

¹⁰⁹ FORGET, Danielle, « *Introdução* », (dir.) OLIVEIRA, Humberto.L.L. de, SOUZA, Licia Soares de, *Heterogeneidades: Jorge Amado em diálogo*, Feira de Santana, UEFS, réédition 2003, p. 13.

dialogue entre des réalités sociales différentes, à travers l'approche des discours de façon à rendre possible l'émergence de points d'articulation pas toujours évidents car pouvant être sous-jacents au texte.

Ainsi, le travail en littérature comparée, bien au-delà d'une comparaison entre des œuvres ayant des thématiques proches ou semblables est une attitude intellectuelle qui exige un regard aiguisé et averti pour découvrir les points d'articulation entre des produits culturels parfois différents – la narration de fiction et le feuilleton télévisé par exemple ou la musique populaire brésilienne et la littérature française – et ici nous prenons pour exemple la chanson *Geni* du compositeur brésilien Chico Buarque de Holanda comme relecture du conte *Boule de suif* de Maupassant. Comme condition *sine qua non*, il faut aussi avoir l'autonomie intellectuelle pour découvrir « la grandeur du petit » et la « petitesse du grand », c'est-à-dire qu'il faut avoir le courage moral et l'étoffe intellectuelle pour mettre en conditions d'égalité des produits culturels différents mais qui sont pris comme lecture et comme analyse, méritent donc la même attention.

Dans ce sens, la littérature comparée se positionne comme un espace privilégié pour penser le littéraire dans son caractère historique, culturel et théorique dépassant donc les frontières du national et du temporel. Enfin, le comparatisme contemporain met en évidence trois perspectives : la première multidisciplinaire ou pluridisciplinaire, la seconde discursive qui dialogue avec les autres domaines de la connaissance, et la troisième « [...] intersémiotique, qui tente de mettre le phénomène littéraire dans le cadre le plus large des manifestations artistiques humaines [...] »¹¹⁰.

Ainsi nous pouvons affirmer que la littérature comparée permet au chercheur d'échapper aux frontières rigides entre les nations, les langues, les discours et les autres productions culturelles, se caractérisant cependant comme un champ fertile pour le questionnement des notions qui dépassent le champ disciplinaire *stricto sensu*.

¹¹⁰ BUESCU, Helena Carvalhão, «Literatura comparada», in (dir.) CEIA, Carlos, *E-dicionário de termos literários*, http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/L/literatura_comparada.htm 14.09.2009

En effet, si *Ashini* est un cri contre la dépossession de l'Indien confronté au processus d'assimilation implanté par les appareils d'Etat en pleine « Révolution Tranquille », au Québec, nous retrouvons aussi la dépossession des Noirs et des Métis brésiliens dans un processus accéléré de modernisation d'une société en recherche d'identité. De même, la toile de fond du roman français n'est pas différente, abordant le drame d'un personnage à l'identité compromise et à la mémoire perdue et qui, à l'évocation de son histoire oubliée, fait aussi l'inventaire de sa communauté d'origine.

C'est le cas de Pedro Archanjo, « mulâtre, minable et miséreux » qui doit affronter et vaincre le racisme sur la scène de la société bahianaise et par extension brésilienne. Ce n'est pas une autre difficulté que celle qui pousse Ashini à s'immoler devant la réserve indigène, espace de dégradation de la vie amérindienne aux yeux du vieux guerrier vaincu par l'intolérance de la société blanche-européenne. De même pour Eliette Florentine, femme et noire, avec sa mentalité colonisée, aliénée d'elle-même et du monde, qui devra faire la descente aux enfers de sa mémoire pour se découvrir capable d'aimer et capable de prendre soin d'elle-même et de l'Autre.

Enfin, l'Amérindien Ashini, le Métis Pedro Archanjo et la Noire Eliette Florentine sont des personnages représentatifs de groupes ou de collectivités culturelles tant au Québec, au Brésil qu'aux Antilles. En fait, même si on observe qu'au Brésil, la majorité de la population est d'origine noire, cela n'exclue pas que les personnes noires ou métisses soient dans la condition de démunis économiquement ou d'exclus socialement. Le cas est le même dans les Antilles et en Guadeloupe en particulier. Le fait que leurs habitants soient français ne les fait pourtant pas jouir de la même et véritable citoyenneté que celle des Français métropolitains. On peut ajouter ce qui serait une double exclusion : ils se ressentent en tant que citoyens de deuxième classe et aussi en tant que Noirs par rapport aux Blancs. Quant à la condition d'exclu de Indien américain, il va de soi, même si on peut constater une augmentation du taux de natalité chez les Autochtones canadiens et américains de façon générale. Dépourvus de leurs terres ancestrales, réduits aux réserves et sans pouvoir maintenir leur culture millénaire, la plupart des Amérindiens se trouvent confrontés à des situations de risque telles l'alcoolisme, la violence conjugale et familiale, et le chômage.

1.3. Mort et naissance des mythes

Quand nous parlons de littérature et d'altérité, nous devons inévitablement prendre soin de remettre ces questionnements dans le champ de la Culture où se confrontent le Même avec l'Autre et où ceux qui détiennent le pouvoir de parler tentent de représenter ce qu'ils considèrent comme l'Autre, indépendamment du regard et de l'intention sous-jacente. Pour cela, nous croyons que la meilleure définition pour le concept de Culture est la suivante :

« [...] ensemble de savoirs, de savoir-faire, de règles, de stratégies, d'habitudes, de coutumes, de normes, d'interdictions, de croyances, de rites, de valeurs, de mythes, d'idées, d'acquisitions qui se perpétue de génération en génération, qui se reproduit en chaque individu et qui alimente par génération et régénération la complexité individuelle et la complexité sociale¹¹¹».

Bien sûr que ces notions ne seraient intégrées que tout récemment à la pensée occidentale, de façon générale, et surtout dans le milieu universitaire, car les idées, nous savons déjà qu'elles circulent pendant un certain temps et à des vitesses tout à fait diverses. Et l'idée de culture comme somme d'une pure abstraction de la pensée conjuguée au développement des technologies serait encore répandue, disséminée largement dans les milieux moins instruits. En vérité, ce qui prévalait auparavant était une compréhension fautive qui laissait à penser l'existence d'une échelle dans laquelle les différentes cultures seraient hiérarchisées selon leur degré de technologie, la culture blanche européenne étant alors placée au sommet de cette échelle et celles « sans histoire » ou « primitives » à la base en presque totale « absence » et « négativité », renvoyant directement à une supposée enfance de l'humanité.

C'est pourquoi nous nous trouvons obligés de faire aussi une petite incursion dans l'Histoire de ces Amériques conquises et dominées par les colonisateurs blancs-européens, notamment les Français qui ont pris possession et colonisé la Guadeloupe et le Québec et les Portugais le Brésil, trois sociétés et où se déroulent les pathos des récits littéraires choisis.

¹¹¹ MORIN, Edgar, *O Método 5, A humanidade da humanidade*, traduit par Juremir Machado da Silva, Porto Alegre, Sulina, réédition 2005, p.275.

En fait, arrivés sur le sol américain, les Européens, qu'ils aient été Espagnols, Français ou Portugais, ont trouvé des gens constitués en collectivités ou en sociétés structurées, même si cela étaient hors les normes européennes. La preuve incontestée est que les habitants du sol récemment découvert par ces Européens ne seraient pas considérés en leur humanité, que ce soient les Indiens brésiliens (estimés les moins équipés en technologies, possédant à peine des outils rustiques tels l'arc et la flèche et la hache, à la différence de leurs frères nord-américains qui habitaient déjà des villages mieux organisés socialement), ou les Indiens du Mexique et du Pérou (qui possédaient une organisation sociale, politique, économique et religieuse hautement structurées, voire des Empires comme les Aztèques, les Maïas et les Incas).

Parmi les nouveaux mythes développés par la Raison et qui hanteront la pensée européenne de façon incontournable, ceux de race, d'ethnie et de progrès seront les plus diffusés dans le monde où l'occidentalisation s'annonçait. Il va sans dire que grâce à ces mythes, toute une pensée fondée sur l'idée d'une supposée homogénéisation du monde avec la supériorité de l'Occident allait provoquer des ravages considérables sur des peuples et sur des cultures alors vus comme « différence » à régler.

Le terme de *race* intègre l'imaginaire occidental en mettant en œuvre un ensemble articulé et homogène de caractéristiques invariables et permanentes pour un groupe déterminé d'être vivants. Ainsi, le concept de *race*, utilisé en Sciences sociales pour le catalogage et l'analyse des espèces, sera transféré à l'étude des individus et des sociétés humaines. De cette façon, croyant en une homogénéité des groupes humains, on parlait de *race blanche* pour se référer aux peuples à peau claire, de *race noire* pour les peuples à peau sombre et de *race rouge* pour les peuples indigènes, de *race jaune* pour les peuples d'Asie, de façon globale. Bien sûr que d'autres traits associés à la caractéristique de la couleur de peau devaient être présents comme la forme du crâne et du visage, le type de cheveux, etc¹¹².

¹¹² SCHWARCZ, Lília Moritz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

Dans un moment historique où l'on cherchait à délimiter l'amplitude de la pensée et sa capacité à appréhender la « vérité » prise au sens absolu, les penseurs de l'époque ont inévitablement cherché à associer, à identifier par analogie les individus humains des autres espèces animales et végétales au travers d'une description taxinomique qui paraissait incontestable

Pour cela, bien plus que de savoir si ces arguments pourraient être réfutés du point de vue scientifique ou même philosophique ou anthropologique, il nous paraît plus important de constater comment ces idées ont rencontré un écho et un espace dans l'imaginaire d'une société dont l'éthos était mobilisé par la compréhension du processus colonial sur les peuples dits « primitifs » ou même sous-humains requérant donc la présence active et salvatrice de la « mission civilisatrice » dans un savoir-faire et un savoir vivre à la hauteur d'une Europe assoiffée de nouveaux marchés et affamée de richesses naturelles c'est-à-dire désireuse d'exercer pleinement sa vocation de colonisatrice, car même face aux découvertes significatives des sciences modernes donnant compte de l'insuffisance et l'incomplétude du concept de race appliqué à la vie humaine, dans l'imaginaire social de l'Occident et surtout dans les sociétés qui ont souffert de la colonisation comme c'est le cas des Antilles et du Brésil, les idées racistes circulent encore fortement au XIXe siècle. Il est important de noter que ces idées ont soutenu l'esclavage et la colonisation et qui ont servi plus tard de support aux idées de « retard » économique d'Amérique du Sud en plein XXe siècle, ce qui nous amène à considérer que ce concept a eu son efficacité prouvée comme une vraie construction sociale qui traversant le temps arrive jusqu'à nous en pleine « postmodernité ».

Le second concept, celui d'ethnie est dérivé du grec *ethnos* qui signifie peuple. Ce concept renvoie à la conscience d'un groupe de personnes qui se différencient des autres pour des raisons historiques, culturelles, linguistiques, raciales, etc. On observe que ce concept se révèle très fluide, pouvant souffrir des altérations au cours du temps, cela même parce que les contacts entre les groupes et entre les ethnies provoquent d'inévitables changements dans un groupe déterminé ou dans les deux groupes en relation. Dans ce travail, nous emploierons le concept d'ethnie pour nous référer à toute ethnie, quel qu'elle soit, la blanche incluse, en dehors du fait qu'habituellement le concept d'ethnie est toujours utilisé en référence à

des groupes humains appréhendés en position de subalternité ou appréhendés en tant que différence ou altérité radicale.

Il est clair que nous savons que tant pour le groupe humain africain ou noir que le groupe indigène ou amérindien ou encore pour le groupe blanc ou européen, aucun ne peut être mis dans la conception d'une seule ethnie car ce serait nier la diversité ethnique à l'intérieur de l'ethnie même.

C'est le cas par exemple de la difficulté que nous rencontrons à parler d'ethnie indigène pour nous référer à des groupes aussi différents que les *Bororos* d'Amazonie brésilienne, des Montagnais, canadiens, ou des descendants des anciens Mayas et Aztèques ou encore des Pawnees d'Amérique du Nord.

Comme il est difficile d'oublier les différences linguistiques et religieuses en plus des aspects physiques, entre autres, des divers pays européens (ceux de l'ancienne Europe de l'Est par exemple en relation à ceux du Centre ou du Sud de l'Europe qui se différencient entre eux et se reconnaissent différents entre eux).

Ou de tenter de mettre dans le même bateau des peuples de différentes régions et cultures comme les Fons ou les Tutsis, ou les Egyptiens et les Kabyles, les Peuls et les Sereres ou les Français de la région bretonne avec ceux du Sud; ou les Brésiliens du Nordeste avec ceux du Sud. Même s'ils sont nés sur un même continent et parfois dans une même zone géographique, les individus présentent des traits morphologiques les plus divers, ce qui indique une vraie diversité face à une unité supposée de chaque 'race'. De là, le terme race paraît chaque fois plus s'utiliser pour définir l'ensemble de l'humanité, la race humaine devant une incongruité hors de ce contexte.

C'est pour ce motif qu'on peut affirmer que, cataloguées en accord avec les modèles eurocentriques et sur une échelle qui considérait la civilisation blanche-européenne comme supérieur - et, en degrés toujours plus inférieurs quand on était à distance du modèle dominant, les races étaient mises dans une hiérarchie ayant au toit la race blanche et à la base dans un état de totale dépossession des choses de l'esprit ces sociétés sans écrit et sans Etat. Les Noirs et les Indigènes perçus comme altérité radicale, exotisme, (mauvaise) différence à éliminer par son absolue étrangeté.

La pensée ethnocentrique a légué en héritage aux peuples des anciennes colonies impériales une faible estime de soi, en proclamant la supériorité de la culture blanche-européenne car c'est en cela seulement qu'elle pouvait maintenir avec les autres une relation de négation. De là, l'expropriation des terres des Autochtones (ils n'avaient pas les aptitudes à en développer la production), l'imposition d'une langue (considérée plus structurée, plus riche, plus complète), l'abandon de l'autre (incomplète, inférieure), la vision négative sur les croyances dites inefficaces, sur les valeurs autochtones caractérisées comme obsolètes tout comme la haine et l'intolérance pour tout ceux qui ne partageaient pas les mêmes valeurs, la même culture, qui ne portaient pas les mêmes traits distinctifs de « race » de religion, de coutumes, etc¹¹³.

Ainsi, la pensée européenne, pleine d'orgueil, se perçoit comme l'autorité compétente pour diviser le monde en deux parts binaires et excluantes : civilisation et barbarie, qui sont jugées et mesurées à partir du concept d'identité, c'est-à-dire de plus grande similitude avec le modèle dominant, donc du modèle blanc-européen. Et de cette façon se construit la propre notion d'Etat ayant pour point de départ la scène de la vie sauvage et de l'état de nature, créée à partir de l'image de l'Etat national européen, en contraste avec les formes d'organisation politique caractéristiques des peuples d'Orient, des terres exotiques, des royaumes des tyrans.

Le monde hors d'Europe recelait, à de nombreuses gradations près, des terres des sauvages (des 'bons sauvages') jusqu'aux territoires où ne se décelait aucun signe de ce qui pouvait être identifié comme société civile « [...] On observe que s'était déjà déroulée une « [...] révolution géographique représentée par l'inclusion de nouveaux espaces dus aux mouvements d'occidentalisation par lesquels les oppositions entre civilisés et primitif, civilisation et barbarie, modernité et tradition se sont établies chaque fois plus fréquemment [...] ». Cependant ce sera à partir de cette nouvelle reconfiguration de l'espace que « [...] se consolide dans la perspective de l'Européen une pensée politique d'un contenu chaque fois eurocentré dont les principaux éléments s'organisent autour des processus de formation d'Etat

¹¹³ LÉVI-STRAUSS, Claude, *Race et Histoire, Race et culture*, Paris, Albin Michel, UNESCO, 2001, Paris, UNESCO, 1952.

national, de société civile, d'organisation de la culture des pays américains comme prolongements de l'Europe [...] ¹¹⁴».

Pour cela, associant le racisme biologique au racisme ethnique, tout un ensemble de théories raciales, sous un appareil de rationalité (apparemment incontestable par les données scientifiques qui sont présentées de manière « objective ») vient renforcer l'idée de la supériorité de la race blanche et de la culture blanche-européenne sur les autres, alors vues comme « naturellement » inférieures, et ainsi mises en position de subalternité.

Ainsi en pleine Modernité, alors que c'était l'amplification de l'idée d'humanité, déjà proposée auparavant par Rousseau, qui était attendue, il va se produire exactement le contraire. De la croyance même de la supériorité de la Raison, du sein de la science qui se voulait l'unique forme d'atteindre la Vérité, des théories ont surgi qui allaient légitimer la division de l'humanité, et ce qui est plus grave, qui ont créé de nouveaux mythes dans sa tentative d'éliminer les anciens. Un de ces mythes, celui de la domination absolue de l'homme sur toutes choses, sur la nature, en particulier car comme l'affirme Adorno

« [...] le programme des Lumières était de délivrer le monde de la sorcellerie. Sa prétention, celle de dissoudre les mythes et d'annihiler l'imagination par le biais du savoir. [...] Cheminant à la recherche de la science moderne, les hommes se sont amputés du sens. [...] Ce qui ne s'ajuste pas aux mesures du calcul et de l'utilité est suspect pour l'Illuminisme. Dès qu'il peut se développer sans être perturbé par l'oppression externe, il n'y a plus rien pour le freiner [...] ¹¹⁵».

Cependant le Sujet de la Modernité dans la croyance de sa supériorité sur toutes les choses et se pensant comme un élu sur terre, il s'adonne à classer, cataloguer, dompter et dominer la Nature qui devra être la vassale de tous ses intérêts. De cette façon, la scission homme-nature sera patente. Chaque fois, au nom de la Raison, ce sujet tentera de se nier en tant que nature, avec laquelle il ne maintiendra qu'une relation uniquement utilitaire. Et suivant le même raisonnement ; plus l'Autre paraît être proche de la Nature, plus il est loin du modèle identitaire acceptable. Puis les peuples dits traditionnels, sans écrit, sans religion institutionnelle

¹¹⁴ PINTO, Renan Freitas, « A viagem das idéias. Dossiê Amazônia Brasileira I », *Estudos avançados*, vol.19 no.53, São Paulo, jan-avr, 2005, p.121.

¹¹⁵ ADORNO, Theodor W, «Conceito de Iluminismo», *Textos escolhidos*, São Paulo, Nova Cultural, réédition 1999, p.17-20

et sans Etat, qui vivaient dans la forêt ou proche d'elle, loin de la civilisation, ces peuples étaient alors vus comme étrangeté, altérité radicale ou différence à supprimer.

Ainsi le Blanc-européen verra comme obstacles « naturels » de traverser non seulement les fleuves et les mers, les forêts et les montagnes mais aussi les sociétés primitives qui persistent à rester dans le chemin du « développement », faisait obstacle au passage du « progrès » et donc de la recherche de bénéfice chaque fois plus grand qui caractérise le capitalisme comme « régime de production économique, justement l'espace illimité, l'espace sans lieux, dans la mesure où la limite recule sans cesse, espace infini de permanente fuite en avant. Ce qui différenciait l'Occident est le capitalisme, comme impossibilité de rester en deçà d'une frontière ; c'est le capitalisme comme

« [...] système de production pour lequel rien n'est impossible, sinon d'être pour lui-même sa propre fin. [...] La société industrielle, la plus formidable machine de production est pour cela même la plus effrayante machine de destruction. Races, sociétés, individus, espaces, natures, mers, forêts, sous-sols : tout est utile, tout doit être productif, d'une productivité menée à son régime maximum d'intensité¹¹⁶ ».

Ainsi, dépossédés des terres de leurs ancêtres, rendus apatrides sur leur propre territoire, les Amérindiens ont eu annulé les droits à leur géographie et à leur histoire par les anciennes colonies qui, devenues indépendantes et s'affermissant pour se constituer en puissances hégémoniques, reproduisent à leur tour un colonialisme interne dans des frontières qu'elles ont-elles-mêmes dessinées lors de disputes pour l'espace géographique pré-européen¹¹⁷.

Sociétés fondées sur la base des idées de fraternité, les nations américaines ont vite abandonné le rêve égalitaire, allant à reproduire avec les éléments humains des Amériques (et avec le Noir amené comme esclave) le processus de domination que leurs anciennes métropoles avaient impulsé et qui engendrait l'idéal de nation pour lequel les citoyens des colonies américaines se sont battus.

¹¹⁶ CLASTRES, Pierre, *A Sociedade contra o Estado*, traduit par Theo Santiago, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978, p. 61.

¹¹⁷ MORISSET, Jean, «Miroir indigène, reflet eurogène», *Autóchtones: lutttes et conjonctures II*, Recherches Amérindiennes au Québec, Québec, Ministère des Affaires Indiennes, v.9 n.4, 1980, p. 288

Sans s'en rendre compte, les citoyens américains ont copié le modèle européen qui, basé sur des théories racistes, attestait la domination de la race blanche sur les autres, hiérarchisant les cultures et les hommes et ainsi justifiait l'abandon des idéaux égalitaires qui ont marqué les premiers temps du Siècle des Lumières. De cette façon, on légitimait la répulsion envers l'Amérindien, « paresseux et indolent, incapable de rationalité » devenant une entrave pour la libre expansion du projet eurocentré d'occupation économique des espaces géographiques.

« Si donc l'Amérique du Nord se construisait en tuant l'Indien et en repoussant la frontière vers l'Ouest et le Nord (le « Nord-Ouest »), l'Amérique du Sud, pour sa part, lobotomisait l'Indien des Andes [...] tout en établissant une ceinture de colonisation sur tout le pourtour continental repoussant ainsi vers le cœur de l'hémisphère la frontière autochtone. Voilà pourquoi il ne reste à la Conquête, en ce dernier quart du XXe Siècle, que deux bassins géographiques à assimiler : l'Arctique (Canada) et l'Amazonie (Brésil). Voilà donc pourquoi le développement des ressources de l'Amazonie et de l'Arctique est présenté comme le grand défi américain de XXe siècle. Défi qui n'est autre que la version contemporaine de la légende du bandeirante, défricheur et pionnier, dans la saga du colon au Brésil. (Moog, 1954)[...] ¹¹⁸ ».

1.4. Et le voyage se fait

La combinaison des arguments basés sur la prépondérance de la race et de la culture blanches-européennes, leur supériorité surtout devant les 'races' et les cultures amérindiennes et noires, tout cela sera décisif pour établir et maîtriser l'idée du progrès, qui va devenir une sorte de nouveau Graal à poursuivre.

Cela veut dire qu'au nom de cette sorte de mirage obsédant qui hante l'esprit des gens en Occident, tout était permis. C'est-à-dire que pour que les sociétés accèdent au « progrès », toute action envisagée serait la bienvenue. On devait donc « ouvrir le chemin », permettre que du sol primitif, jusqu'alors « inexploré », encore vierge de l'accumulation capitaliste, la technique d'abord et les technologies les plus avancées ensuite puissent faire naître le développement économique, l'argent et la recherche infinie du gain comme des fleurs sur l'asphalte.

C'est cette pensée eurocentrique qui arrive sur le sol américain, qui apporte dans sa façon de penser, l'idée que l'homme est le maître de l'Univers, le seul

¹¹⁸ MORISSET, Jean, op. cit p. 289

habilité à exercer sa domination sur la faune et la flore, avec comme objectif d'amasser des richesses. Et de cette façon, sur ce sol « récemment découvert », il a cherché à laisser ses marques indélébiles, croyant que c'est dans ce moment premier que la Nature commencera à se soumettre à l'humain, c'est-à-dire à lui-même, unique représentant du genre, puisque l'Autochtone à tant être intégré dans la Nature même, ne s'habillant pas de la même manière, ne parlant pas la même langue, n'ayant pas la même religion, ni les mêmes coutumes, ne pourrait être humain et même si une possible promesse d'humanité brillait encore timidement quelque part dans son être, il était encore nécessaire de le « dominer », voire assimilé.

De cette façon, une forme unidirectionnelle s'installe ainsi pour penser la vie et la société, considérant que les forces productives doivent être dirigées uniquement et seulement à la création de richesses matérielles, sans mesurer les conséquences de l'intervention humaine sur l'environnement en englobant les êtres humains y vivant. C'est cette manière d'être au monde qui amène comme implications non seulement l'indifférence devant la souffrance humaine, mais le gaspillage des ressources naturelles non renouvelables.

On observe que les Européens ont appelés, de façon aléatoire Indigène ou Indien l'habitant des plus diverses ethnies qui habitaient le Nouveau Monde, ce qui démontre sa difficulté à comprendre la diversité et sa tendance naturelle à stéréotyper donc à réduire le tout en une partie la prenant comme échantillon suffisant. Il suffit de penser aux disparités énormes entre les cultures des ethnies Bororos au Brésil et les Aztèques au Mexique ou les Incas au Pérou ces deux dernières ethnies possédant un fonds culturel et patrimonial en part égale ou supérieure à celles des conquistadors « civilisés » pour que nous percevions que le stéréotype utilisé par l'Européen pour s'adresser à l'habitant natif des Amériques était de fait pour le moins réducteur. Mais c'est comme *Indiens* que tous les habitants natifs des Amériques qui vivaient comme des « sauvages » ont été connus.

Il importe de noter que les deux visions de l'altérité vont former l'image de l'Indien aux yeux des Blancs-européens dans l'Illuminisme. La première basée sur la pensée de Jean-Jacques Rousseau appréhende le « sauvage » l'habitant des forêts en opposition à l'homme des villes comme naturellement bon, vivant dans une sorte de paradis terrestre trouvant dans la nature tout ce qui lui était nécessaire pour vivre.

De cette façon l'Indien sera considéré aussi comme une espèce d'Adam primitif vivant loin des ténèbres provoquées par la servitude aux tyrans, sans les contraintes de la persécution religieuse qui grandissait alors en France et dans une grande partie de l'Europe, sans les injonctions et les coactions imposées par la vie sociale, par un contrat social inégalitaire et très souvent injuste et que pour cela il pouvait être utilisé comme image même de la liberté.

Le Blanc-européen en arrivera à désigner les peuples sans écriture, sans religion et sans législation institutionnalisées par des noms qui renvoient au stade de la Barbarie et de la sauvagerie, porteurs d'étrangeté et d'altérité, des êtres qui renverraient par leur charge symbolique à des zones sombres d'une enfance présumée de l'humanité où les hommes vivant ce que l'on appelait l'économie d'abondance, indépendamment du niveau de développement de ses forces productives avaient basé leur vie sociale sur la propriété commune de la terre et dans différentes formes de travail collectif¹¹⁹.

Cependant, un autre courant de pensée moins optimiste sur l'humanité et son futur, appuyé sur la théorie de l'évolution darwiniste, trouvera des raisons pour mettre en doute le futur des sociétés marquées par le métissage des races et des cultures, puis verra avec suspicion l'existence et le développement des sociétés américaines, notamment celles avec une présence très importante des dites 'races inférieures' : la Noire et l'Indien. Et, bien sûr, parmi ces sociétés avec les traits de métissage évidente, le Brésil sera l'objet d'une analyse détaillée par un des principaux divulgateurs des théories raciales : le comte Arthur de Gobineau et son fameux *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853). Sur le Noir, Gobineau dira que

[...] La variété mélanienne [à pigment de peau foncé] est la plus humble et gît au bas de échelle. Le caractère d'animalité empreint dans la forme de son bassin lui impose sa destinée, dès l'instant de sa conception. Elle ne sortira jamais du cercle intellectuel le plus restreint [...] Si ces facultés pensantes sont médiocres ou même nulles, [le Noir] possède dans le désir, et par suite dans la volonté, une vigueur souvent terrible. Plusieurs de ses sens sont développés avec une vigueur inconnue aux deux autres races: le goût et l'odorat, principalement [...]»¹²⁰.

¹¹⁹ LOPES, Helena Teodoro, SIQUEIRA, José Jorge, NASCIMENTO, Maria Beatriz, *Negro e cultura no Brasil*, Rio de Janeiro, Ibrade-Unesco, 1987, p. 16-17.

¹²⁰ GOBINEAU, Joseph-Arthur de, op. cit, livres 5 et 6 p. 295.

Quant aux Indiens, ils ne seraient pas épargnés car il affirmera que :

« [...]Des témoins oculaires, frappés de la méchanceté froide et inexorable de ces sauvages qu'on fait par ailleurs si nobles, et qui sont, en effet, fort orgueilleux, ont voulu les reconnaître pour les descendants de Caïn. Ils les sentaient plus profondément mauvais que les autres hommes, [...] L'Américain n'est pas à blâmer, entre les autres familles humaines, parce qu'il mange ses prisonniers, ou les torture et raffine leurs agonies. Tous les peuples en font ou en ont fait à peu près autant, et ne se distinguent de lui et entre eux sous ce rapport que par les motifs qui les mènent à de telles violences. Ce qui rend la férocité de l'Américain particulièrement remarquable à côté de celle du nègre le plus emporté, et du Finnois le plus basement cruel, c'est l'impassibilité qui en fait la base et la durée du paroxysme, aussi long que sa vie. On dirait qu'il n'a pas de passion, tant il est capable de se modérer, de se contraindre, de cacher à tous les yeux la flamme haineuse qui le ronge ; mais, plus certainement encore, il n'a pas de pitié, comme le démontrent les relations qu'il entretient avec les étrangers, avec sa tribu, avec sa famille, avec ses femmes, avec ses enfants même. En un mot, l'indigène américain, antipathique à ses semblables, ne s'en rapproche que dans la mesure de son utilité personnelle. [...]. Il n'a pas le sens du beau, ni des arts ; il est très borné dans la plupart de ses désirs, les limitant en général à l'essentiel des nécessités physiques. Manger est sa grande affaire, se vêtir après, et c'est peu de chose, même dans les régions froides. Ni les notions sociales de la pudeur, de la parure ou de la richesse, ne lui sont fortement accessibles [...] ¹²¹ ».

Il importe d'observer le poids de ces jugements dans le contexte du XIX^e siècle quand la parole du scientifique était la parole du « sage » du « guide intellectuel », doublement légitimé : c'était le scientifique dans un monde privé de connaissance scientifique et c'était, bien sûr par cela même un Européen, un Blanc-européen. Et puis c'était le support théorique qui avait contribué à modeler la pensée et les coutumes également.

De cette façon, Gobineau émet ses opinions en tant que scientifique qui pratique l'expérimentation, qui a face à lui, sous son regard et sous son contrôle les frictions interethniques, supposées 'synthèses' des croisements de peuples et de cultures. Et ce qu'il voit au Brésil alors que l'Ambassadeur vivait à la Cour Impériale, le dégoutait à un tel point qu'il pouvait émettre ses réserves face à ce qu'il voyait comme les 'dangers' du métissage. Selon Gobineau, si les résultats du métissage ne sont pas nocifs, en fin de compte, un élément considéré comme supérieur est ajouté aux autres jugés comme « inférieurs » et ainsi fortifiait ce qui était « naturellement faible » mais cela contribuerait quand même à moyen ou long

¹²¹ Idem, *ibid.*

terme à ce que l'élément dit « supérieur » dans ce cas la *race* blanche-européenne perde peu à peu ses « meilleures caractéristiques ».

« [...] Le monde des arts et de la noble littérature résultant des mélanges du sang, les races inférieures améliorées, ennoblies, sont autant de merveilles auxquelles il faut applaudir. Les petits ont été élevés. Malheureusement les grands du même coup ont été abaissés, et c'est un mal que rien ne compense ni ne répare. [...] La race blanche possédait originellement le monopole de la beauté, de l'intelligence et de la force. À la suite de ses unions avec les autres variétés, il se rencontra des métis beaux sans être forts, forts sans être intelligents, intelligents avec beaucoup de laideur et de débilité. [...] ¹²² ».

La crainte face aux résultats négatifs prévisibles selon le pessimisme des théories raciales défendues par les eugénistes sera diffusée dans toutes les sociétés américaines comme le témoignent autant la littérature que le cinéma, ce que l'on concède au Métis, homme ou femme, produit ou bien culturel venant des croisements, contacts et métissages, c'est l'ombre de celui qui est suspect, maladif, insuffisant, un être en carence, en faute, loin du modèle original, soit du Blanc-européen.

Si le Métis est pure 'incomplétude', 'débordement' ou 'démésure'; si quand il est beau, il n'est pas fort, si quand il est fort, il n'est pas intelligent, par l'incompatibilité des croisements, si le Noir se trouve proche de l'animalité et ne devrait pas être capable de s' « élever aux choses de l'esprit » comme le présupposait Hegel ¹²³, l'Indigène était plus éloigné que lui, bien que d'autres penseurs eurent aperçu des zones de rébellion possible et de dignité dans ces êtres qui vivaient à demi-nus et dont les habitudes choquaient énormément les Européens ¹²⁴ ».

Cependant, le Blanc-européen se sent le droit d'expliquer, de définir, de comprendre de traduire, et de divulguer des connaissances sur l'Autre, et de cette façon, comme l'affirme Morisset :

« [...] Tout au cours des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, les Européens écrivent leurs récits, clament leur étonnement et entonnent leurs opéras lyriques sur « leur » Nouveau Monde, pendant que tous

¹²² Id. ib.

¹²³ Apud BERND, Zilá, *Racismo e anti-racismo*, São Paulo, Moderna, réédition 1995, p.13

¹²⁴ Bien qu'ils aient rencontré la sympathie de nombreux Français qui, au Brésil et au Canada, « deviendront sauvages », c'est-à-dire qu'ils se sont mis à vivre avec les Indigènes et de la même façon qu'eux comme l'attestent de nombreux compte-rendus, au contraire des Portugais et des Espagnols qui paraissaient moins capables d'abandonner leurs certitudes de « civilisés ».

ceux qui leur servent d'objet et d'inspiration cherchent en vain un lieu où déposer leur propre parole[...]»¹²⁵.

Eduqué pour être maître et seigneur du monde et de lui-même, le Blanc européen arrive au Nouveau Monde pour prendre possession de tout ce dont il aura besoin pour développer le projet de faire de ce « paradis sauvage » un nouveau monde tel que l'ancienne Europe l'avait imaginé tout en y reproduisant les lois, l'architecture, la religion, la culture, les us et les coutumes, c'est-à-dire toutes les façons d'être et de penser, intransigeance, arrogance et haine de soi-même comprises.

Il suffit de penser que depuis longtemps l'éducation était appréhendée uniquement en tant qu'instruction, donc comme la préparation des plus pauvres pour le 'marché de travail' et des plus nantis, pour l'abstraction ou pour des formations intellectuelles plus recherchées : le droit, la médecine, le Génie, etc...

D'une façon ou d'autre, le processus éducationnel aurait comme but et finalité le projet conservateur qui apporte avec lui comme caractéristiques de pensée, la désillusion, le manque de croyances dans les transformations sociales et politiques et en conséquence, le désenchantement du monde, projet qui finit par provoquer le cynisme et l'amertume recouverts d'une apparente indifférence de l'homme moderne.

Ainsi, fier de penser au travers de critères de *clarté* et de *cohérence*, mû par le désir de ramasser les trésors de la terre, désireux de s'enrichir de biens matériels et en même temps, refusant de s'écouter lui-même, se niant le droit de distinguer les ombres qui dansent dans son cœur, le Blanc-européen navigue dans une sorte de « marée du monde de la production », c'est-à-dire, dans la façon-d'être-dans-le-monde, où « le travail se transforme en façon d'être conscient et assume le caractère de projet et de stratégie avec ses tactiques de modelage de soi-même et de la nature. »¹²⁶

Et, muets, ces êtres qui se constituent en pleine différence ou altérité radicale vont assister avec étonnement parfois, avec une profonde incrédulité

¹²⁵ MORISSET, Jean, Haïti, « Québec ou la rencontre imprévue: rêve, témoignage et interrogation », in (dir) SCHEINOWITZ, Celina de Araujo, OLIVEIRA, Humberto de, *Haiti: 2000 anos de distopias, diásporas e utopias americanas*, Feira de Santana, UEFS, 2004, p. 113.

¹²⁶ BOFF, Leonardo, *Saber cuidar, Ética do humano – compaixão pela terra*, Petrópolis, Vozes, réédition 2004, p. 93.

d'autres fois, ou une ignorance totale, aux représentations que les Européens font d'eux, la plupart du temps sous des formes dangereuses de stéréotype négatif comme le montrent bien les récits littéraires la plupart du temps sous les formes dangereuses du stéréotype négatif, juste au contraire de ce que nous montrent les romans *La Boutique aux miracles* de Jorge Amado, *Ashini* d'Yves Thériault et *L'Espérance macadam* de Gisèle Pineau.

CHAPITRE II

2. LE DEBARQUEMENT DE L'INTRANSIGEANCE

2.1. *Ashini* : une promenade dans l'histoire américaine

Le récit *Ashini*, d'Yves Thériault, est considéré comme une œuvre anticipatrice concernant les questions amérindiennes, amenant sur la scène narrative un héros de fiction qui, aux yeux du lecteur, est perçu avec sympathie, puisqu'il échappe au stéréotype négatif qui avait jusqu'alors marqué les personnages indigènes lorsque ceux-ci avaient un rôle dans les récits de fiction.

En vérité, l'invisibilité de l'Indien dans la littérature correspondait à la plus évidente réalité puisque, dans la vie réelle, tant au Canada qu'au Brésil ou encore aux Antilles, ou on imaginait ce qu'étaient les Indiens, ou ils étaient déjà décimés, dans un processus d'extinction lent et inexorable, ou intégrés à la culture blanche-européenne et ainsi poussés vers la périphérie des centres urbains comme de vrais indigents, sans travail et sans avoir été scolarisés ; ou encore, s'ils n'étaient pas assimilés, ils devaient être repartis dans les forêts et les bois les plus reculés. Dans diverses autres parties des Amériques, on ne pouvait déjà plus compter sur la présence indigène, à cause du génocide dont ils avaient été victimes, par exemple aux Antilles et plus spécialement en Guadeloupe.

En effet, on ne devrait pas oublier que des siècles durant, depuis l'arrivée du colonisateur sur les terres américaines et jusqu'à la moitié du 20^{ème} siècle, l'indigène n'apparaissait dans les pages des fictions que comme un dédoublement de sa vie réelle : sans aucun rôle d'apparence positive, condamné aux rôles secondaires visant au renforcement des personnages blancs-européens, ou très négativement, comme protagonistes des difficultés et péripéties des personnages « civilisés », héroïques dans leur affrontement avec le mal.

Pour cela, on peut affirmer que c'est seulement à partir des années soixante-dix du siècle passé, plus de dix ans après la parution d'*Ashini* qu'une littérature

proprement indigène commence à être produite et que de nouvelles façons de relire l'histoire de l'occupation européenne aux Amériques, au Canada spécialement, sont énoncées¹²⁷. Cependant, jusqu'à ce qu'Yves Thériault imagine un personnage avec la dimension humaine du sexagénaire Ashini, seules existaient les représentations négatives de l'Indigène. Ou bien, son équivalent : l'idéalisation d'un Indigène dévêtu de son indianité pour paraître « bon », c'est-à-dire « civilisé ». Pourtant, Thériault, tissant son personnage avec maestria, parvient à restituer à l'image de l'Indien son humanité niée par l'histoire de la colonisation et par la littérature produite jusqu'alors.

Pour que l'on puisse mieux comprendre l'importance d'*Ashini* dans le contexte de la littérature occidentale, et comme outil pour la déconstruction du stéréotype négatif de l'Autre, nous pensons important de faire un petit aperçu de la production, diffusion et dissémination des images de l'indigène dans la littérature. Ce qui nous amène nécessairement à une brève incursion dans l'histoire du nouveau monde, et qui commencerait par les premières lettres des navigateurs parlant de la « découverte » de l'Autre.

Les Indigènes du Brésil, du Canada et de l'Amérique hispanique paraissent agir de la même manière, et démontrent posséder le même éthos. Ils sont pacifiques, ces peuples qui semblent vivre dans ce paradis tropical. Ils sont peut-être la réminiscence d'un Adam mythique, et ils seraient restés pour toujours oubliés sous la frondaison des forêts tropicales.

Et s'ils donnent l'or qu'ils transportent sur eux par hasard, s'ils acceptent de l'échanger contre de la quincaillerie, de la verroterie, s'ils offrent leurs femmes comme le veut la règle de l'hospitalité, s'ils paraissent toujours dire oui et ne rien refuser, pourquoi alors le processus d'occupation, puis de colonisation des terres américaines, du Nord au Sud, les aura amenés à croiser le fer et le feu ?

¹²⁷ Une littérature amérindienne au Canada, par exemple, était apparue à partir des années soixante-dix, avec ce qu'on appelle la Révolution Tranquille selon BOUDREAU, Diane, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec - oralité et écriture*, Montréal, Hexagone, 1993, 201p. Voir aussi THÉRIEN, Gilles, *Figures de l'Indien*, Québec, Typo, 1995. Au Brésil, c'est seulement beaucoup plus récemment et plus précisément dans les années quatre-vingt-dix que sont apparus les intellectuels amérindiens, cf. SANTOS, Eloína Prati dos (dir.), *Perspectivas da Literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá*, Feira de Santana, UEFS, 2001 et aussi l'œuvre déjà citée de CORNEJO POLAR.

C'est qu'avec l'idée obsessionnelle d'obtenir des gains chaque fois plus grands et plus de richesses (or, argent, pierres précieuses, bois, peaux de bêtes, etc.), comment un individu, forgé dans la croyance de la supériorité de la civilisation, certain qu'il avait été amené jusqu'en ces terres lointaines par la volonté d'un dieu souverain et rigoureux, aurait-il pu accepter que s'interpose sur son chemin l'innocence personnifiée par des Indigènes nus et sans ambition, « sans roi, sans loi et sans foi » ? Ainsi, l'innocence ou l'excès de confiance des natifs des terres récemment occupées au nom des puissances européennes et au nom du dieu chrétien, ont été vite mis à l'épreuve, devant l'arrogance, la cupidité et la violence avec lesquelles les Européens les traitaient dans leur fièvre de richesses et de pouvoir.

Conscients qu'ils venaient au nom de la religion et de la civilisation chrétiennes pour « semer la bonne nouvelle » dans ces terres où les hommes et les femmes allaient nus, vivant dans une sorte d'enchantement, apparemment heureux comme s'il s'agissait d'un paradis terrestre avant la chute, les Européens se sont vite impatientés devant la résistance de ces Indigènes qui ne contribuaient pas suffisamment à ce que l'entreprise colonisatrice se fasse sans obstacle.

C'est Christophe Colomb qui est le premier inspirateur de la nécessité de mettre les Indigènes en esclavage pour une meilleure progression de l'entreprise coloniale, il l'écrit dans son cahier de bord, quelques jours après son arrivée sur les terres américaines :

« Ils seront de bons travailleurs, et très intelligents car j'ai remarqué qu'ils répètent très vite ce qu'ils entendent et je crois qu'ils seront facilement transformés en bons chrétiens, car il m'est apparu qu'ils n'ont aucune religion. Si Dieu le veut, à mon retour, j'en amènerai pour les montrer à Vos Altesses, pour qu'ils puissent apprendre à parler. [...] Cependant, au cas où Vos Altesses l'ordonnent, tous les habitants pourraient être amenés à Castel ou bien maintenus sur l'île comme esclaves, puisqu'avec 50 hommes, nous pouvons les soumettre tous et les obliger à faire tout ce que nous voulons. [...] ¹²⁸ ».

A son arrivée à La Hispaniola, au cours d'un naufrage, Colomb aura l'opportunité d'amplifier sa spoliation des Indigènes. Hébergé par un chef du nom de Guacanagarí, avec qui il établira un traité visant à protéger le peuple Arawak de l'agressivité des Indiens Caraïbes, en échange d'or, scellant le « premier traité entre

¹²⁸ Apud TURNER, op. cit. p.26.

les Rouges et les Blancs au Nouveau Monde ». Ainsi, à son retour en Europe, où il amène quelques Indiens qui seront montrés à la Cour, Colomb donne le début d'une nouvelle phase de la présence européenne aux Amériques. Avant la réaction violente des Indigènes contre les abus commis par les Européens, Colomb et tous les Européens n'ont vu aucun autre recours que celui d'user d'une force brutale, de réduire au silence, d'épouvanter et d'intimider les sauvages avec la pesante autorité des armes¹²⁹.

On observe que c'est la propre difficulté du Blanc européen à accepter l'étrangeté de l'Indigène qui aura créé dans l'imaginaire européen les raisons alléguées pour la conquête et la mise en esclavage. Il est important d'observer que la culture indigène présentait une liberté sexuelle qui incluait l'hospitalité sexuelle non seulement avec les alliés mais aussi avec les captifs, qu'elle stimulait la liberté pré-nuptiale, bien qu'ils interdisent l'adultère alors que les séparations successives et les mariages peu sérieux n'étaient pas interdits. Tout cela, les coutumes matrimoniales et la sexualité indigène, semblait insolites aux yeux des étrangers et des religieux en particulier. Précisément, ce qui était « péché » pour un Blanc-européen semblait être « normal » pour un sauvage brésilien ou antillais, comme cela fut le cas pour les Tupis au Brésil, les Atawaks ou les Caraïbes aux Antilles¹³⁰.

L'autre grand choc culturel a été l'impossibilité du lusitanien de comprendre et d'accepter le cannibalisme en tant que rituel. En vérité, ce qui paraissait aux yeux des chrétiens un acte très sale, un dérèglement, une sauvagerie sans limites était un banquet rituel au cours duquel, par l'ingestion de certaines parties du corps d'un ennemi, on cherchait à incorporer à son propre corps les qualités morales et physiques, la force ou la beauté, nécessaires à la célébration, comme le cannibalisme des Indiens brésiliens sera interprété plus tard.

Aux yeux du Blanc-européen, en plus d'une pratique immonde, c'est un banquet répugnant sous le signe de la perversité et de l'impiété envers les ennemis. En vérité les Européens étaient terrorisés et méprisants face à une population que lui paraissait bien trop « sauvage », peu humaine. De fait, dans le banquet rituel,

¹²⁹ Id. ibd.

¹³⁰ CUNHA, op. cit. p. 169.

l'objectif était d'amplifier les forces qui seraient intégrées, absorbées au travers du corps et de l'âme des ennemis morts au cours d'une lutte honorable, et pour cela il était nécessaire d'obéir à des pratiques rituelles. « Sous la conduite des *pajés*, sous l'impact des transes, encourageant les bons et décourageant les mauvais esprits, on rendait hommage aux vaillants et aux forts dans le sacrifice rituel du cannibalisme. De cette façon, « [...] c'étaient des pratiques véritablement riches de signification, ces rites qui liaient l'esprit de l'Indien à son passé communautaire en même temps qu'ils garantissaient son identité à l'intérieur du groupe [...] »¹³¹.

De là, partant du présupposé que l'Indigène ne peut être humain, étant si différent du sujet blanc-européen, croyant que le « sauvage » était porteur d'une altérité radicale qui ne pourrait être assimilée, son élimination physique aurait pour fonction d'« éliminer le mal sur terre ». De cette façon, subjugués, dominés, mis en esclavage, acculturés ou décimés par les maladies ou par les guerres, que ce soit au Brésil, aux Antilles ou au Canada, peu à peu la population indigène sera réduite en nombre et amenée à reculer chaque fois plus loin des zones occupées par les colonisateurs¹³².

La diabolisation de l'indigène commençait alors, parallèlement (et selon ses auteurs « nécessaire ») à l'implantation et ensuite à la consolidation du projet colonial aux Amériques. Ainsi et dorénavant, un sentiment mêlé de dégoût et de haine se propage et accompagne de façon récurrente l'image de l'Indigène sur ses propres terres à ce moment-là confisquées par le Blanc européen, chrétien.

Au Brésil, la chasse à l'Indien trouve son point culminant avec les « *entradas* » et les « *bandeiras* », incursions ayant pour but l'enrichissement facile, particulièrement par la recherche d'or, de diamant ou d'argent qui contribueront à défricher les terres de l'intérieur, pour ensuite peupler ces territoires. La distinction

¹³¹ BOSI, Alfredo, *Dialética da colonização*, op.cit, p. 69.

¹³² On estime que 30 000 indiens sont morts sous le contrôle portugais, dans les plantations ou dans les missions jésuites. Leur propension à la maladie alliée à une courte espérance de vie ont fait que les esclaves indiens coûtaient moins chers que les esclaves africains, cf. KLEIN, Herbert S, *A escravidão africana na América Latina e Caribe*, São Paulo, Brasiliense, 1987,p.55.

entre ces deux « avancées » dans les terres est que les *entradas* avaient un caractère officiel alors que les *bandeiras* étaient l'initiative de certains¹³³.

Selon les historiens, les *Bandeirantes* avaient trois objectifs : la chasse au gentil, les mines d'or, de diamants, d'argent et enfin l'occupation des terres. Sur le chemin de la réalisation de chacun des trois objectifs se trouvaient les Indiens armés d'arcs et de flèches et contre lesquels il fallait mener un combat sans trêve, avec pour ultime phase la fuite, la mort ou la mise en esclavage des Indigènes.

« [...] Les Indiens, quand ils ne sont pas simplement morts sur place, par tous les moyens imaginables y compris la terreur, se voyaient mutilés, perdaient leur nez et leurs oreilles et étaient amenés dans les villages comme un acte d'héroïsme. Et lorsqu'ils étaient amenés sur le littoral ou dans les villages, quelques-uns travaillaient, peu et mal, dans les fazendas du planalto, les autres, transportant sur leur dos, pour la marine, la viande de porc ou de vache et le sel et au retour, des femmes pour la jouissance d'une nuit [...]»¹³⁴.

Bien que l'Eglise catholique représentée au Brésil comme aux Antilles et au Canada par la présence marquante des Jésuites condamnât l'esclavage, bien qu'au début quelques-uns de ses membres aient été esclavagistes, ce n'est que plus tard qu'elle se décide à condamner l'esclavage indigène. Comme nous le verrons, les religieux en sont arrivés à suggérer que la main d'œuvre pour le travail en esclavage dans les plantations et les *fazendas* devait être cherchée en Afrique et non dans les forêts américaines.

C'est le cas, par exemple, des deux plus importants noms de l'évangélisation au Brésil : le Père Manoel da Nóbrega et le Père Antonio Vieira. Tous deux religieux de la Congrégation de la Compagnie de Jésus, les deux jésuites ont un rôle remarqué dans la formation des Lettres brésiliennes, en plus d'être les symboles exponentiels de la christianisation des terres du Brésil colonial¹³⁵. Manoel da Nóbrega arrive au Brésil en 1549, avec comme mission de « protéger et de

¹³³ BASBAUM, Leôncio, *História sincera da República. Das origens até 1889*, São Paulo, Alfa-Ômega, réédition 1976, p. 76-78.

¹³⁴ Capistrano apud BASBAUM, Leôncio, *História sincera da República. Das origens a 1889*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1978, p.78.

¹³⁵ En 1557, est arrivé au Brésil Mem de Sá, troisième gouverneur général qui sera un des fondateurs de la ville de Rio de Janeiro. Mem de Sá a compté sur le soutien décisif de l'Eglise, en la personne du Père Manoel da Nóbrega dans son combat contre les Tupinambás alliés des Français dont le chef appelé Cunhambebe a été cité comme « roi du Brésil », par THEVET, André, apud TORRES, Antonio, *Meu querido Canibal*, Rio de Janeiro, Record, 2000.

convertir les Indigènes à la foi chrétienne, ainsi que de fonder séminaires et églises¹³⁶ ». C'est lui qui convainc le troisième Gouverneur Général, Mem de Sá d'orienter les colons à mettre en esclavage les Noirs africains au lieu des Indiens soumis, suggérant l'esclavage juste pour les « désobéissants » ou les rétifs à la catéchèse.

C'est aussi la stratégie employée par le Père Antonio Vieira, une des voix les plus respectées du Brésil colonial, qui n'a pas hésité à déconseiller l'esclavage des Indiens, condamnant les colons qui « par avarice » commettaient un tel crime mais il encourageait l'usage d'une main d'œuvre noire comme une solution naturelle pour l'impulsion de l'économie locale, à l'exemple de l'opulence de Bahia avec la production sucrière.

De cette façon, Vieira incite les fermiers du Maranhão à renoncer à l'esclavage indigène, l'échangeant contre la main d'œuvre noire d'Afrique, puisque ces gens, par nature serviles, solides et capables de tout travail et qui le supportent, et vivant de nombreuses années si la faim et les mauvais traitements ne les achèvent pas. C'est uniquement avec l'entrée des Noirs amenés d'Angola que le Maranhão ou toute autre partie du Brésil que l'on pourra connaître le « remède permanent de vie [...]»¹³⁷, ou encore, s'il y avait eu nécessité de l'esclavage, c'est seulement avec la force de travail de l'esclave noir que la prospérité économique est arrivée.

Il est important d'observer que les Indiens ont servi aussi de force auxiliaire, collaborant ou menant les recherches pour la capture des esclaves noirs fugitifs ou rebelles, comme l'écrit D. Francisco de Souza, Gouverneur de Bahia, le 10 mai 1605 :

« Il est vrai que durant les onze années où j'ai gouverné cet Etat du Brésil, chaque fois que les Indiens des villages que les Pères de la Compagnie ont à leur charge, nous ont été nécessaires pour renforcer la cité avec des forts, des tranchées, etc., pour faire reculer les ennemis français et pour surveiller la côte afin que les ennemis ne débarquent pas et restent en mer, pour attaquer aussi les Noirs de

¹³⁶ C'est lui qui emmène Mem de Sá dans l'église improvisée dans la maison de l'indienne Catarina Paraguaçu, épouse de Diogo Álvares Correia, le Caramuru, où la mission donnait l'action de grâces. Il a également collaboré avec le Gouvernement général pour l'expulsion des Français de Rio de Janeiro, négociant des accords de paix avec les Indigènes réfractaires aux colonisateurs portugais, fragilisant ainsi les forces loyales aux Français.

¹³⁷ VIEIRA, apud BASBAUM, op.cit., p.92.

Guinée qui causent beaucoup de dommages aux habitants de cette ville, pour défendre également les fermes et les stratégies des Aimorés, à mon appel, les dits Pères de la Compagnie viennent à notre secours avec beaucoup de diligence avec les dits Indiens, allant en personne les chercher dans leurs villages lorsque cela est nécessaire¹³⁸ ».

Face à l'esclavage des Indiens et des Noirs, le comportement des religieux au Canada, aux Antilles et particulièrement en Guadeloupe ne diffère pas. Quand ils n'étaient pas eux-mêmes les propriétaires d'esclaves indigènes, ils voyaient avec beaucoup de tolérance et de « normalité » l'esclavage, étant donné que tant les Indigènes que les Noirs ne paraissaient pas alors être entièrement humains, mais une espèce de promesse d'humanité qui serait restée irréalisée¹³⁹.

A propos des Indiens qui peuplaient la Guadeloupe dans les premiers temps de la colonisation française, Laennec Hurbon considère que la présence de ces « sauvages » représentait une véritable obsession pour les missionnaires. En réalité, les colons et les missionnaires ne pouvaient pas comprendre la culture d'un peuple qui, malgré leurs successives et constantes guerres pour des rivalités tribales et des motifs les plus banals, montraient un haut sens de la liberté et de l'égalité, une « grande simplicité et une ingénuité naturelle ». En même temps, ces mêmes personnes, ignorant le processus d'évangélisation et de catéchèse et y résistant, se condamnaient soit à l'esclavage soit à la mort par la décimation totale de la population caraïbe¹⁴⁰.

Le sens de la liberté des Caraïbes les a amené également à offrir l'hospitalité aux esclaves fugitifs, par horreur des colons français et des contraintes imposées par les missionnaires, leur résistance étant une menace latente de désorganisation du système. Dans la mesure où il pouvait y avoir un pacte entre les esclaves noirs

¹³⁸ apud "Informações e certidões", maço 88, In LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro, Livraria Portugalia-Lisboa, Civilização Brasileira, 1938, vol.II, p.116.

¹³⁹ « En Nouvelle-France, les premiers esclaves provenaient des nations amérindiennes. 85.5% des propriétaires d'esclaves amérindiens étaient francophones, et ils possédaient 79.1% de cette catégorie d'esclaves. Les esclaves amérindiens étaient très jeunes. Plusieurs ont été enlevés de leurs parents avant même d'atteindre la puberté. L'évêque Saint-Vallier avait un petit esclave amérindien qui est décédé à 8 ans; un marchand à Montréal a acheté une Amérindienne de 11 ans; Guillaume Cartier possédait une Amérindienne qu'il a fait baptiser à 3 ans; le curé Louis Payet possédait deux Noirs (10 ans et 11 ans) et un Amérindien de 12 ans; Pierre-Paul-François Delagarde avait un Amérindien qui est décédé à 11 ans; l'Hôpital-Général de Montréal a reçu en cadeau une Amérindienne de 11 ans; le chevalier de Lavérendrye a donné un esclave amérindien d'environ 6 ans aux Jésuites et Jacques Lafontaine de Belcour était propriétaire d'une Amérindienne âgée de 10 ans » IN <http://www.abacom.com/~pascal50/livre3.html>. (Référence du 23 septembre 2009).

¹⁴⁰ DUTERTRE dans son *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*, tome II, 1966, p. 420 apud CEHILA, op. cit. p. 33.

rebelles et les indigènes, l'autorité civile locale se sentait ébranlée, les Caraïbes offraient abri et refuge pour tous les persécutés, peu importait sa couleur ou sa croyance. Et c'est jusqu'au missionnaire en conflit avec l'ordre local qui pouvait aussi être accueilli dans la tribu, ainsi que les employés poursuivis par les autorités.

La littérature va montrer la résistance illimitée des anciens Indigènes antillais, notamment les Caraïbes et les Kallinagos à la conversion, au désespoir des religieux : « Rien ne fonctionne ; leur offrir des récompenses matérielles de toute espèce en échange de l'acceptation du baptême : c'est un échec total. » Et quand les Pères pensaient y être parvenus, c'est là que rapidement, le Caraïbe retourne tranquillement à ses anciennes pratiques et croyances religieuses, même s'il se montre tolérant face à la religion chrétienne. Cet état de permanent refus à l'assimilation sera la cause principale pour laquelle les Caraïbes ont souffert de toutes les persécutions jusqu'à leur extermination¹⁴¹.

On doit observer aussi que dans l'univers amérindien, l'esclavage était commun : lors des guerres tribales et des attaques ennemies, les vainqueurs emprisonnaient les vaincus qui, comme dans l'antiquité européenne, devaient rendre des services domestiques et peu à peu pouvaient être intégrés à la tribu.

Nous savons que l'esclavage des êtres humains a existé à travers l'histoire et les civilisations, mais le processus de colonisation des terres américaines exigeait un perfectionnement et une intensification de l'idée d'esclavage sans pareil dans l'histoire humaine. Il est vrai que l'histoire des sociétés enregistre d'anciennes formes d'esclavage, soit celui des prisonniers de guerre entre tribus indigènes aux Amériques ou même en Afrique, comme l'esclavage domestique tant chez les Arabes que chez les Grecs, les Romains, les Egyptiens et les Hébreux.

Cependant, les grandes propriétés rurales des Amériques étaient structurées à partir de l'exploitation du travail des esclaves, d'abord de l'Indigène, puis du Noir,

¹⁴¹ Le Père Raymond Breton, missionnaire, confesse ne pas avoir réussi à baptiser plus de quatre Indigènes pendant ses dix ou douze ans de contact avec les Caraïbes, et selon le Père Dutertre, dans la majorité des cas, c'étaient des mourants qui s'offraient à la conversion, cf. CEHILA - Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina, *Escravidão negra e história da igreja na América Latina e no Caribe*, Petrópolis, Vozes, 1987, p. 90. Au Brésil, on trouvera la même résistance chez les Aimorés qui, associés aux Français, combattaient féroceement les Portugais selon TORRES, Antonio, op. cit.)

fourni par un système de capture, de transport océanique, de crédit, d'achat et de ventes d'hommes, de femmes et d'enfants, et soutenu par tout un appareil juridique de règlements, lois et coutumes¹⁴².

Il est important de relever qu'il ne s'agissait pas, comme beaucoup en étaient arrivés à le penser, d'une réminiscence du féodalisme. L'occupation économique, le processus colonial aux Amériques, notamment au Brésil et dans les Antilles, se caractérisaient par l'investissement des capitaux par un montage articulé de relations de production ayant l'esclavage des êtres humains comme socle et comme développement économique de ces grandes propriétés consacrées à la production de sucre, dans un premier temps, puis de bétail et de café ou pour l'extraction d'or, d'argent et de diamants.

De cette façon, tant au Brésil que dans la Caraïbe, que ce soit à Bahia ou en Guadeloupe, l'esclavage indigène finira par ne plus être encouragé, alors que la relation du colon blanc-européen avec les Indigènes, et pas seulement pour cela, était devenue plus difficile. De fait, même au Brésil où l'on ne peut parler d'extermination totale des populations indigènes, — illustre est l'image de l'Indienne Catarina Paraguaçu, considérée comme une des fondatrices de la brasilianité — la fragilité des alliances politiques au cœur des groupes et son inexpérience avec le travail rural, associée à la fragilité des alliances tribales, tout cela rendait difficile l'exploitation de la main d'œuvre indigène de manière systématique et durable, démoralisant les colons qui en venaient à ne plus avoir confiance en cette force de travail.

L'occupation économique européenne a été différente au Canada, et différente aussi a été la relation avec les Indiens dans les premiers temps de l'occupation économique, ce qui peut se comprendre à partir de ce qu'écrit alors Jacques Cartier :

« Cette terre ne devrait pas s'appeler Terre Nouvelle, composée comme elle l'est de pierres et d'horribles rochers pleins d'aspérités... je n'ai pas vu un seul morceau de terre même ayant débarqué en différents endroits... il n'y a rien de plus que de la mousse, des arbustes tordus et atrophiés. Je

¹⁴² CEHILA, op. cit. p.33

penche à croire en fait, que cette terre est celle que Dieu a donnée à Caïn¹⁴³ ».

En vérité, la plus grande partie de ce qu'on appelle aujourd'hui le Canada ne convenait guère mieux au style de vie des chasseurs et des pêcheurs indigènes qu'aux paysans qui y débarquèrent. En cela, la relation avec les Indiens, dans les premiers siècles de la colonisation européenne au Canada aura été bien différente, avec beaucoup moins de conflits qu'aux États-Unis, par exemple, ou même au Brésil, ou aux Antilles et dans toute l'Amérique Latine, une fois que « Au Canada, dès le XIXe siècle, les Européens ont apprécié par-dessus tout, la pêche abondante qu'ils pouvaient faire au large des côtes Atlantiques, et les richesses que les Indiens tiraient des forêts¹⁴⁴ ».

Ce sont ces raisons pour lesquelles parmi les 4.185 esclaves recensés au Québec en 1834 par Marcel Trudel, à peine un tiers était d'origine africaine et ils étaient en grande majorité d'origine Pawnees, connus comme étant d'une grande amabilité. Leur force de travail était utilisée en zone urbaine, surtout à Montréal. Parmi les propriétaires d'esclaves indigènes, on comptait un grand nombre de religieux.

A la différence de ce qui se passait dans d'autres parties des Amériques, l'intégration de l'esclave à la communauté indigène dans laquelle il servait était commune, ce qui peut être prouvé par les témoignages historiques. En effet, un des cas les plus notoires est celui de Louis-Joseph Gill, un enfant anglais capturé en 1704 dans le Massachussetts et qui deviendra le chef des Abenaquis de Saint-François¹⁴⁵.

Le fait qu'un des principaux commandants ayant eu à lutter contre les Anglais, Langlade, était un métis de Blanc et d'Indigène Ottawa et qu'il était lui aussi propriétaire d'esclaves paraît suffisamment conforter une grande partie des

¹⁴³ « A esta tierra no deberia llamarse la Tierra Nueva, compuesta como está de piedras y horribles rocas ásperas...No he visto una sola carretada de tierra y sin embargo he desembarcado en muchos lugares...no hay nada más que musgo y arbustos charparros atrofiados. Me inclino a creer, antes bien, que ésta es la tierra que Dios dio a Caín », a dit CARTIER, Jacques, apud RAY, Arthur, « El encuentro de dos mundos », In (dir.) BROWN, Craig, *La Historia ilustrada del Canadá*, Mexico, Fondo de cultura económica, 1994, p.21-114.

¹⁴⁴ Id. ibid. p. 25.

¹⁴⁵ Dictionnaire biographique du Canada en ligne In http://www.biographi.ca/009004-119.01-f.php?id_nbr=1905&&PHPSESSID=ychzfqkvzape (Référence du 23 octobre 2009).

Historiens français de l'époque, lorsque les Canadiens anglophones seront les premiers à renoncer à l'esclavage ou même à le refuser¹⁴⁶.

En vérité, le contact avec l'homme blanc aura profondément ébranlé l'univers amérindien dans tous ses aspects, allant compromettre sa santé physique aussi bien que mentale et spirituelle ; en effet, pour une population estimée aux alentours de 112 millions dans toutes les Amériques au moment de la Conquête au XVe siècle, actuellement la population indigène ne dépasse pas les 5,6 millions d'individus, même si de nombreuses tribus ou ethnies vivent encore loin du contact avec la civilisation blanche, et certaines sont peut-être encore inconnues.

On observe qu'un facteur décisif pour la réduction ou l'extinction des populations indigènes a été sa grande fragilité aux maladies transmises lors du contact avec les Blancs. Effectivement, sans défense, l'organisme des Indigènes ne pouvait que peu résister à la véritable guerre bactériologique à laquelle il était soumis, comme le virus de la variole, par exemple. Au Brésil, selon quelques études, on compte que seraient morts plus de 30 000 Indiens durant le règne portugais, soit dans les plantations, soit dans les missions jésuites. Cependant, ironiquement, cette fragilité à la maladie associée à une courte espérance d'une vie, a fait que le prix des esclaves indigènes était plus bas que celui des esclaves africains, décourageant la poursuite de l'esclavage indienne¹⁴⁷.

C'est pour cela que la publication d'*Ashini* en 1960 revêt une telle importance, bien avant que surgisse une réelle littérature amérindienne sur la scène littéraire du Québec ou du Canada.

On observe que cela pourrait être une œuvre de plus traitant de l'Indigène, ayant pour thème cette figure de l'altérité qui paraît causer tant d'inconfort à qui se dit « civilisé ». Cependant, *Ashini* va fuir tout stéréotype négatif et va aussi éviter son contraire : l'idéalisation qui pourrait le rendre stéréotype positif.

¹⁴⁶ L'importation d'esclaves au Canada anglophone a été interdite dès 1793 selon MOORE, Christopher, « Colonización y conflicto; la Nueva Francia y sus rivales » In (dir.) BROWN, Craig, *La Historia ilustrada del Canadá*, op. cit. p.115-206. Voir aussi http://fr.wikipedia.org/wiki/Esclavage_en_Nouvelle_France. (Référence du 23 octobre 2009).

¹⁴⁷ KLEIN, Herbert S, *A escravidão africana na América Latina e Caribe*, São Paulo, Brasiliense, 1987, p. 55.

Loin de la caricature, la figure de l'Amérindien qui cherche un sens à son existence, qui tente d'articuler les liens d'appartenance et de solidarité donnés comme perdus, touche le lecteur sans vouloir « le pacifier », sans vouloir substituer l'angoisse du réel imaginé par le confort que de probables concessions au « goût » du public auraient pu présenter si l'auteur avait choisi des « solutions faciles ».

Questionné sur la pertinence ou la vraisemblance qui pourrait y avoir dans un roman ayant comme protagoniste un Amérindien qui fait l'inventaire de sa culture et ainsi pose en doute l'argument de l'autorité qui a toujours été la prérogative du civilisé, Yves Thériault faisait une pirouette utilisant sa capacité à tisser des affabulations convaincantes autour de son œuvre et de sa biographie.

En fait dès 1954 avec *Aaron*, dont les personnages sont des juifs et dont le pathos découle de cette condition dans la confrontation avec l'intransigeance dans un cul de sac de Montréal, peu après la Seconde Guerre Mondiale, Thériault a répondu clairement qu'il n'était pas juif et qu'il avait côtoyé durant un certain temps, dans son enfance, un jeune garçon juif, son voisin.

En 1958, lors de la publication d'*Agaguk*, ayant pour protagoniste le personnage homonyme, un jeune Inuit qui, rejetant la communauté en rompant avec les traditions, provoque de nouvelles ruptures et ouvre ainsi à de nouvelles traditions, Thériault a dit que le temps où il a été chasseur de peaux dans l'Arctique canadien lui avait donné l'occasion de vivre avec des Esquimaux dont il s'est inspiré.

En 1960, publiant *Ashini* ayant comme personnage un Amérindien de la tribu montagnaise, il a dit à ceux qui le critiquaient que lui-même était descendant d'un ancêtre de cette ethnie. Ainsi légitimé, Thériault peut jouir du succès de son récit qui vient consolider sa production comme un écrivain dont le nom peut être inscrit dans le canon littéraire.

Yves Thériault en vérité est un des auteurs les plus avisés et démontre avec peu être relié à son public, il révèle comprendre l'imaginaire pancanadien et, plus que cela, il est attentif aux mouvements qui parcourent la société, et qui ne sont pas toujours visibles aux yeux de tout le monde.

Et le Québec à ce moment-là donnait déjà des signes d'impatience face au conservatisme moral que les élites catholiques avaient parrainé depuis longtemps. Et les peuples amérindiens qui revendiquaient pour eux-mêmes non seulement les territoires mais aussi le droit inaliénable à la citoyenneté pleine étaient une partie de ceux qui se mobilisaient dans toute l'Amérique du Nord, avec des échos de leurs actions dans le monde entier.

En vérité, c'est depuis la fin des années cinquante que le Québec s'agitait sous l'impact de transformations qui se ressentaient dans la vie quotidienne et que les élites avaient ainsi perdu le contrôle des traditions. Sous les vents de la modernité, la société québécoise incorporait les changements dans le comportement sexuel des jeunes et des femmes, les travailleurs réorganisaient le mouvement ouvrier jusqu'alors sous le rigide contrôle tant de l'Etat que de l'Eglise et les peuples amérindiens, comptant sur la sympathie de la communauté internationale, se réorganisaient dans le mouvement *Redpower* qui semblait menacer l'ordre politico-géographique des nations américaines¹⁴⁸.

Dans le même temps, toute une « machine de modernisation » est mise en route pour mettre en valeur les excellences du projet de modernisation du Québec, avec l'exaltation consécutive du *savoir faire québécois*, renforçant l'idéologie nationaliste qui stoppe le mouvement séparatiste. De manière traditionnelle, on refuse d'entendre les voix autochtones qui démontrent les impacts négatifs causés non seulement à l'environnement mais aussi aux communautés amérindiennes privées de leurs conditions de survie économique traditionnelles et qui se disent menacées culturellement.

C'est dans ce contexte qu'Yves Thériault publie *Ashini* qui se constitue, à notre avis, comme un plaidoyer de la cause amérindienne, sous la forme d'un poème en prose, ou chant mélodieux on entend l'angoisse d'un vieil Amérindien de la nation montagnaise revendiquant la réappropriation des territoires pour pouvoir (re) définir l'identité amérindienne, et donc (re)configurer de nouveau les identités québécoises et canadiennes, et une place au soleil pour tous. On ne doit pas oublier qu'*Ashini* est considéré comme le « diviseur d'eaux » puisque avec ce récit, son

¹⁴⁸ COOK, Ramsay, « El triunfo y las penas del capitalismo », In (org) BROWN, Craig, op.cit.

auteur révèle avoir réussi à maîtriser la technique qui le définira dorénavant comme l'un des plus grands conteurs de son temps

Roman de cent-dix pages, *Ashini* est une de ces œuvres qui résistent aux cadres rigides du genre littéraire, même étant édité successivement sous la classification large de roman. Quant à la thématique et au style, les critiques sont unanimes pour établir des parallèles et des approximations entre *Ashini* et le récit de Félix-Antoine Savard, *Menaud, maître-draveur*, roman de la « fondation de la québéquité » comme l'affirme Maurice Émond :

« [...] Comme Menaud, *Ashini* est animé d'un souffle puissant et d'un rare lyrisme incantatoire. Il ne faut pas chercher les sensations fortes d'un roman d'aventures aux multiples péripéties ni la densité psychologique ou sociologique d'un roman de mœurs. Il faut, au contraire, se mettre à l'écoute d'une voix intérieure à la fois lointaine et familière, surgissant des profondeurs de la conscience et atteignant l'ampleur d'un récit mythique¹⁴⁹ ».

Considéré comme le roman fondateur de la québéquité, *Menaud, maître-draveur* a pour protagoniste un Québécois qui s'insurge contre la dépossession imposée par les anglophones aux francophones. Dans ce qui paraît être une réélaboration technique de ce récit, Thériault recrée, avec les quatorze chapitres qui composent le récit d'*Ashini*, le drame des Indigènes représentés par un Amérindien de la nation montagnaise. Se sentant vieux et solitaire, sans raison de vivre, sans mission à son existence, dans un « je » poignant, nous écoutons cette voix qui inonde le récit d'un lyrisme qui assume le caractère de poésie incantatoire, médiatrice, donnant consistance à l'écriture d'une œuvre qui se veut fondatrice, originale, cherchant à reconstruire dans le texte fictionnel le temps même du temps primordial¹⁵⁰. Inversion des personnages mais non des situations. La dépossession, la lutte politique pour la reprise des territoires est déplacée du Blanc d'origine française vers l'Amérindien. Cette fois, il est francophone, le vieux Menaud dépouillé qui, allié à l'anglophone, s'approprie le territoire amérindien millénaire.

La conception amérindienne de circularité du monde est recrée dans le texte narratif au travers la création de chapitres de relative autonomie, qui peuvent se suffire à eux-mêmes en tant que « récits » et qui dans le même temps s'intègrent dans

¹⁴⁹ ÉMOND, Maurice, « Préface », In THÉRIAULT, Yves, *Ashini*, Québec, Bibliothèque Québécoise, Québec, 1988.

¹⁵⁰ Id ibid.

l'ensemble de l'œuvre, comme l'analyse Maurice Émond « [...] À tous les niveaux de l'œuvre se retrouve la nostalgie des origines. L'organisation, les fonctions, la nature de l'espace et du temps de même que l'aventure spirituelle d'Ashini illustrent cette quête insatiable du Paradis perdu [...] Chaque chapitre se suffit à lui-même ou répond en écho aux autres. [...] Et, à l'intérieur des chapitres, autant de récits, de rêves, de souvenirs qui constituent des micro-récits. Ces « mises en abyme », emboîtements et redoublements sont l'écho formel des répétitions, rituels et rythmiques visant à réactualiser les gestes primordiaux [...] ¹⁵¹ ».

Les relations avec un univers mythique, monde parfait, premier, sont manifestes dans le choix de l'auteur lorsqu'il compose son œuvre en quatorze chapitres, le double de sept, nombre qui symbolise la totalité de l'espace et du temps. *Ashini* peut être ainsi inscrit dans les « livres sacrés », de tradition religieuse, même si, cherchant des parallèles avec la cosmogonie amérindienne, ce nombre ne se trouve pas inscrit dans l'imaginaire religieux des Indiens d'Amérique du Nord qui fondent leur système de valeurs dans le Cycle Sacré de la Vie. C'est un Amérindien, de la nation des Hurons, Wendat de Wendake (Village-des-Hurons), qui le dit comme suit

« [...] Le Cercle Sacré de la Vie, dans lequel l'homme occupe une place égale à celle des autres créatures, bien que marquée d'une responsabilité particulière, est divisé en quatre quartiers. Quatre est le chiffre sacré en Amérique. Il y a quatre directions sacrées, quatre couleurs sacrées, quatre races humaines, chacune avec sa vision sacrée, quatre âges de la vie humaine (enfance, âge adulte, vieillesse et, de nouveau, enfance), quatre saisons, quatre temps du jour, eux aussi sacrés, etc. [...] ¹⁵² ».

Le récit va alors montrer cet homme qui, souffrant d'une suite de pertes affectives et culturelles, se sentant solitaire et frustré, se voyant seul dans le forêt de la péninsule d'Ungava, fait le bilan de sa vie, établissant des parallèles entre le passé (de bonheur) et le présent (de misères et de ruines), et qui reçoit une commande divine : devenir leader de son peuple pour récupérer les territoires dont il a été exproprié par le colonisateur Blanc-européen, unique façon de garantir le futur de la nation montagnaise.

Les pertes personnelles arrivées à Ashini sont faites de deuils successifs de ses proches : son fils aîné mort de froid et de fièvre après avoir survécu à une

¹⁵¹ Id.p.12.

¹⁵² SIOUI, Georges E., *Pour une Auto-Histoire amérindienne*, Québec, Presses de l'université Laval, 1992, p.16.

avalanche (AS : 27-29); son second fils, « qui croyait aux Blancs » et tué par l'un d'eux, ivrogne et saoul l'ayant confondu avec une proie, la désertion de sa fille qui abandonne la famille pour « pour servir aux Blancs » (AS :27), l'agonie et la mort de sa femme (AS :15) victime d'une maladie virale et la constatation de sa propre dépossession en tant qu'Amérindien, ou de ce qu'il en sait « [...] Dernier sang, puisque les autres habitent près de la mer à l'embouchure des rivières, retenus là par des faveurs hypocrites des Blancs. Vendus aux Blancs pour des pitances. » (AS : 15)

Nostalgie d'un paradis perdu, reconstitution d'un temps et d'un espace sacrés, constatation que la rencontre des cultures blanches et amérindiennes n'a pour résultat que la destruction de la seconde, *Ashini* peut être lu comme le récit de la « dépossession » de l'Amérindien ne croyant plus en un possible futur. De là, la dimension du deuil du personnage qui l'emmène à errer mélancoliquement, englouti dans la solitude et le désespoir, sous le poids des souvenirs.

« C'est d'avoir été et de ne plus être qui arrache à l'homme le dernier lambeau de sa joie. Il n'est point de science plus simple que celle de marcher seul dans un sentier. Mais il n'est point de science plus complexe que de parcourir seul les sentiers où d'autres auparavant cheminaient avec soi. Voilà où se situait la première étreinte de mon mal, sa racine douloureuse. Quel cri d'appel pousser pour que l'on m'écoute? Mes yeux ouverts ne voyaient que la contrée vide d'êtres. Mon odorat ne percevait point d'odeur familiale. Mes mains n'empoignaient que des échos silencieux, rebutés de vent tournoyant en déséquilibre. Et pour me solacier l'unique évasion, celle de rentrer en moi-même y retrouver mes souvenirs ». (AS : 30)

Le processus d'acculturation ayant conduit les Amérindiens à accepter le confinement dans les réserves, *Ashini* erre dans la forêt sans rencontrer personne. A la sédentarisation, à la dépossession, *Ashini* oppose ce qui était une traditionnelle mobilité de l'Indigène ; à l'espace rationalisé, pensé et mesuré, géographiquement circonscrit, il oppose la liberté de déplacement dans l'immensité des forêts et des champs que s'est approprié l'homme blanc :

« [...] Mon pays, le pays des Montagnais, [...] Les Montagnais ? Puisqu'il n'était vraiment le pays des Montagnais, quelque illusion que j'en puisse entretenir, puis cet Ungava, ce Labrador, cette Côte Nord, péninsule immense comme un royaume n'appartiennent qu'aux Blancs qui avaient déjà commencé à en user à leur guise en me refoulant moi et les autres errants jusqu'au-delà de la rivière Pentecôte, au-delà de la rivière aux Outardes et plus loin encore, pourquoi ne serais-je pas le libérateur ? [...]» (AS: 37)

Parallèlement au voyage dans l'intérieur de la forêt d'Ungava, le personnage fait un voyage intérieur, à la recherche des mémoires. Deux voyages fatals, comme le récit le montre. Si dans le présent, au plan immédiat et proche, ce sont les souvenirs qui se constituent comme une mémoire familiale, sur le plan psychique, au fur et à mesure qu'il se distancie et approfondit le parcours, les souvenirs se font plus émouvants et deviennent la mémoire collective de toute une société, c'est-à-dire celle des temps premiers¹⁵³. Et c'est dans ce trajet, comme un voyageur de l'histoire, qu'Ashini fait l'inventaire de son histoire personnelle et de la vie de son peuple, de façon à reconquérir les valeurs et les traditions, et ce, après avoir exorcisé les fantômes et les démons représentés par l'image du colonisateur.

« N'entendrais-je pas, à chaque tournant, à chaque accostage, à chaque tuée nécessaire le même cri que nous connaissions bien maintenant : « Va-t-en, maudit sauvage ! » [...] Il est des langues pures que l'usage aux colonies déforme. Je comprends qu'il existe là un phénomène d'accord. Aux peuples d'éloignement qui ont fait de la langue mère une douceur et une joie appartiennent le cœur doux et la pitié sereine. Aux usurpateurs, aux intolérants, la rêcheur d'une langue enlaidie et corrompue. « Va-t-en, maudit sauvage ! » Il n'est point de langue douce qui sache prononcer de tels mots envers ceux mêmes qui montrèrent durant des millénaires la figure de l'homme aux forces instinctives de la nature, qui parcoururent en maîtres bienveillants ces forêts sans jamais en décimer la faune, sans jamais incendier les arbres, sans jamais en violer les versants d'eau. Maîtres bons, adaptés à la nature, incapables d'en déséquilibrer le rythme. En ma langue, si étonnant que cela puisse paraître, il n'est pas de mot pour crier aux intrus : « Va-t-en, maudit Blanc ! ». Peut-être aurait-il fallu inventer ces mots avant qu'il ne soit trop tard ? Je ne les ai pas inventés, ni mes frères, et mes fils pas davantage ». (AS : 33)

2.2. Ashini : entre la tradition et la force centripète d'un certain progrès

Amérindien-nature vs Blanc-civilisation, Amérindien-écologie vs Blanc-déséquilibre écologique, sont les paires opposées qui peuvent se résumer dans la dichotomie de base rousseauiste qui oppose le sauvage (« bon en lui-même ») au civilisé (« corrompu par la société »), ce qui rend plausible et justifiable que la figure de l'antagoniste ne soit pas représentée par une personne en particulier mais par la civilisation blanche-européenne qui, sur le sol amérindien, implantant une culture d'occupation qui devient dominante, a abaissé le colonisateur lui-même, dans la mesure où la haine et le mépris pour le différent, pour l'Autre, justifiaient l'usage de la langue du dominateur pour engendrer des discours racistes. On note qu'avec ce

¹⁵³ cf. EMOND, op cit. p.13.

raisonnement est sous-jacente l'idée que la violence faite à quelqu'un est aussi une violence faite à celui qui la pratique.

Ainsi, c'est par l'aspect négatif, par le discours empli de préjugés du Blanc que le protagoniste prend conscience de la richesse linguistique qu'il possédait : « Je pourrais longtemps encore t'enseigner ainsi des mots et te démontrer que si tu dois, dans ta langue, dire d'un cœur à qui il appartient, cœur de bœuf, cœur de renard, cœur d'homme, cœur de hibou, j'ai dans ma langue un mot pour chacun de ces cœurs et souvent deux mots qui sauront dire la chose réelle et l'irréalité même de la chose chacun à leur manière ». (AS: 43)

De cette manière, peu à peu, à chaque page du récit, Ashini déconstruit les valeurs coloniales : il retrouve la grandeur de sa langue, s'enorgueillit de ce qu'il dit et comment il le dit, ne se sentant plus aphone, récupère ses valeurs religieuses, ses coutumes, ses traditions. Effaçant le poids de l'humiliation imposée par la culture blanche-européenne pour remettre en valeur la familiarité de l'Indien avec la nature, il recrée ainsi le lien de l'Amérindien avec la religiosité, puis réinvestit le Cercle Sacré de la Vie qui présuppose l'interdépendance de tous les êtres, car

« [...] (il) est le symbole le plus significatif dans la perception de l'espace, dans les relations interpersonnelles et, par conséquent, dans l'expression des valeurs. Alors que la vision occidentale définit les rapports entre l'être humain et tout ce qui l'entoure comme une conquête perpétuelle ou une ascension dans « l'échelle de la vie », le cercle suppose l'interdépendance et la relativité du fait culturel [...]»¹⁵⁴.

Le lecteur accompagne le voyage de ce vieil Amérindien dans les chemins qui l'emmèneront à réinvestir les traditions et parmi celles-ci, la figure du chaman. Ayant accompagné son personnage dans la plus profonde plongée intérieure, le destituant de sa famille et par extension de sa communauté, l'auteur prépare son personnage à recevoir l'extase, possible dans la seule mesure où il est atteint par le complet dépouillement de ses conditions d'individu.

« Et pourtant, un mal sourd me tenaillait, de n'être point voué à quelque travail utile. Je tuais pour me nourrir, je piégeais selon mes besoins. J'allais d'une tête de lac à une décharge, du bas d'une rivière à sa source, [...] Maintenant que j'étais libre, je me sentais habité par des êtres jusqu'ici

¹⁵⁴ BOUDREAU, Diane, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec - oralité et écriture*, Montréal, L'Hexagone, 1993, p. 60-63

silencieux, jumeaux de moi en quelque sorte, longtemps ignorés et qui me pressaient d'accomplir quelque chose que je n'arrivais pas à saisir. Et soudain, un soir, tout m'apparut en un éclair ». (AS : 40)

Était-ce un fruit de quiétude que je puisse, ce soir-là, laisser clairement monter de moi la Grande Pensée qui me retint tout à coup ? [...] » (AS : 41)

Et puis en forme de question. Moi seul ? Était-ce donc là une tâche que le destin me fixait ? Entreprise de Tshe Manitout, peut-être, sortant de son silence par-devers moi pour tracer une route à mes cheminement. Ma résolution fut prise ce soir d'hiver au bord du lac Ouinokapau. J'entreprendrais le long voyage vers les réserves. J'irais plaider ma cause et celle des miens. L'exaltation m'envahit, joie immense, présence de toutes les merveilles accomplies ». (AS : 43)

On note que, selon des études, le chaman est celui qui établit le lien entre la folie divinatoire et la parole de l'oracle. A la démence humaine liée à l'absence de domination de la faculté de la pensée rationnelle, le dieu concède le don prophétique, autre forme de connaissance du monde¹⁵⁵. Le chaman en Ashini à qui l'initiation dès l'enfance fait défaut se distingue ainsi du chaman de la tradition amérindienne, qui, lui, reçoit la vision pendant son enfance. Ashini, en vérité peut trouver sa *Vision quest* tardive, c'est-à-dire le « Nord » dans le sens de son objectif et sa détermination de vie¹⁵⁶.

Pour que cela soit réellement l'extase chamanique, quelques conditions basiques manquent à son accomplissement, selon Pierre Castres pour qui la vocation chamanique nécessite une longue préparation initiatique au cours de laquelle les maillons de la protection et de la collaboration des esprits gardiens qui seront ses auxiliaires dans ses tâches thérapeutiques, puisque « l'objectif d'apprentissage est de mettre en contact direct l'âme du novice avec le monde des esprits. Cela conduit très fréquemment à ce qu'on appelle la « transe » au cours de laquelle le jeune sait que les forces invisibles le reconnaissent comme chaman, prend connaissance de l'identité de son esprit protecteur et obtient la révélation du chant qui, à partir de ce moment-là et pour toujours, l'accompagnera dans tous les soins qu'il aura à prodiguer. »

Pour permettre l'accès initiatique de l'âme au monde surnaturel, il est nécessaire d'abolir le corps d'une quelconque manière. C'est pour cela que la formation du chaman passe par l'ascèse du corps. Au moyen de jeûnes prolongés, de privation continue de sommeil, d'isolement dans la forêt ou enferme,

¹⁵⁵ COLLI, Giorgio, *O nascimento da filosofia*, traduit par Federico Carotti, São Paulo, Unicamp, 1992, p. 12.

¹⁵⁶ Cf. PEELMAN, Achiel, *Le Christ est amérindien*, Québec, Novalis, 1992.

« [...] l'apprenti atteint un état de tel épuisement physique et de lacérations du corps, qu'il s'agit presque d'une expérience de la mort. C'est alors que l'âme, libérée de sa charge terrestre, du poids du corps, se trouve enfin sur un pied d'égalité avec le surnaturel : moment culminant de la « transe » et, dans la vision de l'invisible qu'il lui est alors offerte, le jeune est initié à ce savoir qui, dorénavant, fait de lui, un chaman¹⁵⁷ ».

Ainsi, pour les Amérindiens, le chamanisme serait directement lié à la médecine traditionnelle par son intime corrélation avec la religiosité : recevant des bons esprits la mission de soigner, le chaman est le médecin de sa tribu, son guérisseur. Pour cela, la tâche qui est donnée à Ashini, ressemblant plus à une « mission » reçue d'une divinité, analogue par exemple au Chemin de Damas de l'apôtre Paul ou à celle confiée à Moïse. Et de fait c'est comme un nouveau messie qu'Ashini se voit : sa mission lui est confiée par le Grand Esprit, le plus grand de tous les esprits, le Tshe Manitout¹⁵⁸.

Apatrides sur leur propre terre, les Amérindiens souffrent des mêmes chagrins qu'ils avaient connu au début du joug colonial : l'oppression perdue dans le temps, détruisant les valeurs, annihilant les volontés réduisant les voix au silence, annulant les personnalités implantant la domination, car

« [...] La mise en place du régime colonial n'entraîne pas pour autant la mort de la culture autochtone. Il ressort au contraire de l'observation historique que le but recherché est davantage une agonie continue qu'une disparition totale de la culture préexistante. Cette culture, autrefois vivante et ouverte sur l'avenir, se ferme, figée dans le statut colonial, prise dans le carcan de l'oppression. À la fois présente et momifiée, elle atteste contre ses membres. Elle les définit en effet sans appel. La momification culturelle entraîne une momification de la pensée individuelle. L'apathie si universellement signalée des peuples coloniaux n'est que la conséquence logique de cette opération. Le reproche de l'inertie constamment adressé à l'indigène est le comble de la mauvaise foi. Comme s'il était possible à un homme d'évoluer autrement que dans le cadre d'une culture qui le reconnaît et qu'il décide d'assumer¹⁵⁹ ».

Retrouvant la raison de vivre, ayant maintenant pour objectif de libérer son peuple, Ashini va entreprendre un nouveau voyage au cours duquel il retrouve ses frères

¹⁵⁷ CLASTRES, Pierre, *Arqueologia da violència*, op. cit. p. 75-77.

¹⁵⁸ Il importe de se souvenir que la hiérarchisation des esprits avec pour conséquence l'élection de Tshe Manitout à la place la plus haute, est en adéquation avec la conception monothéiste du monde occidental, intégrée à l'univers amérindien de l'Amérique du Nord, à partir du 17^{ème} siècle seulement et en équivalence avec le Saint-Esprit du monde chrétien. Cf. DELÂGE, Denis, « Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco-amérindienne aux 17^{ème} et 18^{ème} siècles », *Revue Internationale d'études canadiennes*, v. 12, automne, 1995.

¹⁵⁹ FANON, Frantz, « Racisme et culture », *Présence Africaine*, Sorbonne, v. 8, n 10, out, 1957.

de race, représentés par Pikal et Tiernish. Le regard du lecteur est amené à se fixer sur ces figures qui ont renoncé à leurs traditions et ont accepté la réserve indigène :

« [...] Aux Betsiamits j'ai cherché et trouvé Pikal. Le maigre, porteur d'amertume, le visage hâve, le regard qui n'a point reconnu les choses belles. [...] Il m'accueillit dans sa maison, car il possédait maison maintenant, comme le plus ordinaire de tous les Blancs. Une bâtisse sans joie, coiffée en pignon, misérable et terne. Le seuil de porte était rongé par mille passages, usure de trente ans d'âge. Combien qui eussent foulé fièrement le sol libre, plutôt que ce bois indigne, emblème d'asservissement ? Quiconque passait volontiers cette porte n'entraî-t-il pas dans une prison organisée par les Blancs ? [...] » (AS : 43-44)

« [...] Vous voyez celui-là ? Il est sensé, il est intelligent. Il ne reste pas à vivre misérablement dans le bois. Il vient ici où les Blancs seront bons pour lui. Allez, petits, apprenez le français, oubliez votre langue, méprisez la forêt, on vous offre le paradis sur terre. On vous offre, c'est inouï, de faire de vous des Blancs ! N'est-ce pas le comble de l'entendement et de la générosité ? [...] » (AS : 25)

Attirés par les promesses de l'homme blanc, les Montagnais ont abandonné leur culture, ont déserté les forêts et les champs de leur présence et ont accouru dans les réverses. Il en résulte que la réserve est un espace intermédiaire entre les cultures blanche et amérindienne, devenant un espace de confinement par sa délimitation géographique arbitraire dont toute modification est interdite¹⁶⁰.

Dans le récit, cet interstice géographique et social est considéré comme malsain et il provoque la révolte du protagoniste. Son indignation vient lorsqu'il comprend comment toute une politique de persuasion a été appliquée rendant possible l'arrêt de la résistance puis l'acceptation de l'acculturation d'une partie du peuple amérindien, et cela même sans l'usage des armes conventionnelles mais en utilisant des ressources ayant des pouvoirs aussi dévastateurs.

« Il est toutefois des armes des Blancs qui sont pires que les fusils. On se défend d'un fusil. On s'évade des chaînes des maillons d'acier. On peut répondre à la force par la force. Que peut-on faire quand des mots sont prononcés, armes en eux-mêmes, promesses, assurances, images que l'on fait miroiter ? Vous aurez des maisons, des rues. Vous élirez un conseil de tribu et vous vous gouvernerez. L'on vous concèdera un territoire sur lequel chasser à votre guise et qui sera interdit aux Blancs. Vous serez vos maîtres et vous ne souffrirez de rien, pourvu que vous acceptiez de signer ici, au bas de ce traité d'entente [...] ». (AS : 44)

¹⁶⁰ En vérité, la question de la réserve ne se réduit pas à sa superficie territoriale, puisque s'il y a des réserves de faible taille, d'autres comme celle de la nation montagnaise peuvent être importantes puisque la « bande » de Betsiamites, que le récit met en lumière compte actuellement 25 000 hectares pour une population de 2 400 personnes selon DUPUIS, René, *La question indienne au Québec*, Québec, Boréal, 1991, p.49.

Le commerce des peaux qui étaient une des principales activités économiques de la colonie aura une part décisive pour les Amérindiens et parmi eux les Montagnais qui rivaliseront avec les Blancs, devenant des spécialistes dans ce commerce et dominant ainsi une immense région, comme le dit Arthur Ray :

« Les Montagnais réagiront de deux façons : ils intensifieront leurs captures et prolongeront leurs connections commerciales vers le Nord et vers l'Ouest, du lac saint Jean au Lac Mistassini et le long de la rivière Ottawa ; et ils apprendront à tirer bénéfice d'un marché compétitif en affrontant les commerçants européens entre autres. A la fin du siècle, les Français se plaignaient de ce que les Montagnais avaient transformé le trafic d'été en une enchère et élevé les prix au point qu'il était difficile aux Européens de faire un quelconque bénéfice [...] ¹⁶¹. »

Attiré par le « chant des sirènes » du Blanc, peu à peu les Amérindiens se trouvent forcés d'abandonner leurs terres. En plus, à partir des années trente, et encore plus fortement dans les années quarante du XXe siècle, les territoires de chasse des Montagnais, déjà atteints depuis quelques dizaines d'années par la colonisation agricole et par l'exploitation forestière, sont profondément modifiés par l'implantation de projets hydroélectriques et par l'exploitation minière provoquant des impacts environnementaux de grande ampleur : la disparition progressive de la chasse et de la pêche, de par les modifications d'un milieu dévasté, la dérivation du cours des rivières et la création de lacs artificiels.

Il importe de constater que, par une tragique ironie, le succès des projets de l'expansion économique capitaliste est surtout due à la participation même de l'Amérindien, qui devient prolétaire : la production de la chasse et de la pêche étant en crise, un vaste contingent de la population montagnaise (une des nations les plus directement affectées par l'installation du projet Hydro Québec) est entraîné dans un processus de sédentarisation et de prolétarianisation, lent au départ puis accéléré dans les

¹⁶¹ « [...] Los Montagnais reaccionaron de dos maneras: intensificaron sus capturas y prolongaron sus conexiones comerciales hacia el norte y el oeste, desde Lac Saint Jean hasta Lac Mistassini y el curso del alto río Ottawa; y aprendieron a sacar provecho de un mercado competitivo enfrentando a unos comerciantes europeos con otros. A fines del siglo, los franceses se quejaron de que los montagnais habían transformado el tráfico de verano en una subasta, y elevado los precios hasta el punto de que les era difícil a los europeos obtener alguna ganancia [...] », selon RAY, Arthur, « El encuentro de dos mundos », In (dir.) BROWN, Craig, *La Historia ilustrada del Canadá*, Mexico, Fondo de cultura económica, 1994, p. 86.

dernières décades, accompagnant l'avancée du capitalisme industriel au Canada et au Québec, par extension¹⁶².

La loi indigène en elle-même contribue au processus d'assimilation culturelle qui entraîne la sédentarisation et la prolétarianisation dans la mesure où avec l'objectif de protéger l'« autochtone », elle va le confiner pour une plus grande « sécurité » dans l'espace de la réserve. En plus, l'activité commerciale, la présence des missionnaires et des lieux de célébration religieuses, la scolarisation obligatoire des enfants indigènes dès les années cinquante, les services de santé (dispensaires, poste de santé, visites médicales périodiques, etc.), une offre d'habitations toujours plus confortables, les services postaux et la distribution périodique de subventions, tout cela sera une invitation pour les Montagnais à abandonner leur culture, lentement et progressivement¹⁶³.

La nation montagnaise se désintègre alors peu à peu, non seulement par la perte de ses territoires mais aussi par la désagrégation des valeurs et de la culture autochtones, provoquées par la pratique ethnocidaire qui, proclamant la hiérarchie des cultures, affirme par conséquent la supériorité de la culture occidentale qui, en cela, peut maintenir avec les autres une relation de négation : de là, la spoliation des terres, l'imposition d'une langue avec l'abandon de l'autre (inférieure), la persuasion de l'infériorité de la culture, la conviction que les croyances sont inefficaces, etc¹⁶⁴.

¹⁶² CHAREST, Paul, « Les barrages hydro-électriques en territoires Montagnais et attikamek et leurs effets sur les communautés amérindiennes », *Autochtones: luttes et conjonctures II*, Recherches amérindiennes au Québec, v. 9, n. 4, 1980, p. 322.

¹⁶³ « [...] Leurs actions combinées ont eu le même aboutissement commun, recherché plus ou moins consciemment : la libération des terres indiennes et l'accaparement de leurs abondantes ressources naturelles par des entreprises capitalistes. Pouvant difficilement résister aux pressions venant de toutes parts, les Montagnais ont été forcés de délaissé leurs lignes de piégeage et leurs activités cynégétiques ancestrales pour des emplois salariés qui ont pu leur offrir un apport monétaire devenu nécessaire aux moments difficiles engendrés par la chute de production ou du prix des fourrures. Les qualifications de la force de travail montagnaise ne correspondant pas encore aux différentes exigences des entreprises industrielles (malgré la scolarisation forcée des jeunes Indiens), les travailleurs indiens constituent une main d'œuvre de réserve sous-payée à laquelle on fait appel soit pour des tâches en continuité avec les occupations traditionnelles, telles que celles de guide, canotier, garde-feu, etc., soit pour des tâches de manœuvres, principalement en milieu forestier. On n'embauche ces travailleurs en dernier ressort lorsque personne d'autre n'est facilement disponible et le chômage saisonnier ou permanent les guette constamment au moindre soubresaut de l'économie nationale [...] », idem, p. 325.

¹⁶⁴ cf. CLASTRES, Pierre, *A Sociedade contra o Estado*, traduit par Theo Santiago, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

En adoptant lui-même la tâche de libérer son peuple de la domination coloniale, Ashini s'investit dans les prérogatives inhérentes à un chef tribal, vu que dans la tradition amérindienne, l'exercice de commandement ne peut être assuré que par qui détient la capacité oratoire, une des trois conditions déterminantes du chef indigène, vidée de pouvoir coercitif, ce qui est différent de l'exercice de l'autorité, lequel ne peut être toléré qu'en temps de guerre, et encore, avec certaines restrictions¹⁶⁵. De cette façon, Ashini se situe entre l'exercice de commandement dans les temps de guerre et celui des temps de paix, se préoccupant du bien-être de sa communauté, s'engageant dans sa défense et révélant son don pour la parole, prenant pour lui la tâche de libération, sachant par avance le résultat de son « épopée », il exauce ainsi la troisième condition : celle de la générosité. A l'inverse des cadeaux, la donation de soi-même.

Légitimé par la tradition, Ashini veut renégocier avec le Premier Ministre canadien dans de véritables conditions d'égalité puisqu'ils sont tous les deux des représentants du peuple, les conditions d'une nouvelle réorganisation de la carte géographique et politique du Canada, qui de cette façon inclurait l'ensemble des peuples fondateurs, l'autochtone jusqu'alors évincé, évitant ainsi la désintégration de la nation montagnaise.

« J'obtiendrais des Blancs qu'on nous concédât toutes les régions entre le lac Attikonak et les chutes Hamilton. Ce serait bien assez pour tout mon peuple ! (AS: 38) [...] Que les Blancs habitent le bas du pays et la droite du pays comme la gauche. Qu'ils occupent les péninsules, les plaines grasses et les bois feuillus ! En nos forêts saines et sèches nous serions maîtres. On n'y viendrait dérober ni minerai ni versant d'eau. On nous laisserait le gibier des rivières comme des bosquets, les arbres et mêmes les plus petites et les plus jolies fleurs. Il ne serait de baies, de tendres herbes et de racines guérisseuses qui ne viennent enrichir notre bien ». (AS : 39)

Il est important d'observer qu'en proposant une nouvelle configuration de la carte géopolitique, le personnage de Thériault met en lumière ce qui est considéré comme l'existence d'une « double crise de conscience » au Canada, puisque si le Canada ne peut séparer la question nationale de la question autochtone, celle-ci ne peut pas alors être séparée de la question québécoise, tous ces niveaux étant imbriqués :

¹⁶⁵ cf. CLASTRES, Pierre, op cit. Voir aussi RAY, Arthur, «El encuentro de dos mundos », In (dir.) BROWN, Craig, Mexico, Fondo de cultural económica, 1994, p.42.

« [...] Cette double crise a toujours été lancinante et les politiques d'expansion territoriale et d'affermissement administratif au Canada ont toujours conduit à une reformulation des rapports franco-anglais, avec la mise en sourdine de la parenthèse autochtone. Mais voilà que la question de l'intégrité du territoire au Québec et la question de l'autodétermination des nations pré-canadiennes remettent directement en cause les fondements mêmes de la formation pancanadienne. À vrai dire, le Canada s'avère l'un des derniers espaces géopolitiques du continent à n'avoir point fixé, au XIXe siècle, les modalités de sa formation nationale [...]»¹⁶⁶

Pour cela, la revendication territoriale que le personnage entreprend, même sans citer directement le Québec, met en échec tant le modèle même du nationalisme expansionniste alors en vigueur au Québec que la propre revendication séparatiste de la société québécoise vu qu'aucun des deux projets ne propose de solution à la question indigène.

2.3. Ashini : la faillite d' un rêve et la réussite d' un récit

De cette façon, le texte de Thériault paraît encore plus déconcertant quand est mis en évidence le personnage francophone de Lévesque, unique figure de Blanc-européen à dialoguer dans ce récit avec l'Amérindien, même alors en position de responsable de réserve et en position de subalternité par rapport au Gouvernement central pour lequel il exécute la tâche ethnocidaire d'acculturation. Ashini manifeste sa sympathie pour ce personnage blanc qui reconnaît lui-même ses limites, et même l'accentue de traits positifs : Lévesque écrit et parle montagnais et donc peut dialoguer avec l'autochtone (AS : 56), il est généreux, attentionné et demandeur (AS : 57). Cependant, cela n'empêche pas que le Blanc est vu dans ce récit comme un personnage équivoque, quand il refuse, tout en alléguant de sa disposition pour « écouter et comprendre », la tâche de médiateur dans le conflit.

Pour un auteur qui s'est toujours targué d'user d'un maximum de vraisemblance, qui a toujours voulu transmettre au lecteur une « impression de vécu », créant pour cela des légendes parallèles dans sa propre histoire personnelle à chaque publication de ses livres, le personnage de Lévesque renvoie clairement à la figure politique qui à partir des années cinquante agite la scène politique et culturelle

¹⁶⁶ MORISSET, Jean, « Miroir indigène, reflet eurogène », op. cit. p. 286.

et devient un des leaders de la Révolution Tranquille, créateur du slogan « Maitres chez nous » et en vérité, René Lévesque est le fomentateur du nationalisme, celui qui fixe la souveraineté québécoise, étant aussi un ardent défenseur du processus de la nationalisation de l'électricité, cela au travers de l'appropriation et du développement économique des ressources hydrauliques, qui se situaient majoritairement sur les anciens territoires indigènes.

Sans la collaboration de Lévesque, Ashini se voit dans une impasse décisive et, confronté à son drame, il se souvient d'un autre moment crucial de son existence, lorsque, par inadvertance, d'un geste simple et distrait, il avait provoqué des transformations dans le paysage :

« [...] Si je te le raconte, c'est que j'eus, ce soir- là près de la réserve et alors que j'allais conquérir le monde, l'image nette en mon souvenir d'une simple pierre que mon pied fit rouler trente ans auparavant, au flanc de ce mont escarpé. Une seule, un matin, ricocha sur une arête, délogea deux autres pierres qui continuèrent à choir avec la première. Il y en eut ensuite dix, puis vingt et leur nombre fut si grand que je ne les comptais plus. [...]. Quand le tonnerre se fut éteint et que ne resta dans l'air bleu qu'un peu de poussière chassée par le vent, le pays au bas de la montagne n'avait plus le même aspect. Une pierre, grosse comme un poing, délogée par mon pied maladroit. Si peu ». (AS : 75-76)

En décrivant le mouvement de son pied qui, bougeant une pierre, avait provoqué une avalanche, il remet en mémoire la pensée amérindienne qui croit en la circularité du monde, dans l'interdépendance de tous les êtres, dans un processus continu et incessant.

Pour altérer l'histoire, changer un paysage, donnant une nouvelle configuration géographique à ce « pays montagnais », Ashini s'engage sur le chemin du destin qu'il s'est librement choisi, une option possible parmi les limites de son existence. En vérité, il espère être l'élément qui va déchaîner l'action de pression sur le Blanc-européen. Comme avec la pierre qui, un temps plus tard, avait provoqué l'avalanche, Ashini espère entraîner les autres Amérindiens, altérer l'histoire, remodeler le paysage social et physique.

Ses lettres sont écrites en langue montagnaise avec le sang de ses veines pour donner à l'écriture un caractère vital et sacré car il s'agit en vérité d'étapes d'une immolation sacrificielle. « [...] Le cinquième jour de ma présence à l'orée du

village, j'ai percé une veine de mon bras et j'ai tracé de mon sang sur une écorce de bouleau le premier de mes messages : «Le Grand Chef Blanc n'est pas venu. Je l'attendrai de nouveau au même endroit dans six jours. S'il ne vient pas, il perdra la face. » (AS : 81).

En déterminant les conditions de cette rencontre, Ashini rend sa proposition encore plus extravagante aux yeux du Blanc-européen puisque voulant récupérer l'identité menacée, il donne des signes de pratiques qui remontent au passé, cherchant à revivre les temps premiers de la colonisation européenne quand les aventuriers et les gouvernants suivaient les rivières et parcouraient les forêts pour réaliser des alliances politiques avec les nations amérindiennes. Ashini marque une rencontre insolite aux yeux de Lévesque lorsqu'il propose que le Premier Ministre canadien quitte la capitale du pays et vienne au vieil Indien « dans la rive de la Bersiamis, à une journée de canot en amont de Betsiamits, à la demie du prochain mois, alors que la lune sera pleine » (AS : 58) selon une tradition qui ne faisait déjà plus sens à l'entendement du Blanc. Ashini rêve d'ébranler le Blanc de sa position d'inflexibilité par l'exposé de motifs dont il ferait le récit de façon saisissante, comme le bon chef qu'il est. Par le choc, par la compassion, par l'émotion, Ashini peut atteindre son objectif, réaliser sa mission. Mettant en valeur les beautés et les gloires, chantant les louanges à la manière amérindienne, faisant l'éloge de la langue, de la forêt, de la faune et de la flore, l'Amérindien doit montrer sa sagesse. De là, la péroraison et la répétition d'Ashini, la récurrence d'images poétiques qui imprègnent son discours et le rendent *naïf*, de façon enchanteresse. En vérité, dans l'histoire réelle de la nation montagnaise, une requête semblable a été enregistrée, quand au 19^{ème} siècle, les chefs tribaux réunis ont rédigé une pétition signée par six cents autres Montagnais et qui livrée avec un interprète, a été lue au gouverneur du Canada Uni d'alors, Lord Elgin

« [...] Cette requête est fort éloquente. Elle présente les demandes des Montagnais par le biais de l'écriture et témoigne de l'influence des Jésuites. L'importance qui est accordée à la parole est indéniable. [...] Cette requête contient un discours de circonstance et la tradition indique comment les paroles doivent être dites, les gestes à faire et les attitudes à adopter. Les chefs veulent émouvoir le gouverneur, le chef du gouvernement; ils veulent le convaincre. Ils utilisent les images nécessaires : nous sommes misérables, tu verseras des larmes de pitié,

vois donc comme c'est triste, les Blancs coupent les bois, y mettent le feu, [...] ¹⁶⁷.»

Le récit d'*Ashini* est donc analogue au discours traditionnel amérindien qui doit être prononcé en de grands moments de l'existence collective : la mort, la naissance, la guerre, la chasse, le mariage, etc., chargé de significations séculaires et faisant partie d'un rituel. Rien n'est en vain, tout s'accorde avec un plan établi d'avance : c'est la stratégie de la conviction.

Dans l'utopie d'un monde fraternel, partagé entre tous, Blancs et Amérindiens, *Ashini* ne voit pas que cette vision peut être perçue par le regard de l'autre comme une excentricité : folie ou démente, dans la mesure où elle impliquerait la perte de contrôle d'un territoire, une cassure de la structure politique de l'Etat pancanadien, et par-dessus tout le renoncement de l'Etat capitaliste à s'approprier des sources génératrices de richesse : dans les territoires concernés appartenant à la nation montagnaise, on trouve les grands investissements financiers du complexe hydroélectrique et industriel québécois.

Attendant en vain, après avoir envoyé d'autres messages écrits de son sang, *Ashini* voit qu'il ne lui reste plus qu'à entreprendre ce qu'il considère être la « troisième étape ». Et le récit emmène le lecteur à un passé mythique, un temps premier, pour reconstruire le légendaire combat entre les loups Kaya, le chef de meute vieilli et malade, et Kimla, l'étranger jeune et fort, qui, avec astuce et détermination, profite de la fragilité de l'amphitryon pour, après l'avoir tué, exercer sa domination sur son territoire. *Ashini* s'identifie à la figure du vieux loup moribond qui hurle de douleur et de révolte contre son impotence, voulant lui aussi secouer de ses épaules le poids de la vieillesse et retrouver la vigueur qui lui permettrait de lutter contre l'oppression du Blanc qui, de façon astucieuse aussi, s'est approprié les terres, les femmes et les trésors, profitant et de l'ingénuité et de la complicité établie entre Blancs et Amérindiens. (AS : 91)

Le personnage amérindien fait une allusion claire aux changements culturels provoqués par le contact avec la culture blanche-européenne. Le détachement de la

¹⁶⁷ cf. BOUDREAU, Diane, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec - oralité et écriture*, Montréal, Hexagone, 1993, p. 132.

propriété même, des outils, des ustensiles et des armes à feu, convoitées par les Indiens comme monnaie d'échange et comme symboles de prestige face aux autres est un des résultats néfastes les plus immédiats sur la structure de vie indigène.

L'agonie d'Ashini est pareille à celle du Christ sur le Calvaire : une longue et angoissante attente d'un événement irrémédiable et cependant prédéterminé, choisi par le personnage lui-même. C'est dans ses rêves que le résultat se clarifie, s'illumine, se manifeste. S'il se réveillait, Ashini rêverait d'un destin glorieux pour la fin de ses jours, dormant, il en a la confirmation :

« [...] Je fis des rêves. [...] Et les tribus rassemblées chantaient à voix unies un grand chant d'amour envers leurs contrées d'hommes et le don des dieux. Comment te dire ces rêves? Ils n'étaient que des images continuelles, sorte de grand déroulement que je contemplais de loin, participant sans bouger, incorporé et pourtant tenu à l'écart.[...] Un homme se détacha des tribus, enjamba des vallées et vint me toucher l'épaule.

-Comment t'appelles-tu ? me demanda-t-il.

-Ashini, et j'habite le lac Ouinopakau.

-Moi aussi, je me nommais Ashini, dit l'homme qui avait enjambé les Portes de l'Enfer. Il rouvrit la blessure à mon bras et prit de mon sang qu'il toucha du doigt, qu'il goûta. Puis, il sourit en hochant la tête et sa voix avait la douceur des miels aoûtés. –Ce sang est pur et digne, dit-il. Il a le goût de l'immolation.

Eveillé, je compris qu'il m'avait été transmis un message. Du fond des Terres de Bonnes Chasses, les dieux consacraient mon œuvre. [...] Rien de plus ne pouvait arriver désormais. Le chemin était parcouru, le terme atteint. Je pouvais dresser le teepee qui ne serait jamais abattu ». (AS : 95).

Au réveil, Ashini écrira un dernier message, encore avec son sang, sur un ton prophétique où se confondent aussi les menaces d'une punition morale et l'imminence de transformations sociales auxquelles son action donnera l'impulsion : « [...] Maintenant le Grand Chef Blanc perdra la face et le pays entier sera bouleversé. Ceux qui regarderont demain le symbole de leur déchéance me verront en toute ma force ». (AS: 96)

Retournant à la réserve, complétant le trajet de son voyage, ce petit matin-là, quand tous dormiront encore, le vieil Amérindien s'immolera à l'endroit où est fixé la pancarte portant le nom de « Réserve Indienne des Betsiamits », symbole de la déstructuration du monde amérindien :

« J'ai accroché, au sommet du poteau de bois blanc, la bride du harnais d'aisselle que je m'étais fabriqué. Ainsi suspendu, mes pieds ne touchaient que difficilement le sol, et je ballais au vent du matin. Puis, avec mon couteau, j'ai tranché l'artère de mon poignet droit, et vite ensuite celle du poignet gauche. En un flot rapide, dans le matin blême, toute la vie s'est écoulée de mon corps ». (AS : 98)

Si le chapitre 13 se termine avec l'auto-immolation d'Ashini, avec sa mort physique, ce qui pourrait rendre dérisoire l'action héroïque, annulée par la mort et l'absence de résultats, s'ouvre alors un épilogue dans lequel le lecteur apprend, par Ashini lui-même que s'il n'a rien acquis durant sa vie, dans sa mort il aura complété sa mission, recevant la plus grande consolation : aux côtés de Tshe Manitout, il a retrouvé tous ses morts, reconstruit sa famille d'une autre façon, retrouvé ses ancêtres et s'est réconcilié avec sa fille évadée qui peut maintenant lire dans son cœur : « les secrets désirs de retrouver les anciens bonheurs » (AS: 99). Récompensé d'avoir été aux prises d'un combat héroïque et « sans issue » (AS : 99), Ashini a réussi à annihiler sa condition d'homme à terre et peut se (ré)installer au paradis, peu importe qu'il souffre le dernier outrage en lisant sur sa tombe, l'épithète que l'homme blanc lui a écrit : « Ashini, montagnais, 63 ans, suicide dans un moment d'aliénation mentale¹⁶⁸ ».

La narration cyclique peut se terminer sur cet Epilogue, ayant pour décor, le Pays des Bonnes Chasses d'où le personnage, narrateur omniscient, voit le processus croissant d'acculturation avec lequel les Amérindiens effacent leurs coutumes de leurs mémoires, renient leurs traditions et condamnent leur langue à la disparition :

« Je vois aussi les entreprises des Blancs en mon pays. Et je vois la misère des Indiens. Et je mesure à leur grandeur exacte les puissances des Blancs, leurs villes, leurs industries, leurs barrages et leurs routes qui écorchent déjà ma forêt. Et je ne peux plus douter maintenant que pour troquer leurs haillons pour les blousons de cuir luisant, pour habiter des maisons où nul vent d'hiver ne s'introduit, les Montagnais doivent à jamais renier ce qu'ils furent ou ce qu'ils pouvaient être. Il ne s'agit pas pour les Blancs d'imposer ces choses. Ils ne songeraient même pas à en discuter, tant elles leur apparaissent logiques et bonnes. Comme autrefois ils offraient des verroteries, des pacotilles contre les pelleteries,

¹⁶⁸ cf. ÉMOND, Maurice, op. cit. Voir aussi BROCHU, André, « Yves Thériault ou le héros contredit », in (org) GALLAYS, François, SIMARD, Sylvain et VIGNEAULT, Robert, *Le roman contemporain au Québec- 1960-1985*, Archives des Lettres canadiennes, t. 8, Québec, Fides, 1992, p. 427- 446. La référence au désordre mental renvoie aux études de santé publique donnant un indice de perturbations mentales élevé dans les communautés amérindiennes face aux conflits culturels, où la violence et le suicide, associés à l'alcoolisme sont les principales manifestations de la désagrégation de l'univers amérindien selon PETAWABANO, André et alli, *La santé mentale et les autochtones du Québec*, Québec, Gaëtan Morin, 1994.

aujourd'hui ils offrent à mes gens les néons, les rues pavées et les costumes de térylène [...] ». (AS: 101)

Ne pouvant sauver les espaces social et culturel des Amérindiens outragés par la domination des Blancs-européens, il lui reste, dans ce texte de fiction, la consolation réservée aux « cœurs purs » : le paradis céleste avec la croyance prophétique que son geste n'aura pas été vain, puisque son livre écrit de son sang n'aura que des résonances inaudibles (AS : 101) et que la lutte revendicatrice pourra ainsi être poursuivie, condition *sine qua non*, dans la vision de Thériault, pour que l'Amérindien puisse sauver son identité perdue.

En vérité, comment pouvons-nous lire le suicide de ce personnage amérindien qui se voit impuissant à renégocier les pactes de partage avec le Gouvernement central d'un pays et qui considère la réappropriation des territoires comme unique condition où pourrait se reconstruire, se recomposer, se récupérer l'ancienne identité culturelle de sa communauté ?

Cela parce que dans la vie réelle, le mouvement indigène ne pensait plus l'identité comme une essence et bien comme un processus, et pour cela dès les années cinquante du 20^{ème} siècle, les autochtones ne se sont plus laissés enfermés dans la dualité dans laquelle une *ethnicité* pourrait les emprisonner et viendront à revendiquer non seulement une nationalité mais aussi son présumé : la citoyenneté. Et, ce faisant, ils ont contribué à miner la crédibilité du nationalisme dualiste québécois.

Pour cela, on peut affirmer que le mouvement amérindien, à la différence du personnage de Thériault, n'est pas tombé dans les pièges du discours raciste du « droit à la différence », dans lequel l'altérité passe pour être une essence immuable qui ne peut être négociée puisqu'elle est perçue « [...]au sens de déterminisme racial, génétique, biologique, ou du point de vue culturel, mise en avant d'une singularité, d'une spécificité culturelle,[...] cette valorisation tend à essentialiser l'identité , à

faire l'éloge de la différence là où il y a du jeu, de la mobilité, du devenir autre et véritable pluralité¹⁶⁹.»

De cette façon, la scène politique québécoise a vu surgir un mouvement fort dans lequel les Indigènes ont adopté une stratégie *double*. En revendiquant des « droits civiques », ils ont réussi à désorganiser les propres revendications des Québécois qui cherchaient à les insérer dans la Constitution par des droits collectifs « distincts ». D'un autre côté, en réclamant le droit de participer au pouvoir politique, si cela arrivait de fait, le mouvement amérindien montrait directement les changements qui arriveraient dans les institutions fédérales, ce qui était aussi la cible des revendications québécoises¹⁷⁰.

Ainsi, le nationalisme autochtone avance non en direction de plus de territoires mais sur les droits gouvernementaux, il veut au plan fédéral, il veut au plan provincial, refusant ainsi le concept de territoire national qui, dès le 19^{ème} siècle, établit qu'une nationalité et une citoyenneté doivent avoir comme base une souveraineté territoriale :

« Si ce nouveau rapport au territoire était reconnu, cela déterminerait, du même coup, une nouvelle relation à l'État et redéfinirait les droits des citoyens du Canada comme des peuples sans territoire reconnu et pouvant désormais exercer des pouvoirs souverains jusqu'ici réservés aux nations ayant une assise territoriale. La création et la mise en place d'un troisième palier gouvernemental, avec tous les pouvoirs nécessaires et sans assise territoriale constitueraient un changement fondamental dans les droits accordés aux citoyens¹⁷¹ ».

Ainsi sur le plan civil, les autochtones exigent d'être traités avec la dignité et le respect en général concédés à une collectivité. Ils cherchent également le droit à l'autonomie gouvernementale et ce faisant, énoncent que cette autonomie à l'intérieur même du Canada est un de ses droits en tant que peuple et que c'est aussi l'unique façon de gouverner en leur concédant la pleine citoyenneté, tant sur le plan économique que sur le plan social.

¹⁶⁹ ROBIN, Régine, « Défaire les identités fetiches », In (org.) LETOURNEAU, Jocelyn, *La question identitaire au Canada francophone*, Québec, Presses universitaires Laval, 1994, p. 221.

¹⁷⁰ JENSON, Jane, « Le refus de la dualité », In (dir.), *La question identitaire au Canada francophone*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1994, p. 202.

¹⁷¹ Id, *ibid*.

Il nous paraît que, connaissant à fond les questions amérindiennes et notamment celles de la nation montagnaise, Thériault avait anticipé dans le texte littéraire le grand défi posé par les mouvements autochtones : celui de voir renégocier le pacte fédératif, éliminant le dualisme des « deux peuples fondateurs » qui jusqu'alors avait évacué de la scène politique l'élément indigène. Si cette proposition était intégrée au discours politique, enfin arriverait

« [...] le rejet de la dualité canadienne, chère à l'historiographie canadienne, et le refus d'une distinction uniquement binaire pour la remplacer par une idéologie non dualiste. Réintroduire et revaloriser les cultures autochtones, c'est s'opposer, par le fait même, à la théorie actuelle – théorie déjà contestée par ailleurs – des deux nations- . Dès qu'un troisième facteur, les nations autochtones, est reconnu, la stabilité hiérarchique et les formes de contestation qui sont liées à l'idéologie dualiste disparaissent [...]»¹⁷².

En poussant son personnage dans une revendication obstinée de l'identité par la voie de la récupération des territoires confisqués par le projet colonial, Thériault porte à son paroxysme la revendication amérindienne, en même temps qu'il met en lumière le caractère impitoyable des luttes politiques. En vérité, on peut vraiment noter son vrai pessimisme quant au futur des nations amérindiennes. C'est que, peut-être, voyant s'accélérer le processus de modernisation de la société québécoise, à ce moment-là, qui passait rapidement du rural à l'urbain, l'auteur semble accepter la pensée récurrente qui considérait comme une question de temps l'assimilation culturelle de l'Indigène. Et, bien sûr, dans sa recherche pour la préparation son roman, Thériault dit clairement qu'il a interrogé de vieux Indigènes confinés dans les réserves, c'est-à-dire des individus en désespérance et sans le militantisme des plus jeunes¹⁷³.

Cependant, on ne peut nier que dans *Ashini*, dans lequel il pense doter son personnage de valeurs occidentalisées, idéalisant la figure de l'Indigène, Thériault insère dans la littérature pancanadienne le nationalisme autochtone qui s'est structuré au Québec seulement à partir des années quatre-vingt¹⁷⁴. Profondément lié à son temps, Thériault a su avec un rare sens de l'opportunité, canaliser dans son œuvre les

¹⁷² JENSON, Jane, op.cit, p. 204.

¹⁷³ Thériault disait que « [...] J'ai visité des réserves. J'ai connu de vieux Indiens dont le rêve était d'être libres dans leur forêt- un rêve d'ailleurs que les plus jeunes refusaient. J'ai connu des Ashini, si tu veux [...] » apud CARPENTIER, André, op. cit. p.133.

¹⁷⁴ cf. JENSON, Jane, op. cit.

fantasmes qui perturbaient de façon latente ou ostensive, l'imaginaire québécois et pancanadien, en construisant une galerie de personnages inoubliables et qui a enchanté ses lecteurs. Et si les types ou les figures qu'il met en évidence dans son œuvre pouvaient dans un premier temps alimenter la faim d'exotisme d'un public consommateur et ethnocentré ; d'un autre côté, ne cachant pas sa sympathie et sa compassion pour ces personnages représentant des êtres humiliés et exclus, ses textes mettent en évidence par son travail de création d'un homme qui durant toute sa vie a résisté aux idéologies véhiculées par un Etat voulant établir la nécessaire intégration qui cimenterait une cohésion sociale.

En vérité, Thériault a conservé toute sa vie une vision pessimiste de l'homme et de la vie en société, et on peut constater que dans son œuvre son personnage est sans cesse menacé, que ce soit par la nature (des forces incontrôlables, mettant sa vie en danger) que ce soit par ce que l'écrivain considérerait être la nature même des sociétés humaines :

« [...] La tribu humaine est hostile; en d'autres mots, la tribu humaine n'est pas nécessairement consacrée au bien-être de la tribu. Elle n'est pas surtout pas occupée au bien-être de l'individu. Elle est occupée individuellement à son bien-être à elle; [...] si tu viens contrecarrer son bien-être d'une façon ou d'une autre, elle va y voir. Transpose cela, place cela dans la perspective du groupe villageois, du groupe citadin, du groupe provincial, du groupe fédéral, [...] et demande- toi si, aveuglement, tu dois te fier à ton entourage. Non [...]»¹⁷⁵.

C'est ainsi que déjà en 1958 en plein apogée du nationalisme expansionniste qui assèche la Révolution Tranquille des années soixante, Yves Thériault a publié *Agaguk*, ayant pour héros romanesque la figure de l'Esquimau, et pour scène l'immensité de l'Arctique, coïncidant ainsi avec le moment où le Québec projetait le développement économique du Grand Nord, et quand l'*intelligentsia* pancanadienne était déconcertée et se divisait face au positionnement des Autochtones qui dans des mouvements organisés, s'approprièrent des techniques et des politiques de la civilisation occidentale et revendiquaient pour la cause de leur survie ethnique

¹⁷⁵ BERUBE, Renald, « 35 ans de vie littéraire : Yves Thériault se raconte », *Voix et Images*, v. V, n. 2, hiver, 1980, réédition 1986, p. 235.

l'autodétermination en tant que peuple, la souveraineté en tant que nation puis l'autonomie gouvernementale ¹⁷⁶.

Cette esquisse d'analyse de la complexité de la « conscience nationale canadienne » peut servir de justification pour le positionnement considéré comme apolitique de l'intellectuel Yves Thériault qui, ne communiant pas avec le nationalisme québécois, ne souscrit pas non plus avec l'idéal intégrationniste des fédéralistes ou *Canadiens*¹⁷⁷.

Apparemment indifférent aux polémiques qui se font écho au Québec et au Canada, Thériault crée pourtant dans l'espace fictionnel, un personnage complexe revêtu d'un héroïsme contradictoire¹⁷⁸ qui, en recherche d'une authenticité de vie, percevant la désagrégation des coutumes traditionnelles, rompt ses relations avec son père, son passé ancestral, et en compagnie de la jeune Iriook, part en direction des Hautes Terres, cherchant à fonder une nouvelle société, affrontant les dangers découlant autant d'une nature hostile (la toundra gelée, les tempêtes de vent et de neige, les bêtes féroces) que des dangers venant des contacts avec le Blanc-européen : le policier qui veut le faire prisonnier et les commerçants de peaux qui le dépouillent de ses biens, ce qui confirme ainsi le pessimisme du regard de Thériault sur l'homme.

Ainsi comme dans *Aaron* (1954), un adolescent élevé par son grand-père ayant le patronyme symbolique de Moïse, une variation du nom du patriarche biblique Moïshe, le personnage homonyme a brisé le poids de la tradition que le monde judaïque traditionnel lui imposait et disparaît dans la ville de Montréal, s'intégrant alors à la multitude des anonymes, la majorité d'entre eux étant des immigrants, montrant ainsi le multiculturel et le pluriculturel qui caractérisent la métropole canadienne en particulier et des Amériques. De fait, dans un des passages du récit, le narrateur nous montre Aaron dans un restaurant hongrois où, en écoutant la musique jouée par un violon plaintif, pourra entendre au-delà du rythme de la chanson, les lamentations de son grand-père pour toujours gravées dans sa mémoire

¹⁷⁶ SIMARD, Jean-Jacques, « Les aumôniers du régiment et le Québec amérindien », *Autochtones: luttes et conjonctures II*, Recherches amérindiennes au Québec, v. 9, n. 4, 1980. p. 272.

¹⁷⁷ Quand au référendum de 1980, Thériault signera, simultanément, les manifestes pour le OUI et pour le NON, affirmant fixer un clou dans la dispute des factions politiques.

¹⁷⁸ BROCHU, André, op. cit.

« [...] À travers les sanglots d'un orchestre gémissant une chanson tzigane, il entendit – parce que les sons furent puisés à la même source, et que rien ne change qui n'a d'abord été nourri de la grande clameur juive montant des sables brûlantes jusqu'aux oreilles du Père – les sanglots de Moïse, et il voulut en oublier jusqu'aux accents mêmes, jusqu'à la cause dont on lui imputait la responsabilité, alors qu'il n'avait voulu que se choisir un destin. [...] ». (AA: 124-5.)

Ainsi, voyant le foyer du développement économique qui commençait à arriver au Québec au début des années soixante, vérifiant que *la belle province* suivait le chemin du progrès économique déjà défini dans les autres provinces, convaincu par les anciens habitants des réserves indigènes avec qui il s'était entretenu de nombreuses fois pour mieux dessiner son personnage amérindien, Yves Thériault, a été marqué par le pessimisme pour envisager le futur des peuples indigènes au Québec, et par extension au Canada.

Cependant, pour augmenter encore le haut degré de dépossession de l'Indigène, cherchant à être le plus fidèle possible à l'Amérindien, Thériault recrée dans le texte narratif un personnage qui incarne ce qu'il considère comme l'« intégrité idéale » et qui peut être ainsi considéré comme copiant un discours ethnocentré lequel, chargé de « bonnes intentions », il voit l'autochtone soit comme un individu tourmenté par les changements, soit comme une communauté monolithique dans laquelle toute praxis consiste à souffrir de l'histoire sans jamais se tromper, l'enfermant dans une image stéréotypée de victime innocente de la déstructuration de l'univers blanc-européen, ce qui équivaldrait alors à affirmer la supériorité de la culture blanche sur l'amérindienne¹⁷⁹. Et, il nous montre ainsi le drame d'un amérindien confronté à l'intolérance de la société blanche-européenne qui a débarqué dans ce presque paradis terrestre, provoquant la plus surprenante rencontre de cultures que le monde a connu.

¹⁷⁹ Cependant les Amérindiens canadiens et nord-américains optent pour rediscuter le concept de citoyenneté et sans hésiter à s'appropriier les technologies de la civilisation occidentale, les autochtones réussissent à inhiber les indices de croissance démographiques négatifs, et parallèlement investissent dans la récupération des traditions et des coutumes, assurant un enseignement de leur langue maternelle aux générations plus jeunes au travers d'un système scolaire et usant également d'une moderne technologie de communication pour de cette façon maintenir vivants les liens d'appartenance.

CHAPITRE III

3. LES IMMIGRANTS FORCÉS ARRIVENT AU PARADIS

3.1. *L'Espérance macadam* : entre l'errance, l'exil et la reconfiguration identitaire d'immigrants forcés

La traite et l'esclavage de Noirs africains ont fait que des hommes, des femmes et des enfants sont devenus des immigrants forcés qui allaient peupler les terres du Nouveau Monde et servir de force de travail dans les plantations de canne à sucre. Ils arrivent par milliers, pendant des siècles, dans des bateaux négriers, sans savoir ni pourquoi, ni où, ni quand ils devaient arriver.

Dès leur arrivée sur le sol américain, après quelques jours de repos, ils sont condamnés aux besognes les plus dures, sous le soleil et la pluie, parfois sous le fouet ou le fer rougi au feu. Et malgré l'envergure de leurs travaux, les préjugés les plus forts vont les accabler, préjugés connus comme des « théories scientifiques¹⁸⁰ ». En ce sens, il importe d'observer que dans *Lições de filosofia da História universal*, Hegel lui-même disait que

« [...] tant l'Afrique que les Amériques [...] pour leur immaturité et leur incompetence, [...] ne pourraient réaliser l'idée de raison [...] puisque ces deux continents, en tant que [...] monde de nègres et d'indiens [...] leur destin ne serait que la condamnation à rester à l'état naturel, à moins que touchés par l'esprit, par les contacts avec les colonisateurs, ces « hordes primitives » prennent conscience de soi et de la liberté pour pouvoir, ainsi s'inscrire dans l'histoire universelle [...]»¹⁸¹.

Considéré mi-bête, mi-homme, le Noir sera longtemps vu comme étant placé « au bas d'une échelle présumé de l'humanité ». En fait, considérés dépourvus d'intelligence, peu voués aux choses de l'esprit, ces hommes et femmes allaient être enfermés dans des stéréotypes négatifs pendant longtemps. Et le plus cruel est que,

¹⁸⁰ GOBINEAU, Arthur de, op cit.

¹⁸¹ BERND, Zilá, *Literatura e identidade nacional*, Porto Alegre, UFRGS, réédition 2003, p. 23.

sous l'idéologie colonisatrice, ils se voyaient eux-mêmes comme « inférieurs », se considérant donc coupables du « crime d'être nés ».

Le drame des Noirs dans les Amériques progresse même après l'abolition de l'esclavage, car celui-ci ne sera accompagné d'aucune condition pour l'insertion sociale des anciens esclaves ou pour leurs descendants. En fait, que ce soit aux Antilles ou au Brésil, une foule silencieuse et affamée défile dans les rues et sur les places, va habiter aux périphéries des villes, sans domicile fixe ou dans des habitations misérables. Pour leur seule survie, les besognes les plus humbles du travail informel.

A la différence d'Ashini, ce vieil Indien aliéné qui ne parvient pas à redécouvrir et à réinventer les liens entre soi-même et son entourage et qui choisit la mort devant l'impossibilité présumée de récupérer le passé ou de recréer des nouvelles relations, et qui ne voit donc pas les fils pas toujours assez visibles mais qui soutiennent les relations entre les individus, redéfinissant les identités et aussi la vie sociale, Eliette Florentine, dans *L'Espérance macadam*, femme et noire, mais aussi confrontée aux préjugés et au racisme (qu'elle-même porte en elle, reproduisant donc les mêmes stéréotypes négatifs que ceux qui la marquent et la définissent) est aussi errante dans sa propre collectivité, soit parce qu'elle y était arrivée en tant qu'exilée, tels les anciens esclaves africains forcés immigrés, soit parce qu'elle est incapable de trouver (ni de rechercher) des liens de solidarité ou d'appartenance, sous l'individualisme le plus acharné, donc juste au contraire de la vie dite *primitive* des sociétés tribales où la devise de la justice distributive était « un pour tous, tous pour un ».

Gisèle Pineau, l'auteur, bien que née en France et écrivant en langue française, s'identifie en tant que franco-antillaise, et si elle ne le dit pas ouvertement, elle accepte au moins le fait d'être inscrite sous la catégorie de « littérature francophone antillaise ». C'est ainsi que nous trouvons son nom dans les manuels de littérature et aussi dans d'autres ouvrages critiques sur la littérature contemporaine¹⁸².

¹⁸² BONN, Charles, GARNIER, Xavier, LECARME, Jacques, In (dir.) WOLTON, Dominique, *Mondes francophones. Auteurs et livres de langue française depuis 1990*, Paris, ADPF, 2005.

C'est grâce à son engagement que Gisèle Pineau s'inscrit dans cette littérature antillaise francophone et non seulement dans la littérature française *tout court*. C'est qu'elle se donne la responsabilité de contribuer à rendre le monde meilleur et pour cela elle reprend les liens d'appartenance (ses parents sont Antillais, elle aussi a vécu en Guadeloupe) et de solidarité envers les démunis, surtout avec les femmes, puisque, pour elle, « [...] écrire en tant que femme noire créole [...] c'est vivre l'espérance d'un monde vraiment nouveau, peuples, langues, races, religions, cultures mêlés, imbriqués, s'enrichissant, se découvrant sans cesse, se respectant et s'acceptant dans la belle différence [...] »¹⁸³.

C'est pour cela que nous trouvons dans ce roman, non seulement le pathos qui se vit en Guadeloupe, mais ce qu'on peut appeler l'*ethos* antillais (et guadeloupéen) qui s'en dégage soit par l'espace, soit par les personnages, mais aussi grâce au traitement de la langue et du langage.

En effet, ce récit s'inscrit dans la tradition récente d'une *intelligentsia* caribéenne avide de contribuer à la libération des chaînes coloniales enserrées dans la langue du colonisateur, en l'occurrence le français qui, par son hégémonie, peut continuer à étouffer les désirs de liberté et de création artistique des Antillais en situation de diglossie¹⁸⁴. Et, dans une position critique, assumant le contrôle de façon à permettre la déconstruction des règles syntaxiques, la subversion de la grammaire normative, ces intellectuels et écrivains vont effectuer une subversion du lexique et imprégner la langue européenne standard de la langue orale et populaire, y compris du créole. En vérité, en ce qui concerne l'actuelle production littéraire, on peut vérifier que dans la plupart des cas, notamment dans les nouvelles littératures des Antilles francophones, on essaie d'élever le créole au statut de langue écrite et les auteurs ne se sentent plus obligés, en parallèle, parfois sur la même page, de traduire en français des termes ou des textes complets¹⁸⁵.

Outre une créolisation avancée du français, se produit donc une francisation du créole, ce qui rend le texte narratif hautement polyphonique, montrant

¹⁸³ SPEAR, Thomas C, «L'enfance créole: la nouvelle autobiographie antillaise», In (dir.) CROSTA, Suzanne, *Récits de vie de l'Afrique et des Antilles*, Québec, GRELCA, 1998, p. 165.

¹⁸⁴ DAMATO, Diva Barbaro, *Edouard Glissant, Poética e Política*, Campinas, Annablume, 1996.

¹⁸⁵ SPEAR, Thomas C, *ibid.* Voir aussi BERNABE, Jean, « De l'oralité à la littérature antillaise », In (dir.) TÊTU LABSADE, Françoise, *Littérature et dialogue interculturel*, Sainte-Foy, Presses de l'université Laval, 1997.

l'interculturel et le transculturel, l'hybridité ou le métissage linguistique et culturel d'une société aussi diverse que l'est la société caribéenne.

Donc, imprégné par le créole et s'inscrivant dans le meilleur réalisme merveilleux¹⁸⁶ pour le traitement de quelques personnages et du scénario lui-même, *L'Espérance Macadam* peut être considéré comme représentatif d'une récente tradition d'« une poétique de l'errance et de l'exil¹⁸⁷ » dans laquelle se place la plupart des romanciers antillais contemporains. C'est pourquoi nous voulions préciser quelques concepts ou notions qui circulent dans ce chapitre : réalisme merveilleux, errance, exil, migrations, concepts devenant nécessaires si l'on veut comprendre la complexité du drame d'Eliette Florentine et de comment nous avons pu établir les liens entre le drame individuel de ce personnage et le drame de toute la collectivité dans laquelle le personnage s'insère et où se déroule le pathos.

D'abord, le concept de réalisme merveilleux, nous l'empruntons à Maximilien Laroche pour qui c'« est [...] l'art de représenter la bonne ambiguïté du réel, une ambiguïté d'autant plus favorable qu'elle est inattendue et qu'elle contrevient à la logique conventionnelle ou à la rationalité du moment. [...] ¹⁸⁸». Autrement dit, en nous laissant prendre par le réalisme merveilleux, nous sommes amenés à sortir de notre logique ordinaire et à entrer dans une autre logique et ainsi, « [...] C'est comme si la face merveilleuse des choses apparaissait avec l'acquisition d'une nouvelle perspective qui nous permet de constater un envers, un aspect négligé, ignoré, méconnu de ces choses. Nous découvrons un territoire inconnu, inexploré du réel [...] ¹⁸⁹».

En vérité, dans ce monde fictionnel se mêlent le réel et l'imagination, les fantasmes d'un passé méconnu et aussi l'espace de l'exiguïté où les vivants sont

¹⁸⁶ J'utilise ici le concept donné par Maximilien Laroche selon lequel « Le réalisme merveilleux est [...] l'art de représenter la bonne ambiguïté du réel, une ambiguïté d'autant plus favorable qu'elle est inattendue et qu'elle contrevient à la logique conventionnelle ou à la rationalité du moment » LAROCHE, Maximilien, « Le réalisme merveilleux en Amérique latine et dans la Caraïbe » inédit, traduit du français par Humberto de Oliveira in CANADART, 17, UNEB-ABECAN 2009 nov. Salvador, sous presse. Les passages ou situations renvoyant directement au réalisme magique sont particulièrement ceux concernant le traitement donnée aux personnages d'Hermancia, Zébio et Hortense ainsi que l'ambiguïté même recouvrant leurs drames. On peut vérifier aussi ce même traitement dans le roman *La grande drive des esprits* où les morts et les vivants dialoguent et où le passé et le présent ne deviennent plus linéaires ou successifs.

¹⁸⁷ BONN, Charles, GARNIER, Xavier, LECARME, Jacques, op. cit. p. 128.

¹⁸⁸ LAROCHE, Maximilien, *ibidem*.

¹⁸⁹ *Idem*, *ibidem*.

courbés sur le poids d'un présent malsain. Telle Eliette qui, entre les bribes d'un passé imprécis, voit s'effondrer les fausses certitudes qui l'empêchaient de prendre conscience de soi et de voir son entourage, de voir tous ses voisins sans les lunettes du préjugé, après une vie d'exil intérieur symbolisant le manque de référentiels des Antillais confrontés à la double crise de conscience.

Cela veut dire que, bien que citoyens français, ils se considèrent pourtant en position de subalternité ou d'infériorité par rapport à leurs confrères métropolitains. En outre, la politique assimilationniste promulguée par la métropole leur offre une éducation blanche-européenne tout en s'offusquant de l'héritage afro-caribéen, déguisant donc en blanc la peau noire¹⁹⁰, même si on ne partage pas de l'idéalisation d'un passé supposé glorieux, ou d'un rêve de « retour à une Afrique mythique ».

En vérité, Gisèle Pineau affirme son adhésion à cette tradition littéraire qui fait que l'écrivain offre au lecteur, non pas les solutions magiques renvoyant à une adhésion à une idéologie où les solutions politiques prônées par un parti détermineraient la trame narrative et son dénouement (même peu plausible comme l'ancien concept d'« engagement » le présupposait), mais sans jamais oublier d'offrir la condamnation des injustices et de faire valoir des propositions allant vers la récupération d'une identité problématique et dont la possession va permettre aux personnages de saisir leur destin et aussi leur destinée en tant qu'individus autonomes¹⁹¹.

En outre, dans l'univers fictionnel habité par les personnages de Gisèle Pineau, – et dans ce sens *L'Espérance macadam* est exemplaire – le personnage principal est Eliette Florentine, femme et noire qui est confrontée à la violence sous ses différentes facettes, notamment celle de la domination du mâle – même si ce dernier est lui-même noir¹⁹² – la violence faite sur la femme depuis sa tendre

¹⁹⁰ FANON, Frantz, *Pele negra, máscaras brancas*, traduit du français par Maria Adriana da Silva Caldas, Rio de Janeiro, Fator, 1983.

¹⁹¹ GYSSELS, Kathleen, « L' Exil selon Pineau, récit de vie et autobiographie » In (dir.), CROSTA, Suzanne, *Récits de vie de l' Afrique et des Antilles*, Québec, GRELCA, collection « Essais », n. 16, 1998.

¹⁹² En vérité, ils sont Noirs, les personnages masculins dominateurs dont la violence les mène aux extrêmes: que ce soit l'abus sexuel (mort de l'innocence/inceste) comme le père d'Eliette et son demi-frère Rosan ou l'assassinat comme Christophe et Régis.

enfance, en commençant par les abus, la violence sexuelle, par la séduction et en continuant par les agressions physiques qui peuvent aller jusqu'à la mort.

C'est ce qui se produit avec Éliette Florentine qui, violée par son père, est emmenée à l'âge de 8 ans par sa mère et son beau-père Joab habiter dans un lieu désert appelé Savane, où, dans les années 60, est construit un bidonville baptisé ensuite *Savane Mulet*, vers lequel accourt une foule de sans domicile fixe et de sans emploi, expulsés de la ville, venus d'ailleurs, du dedans et du dehors, tous migrants à la recherche d'un endroit où habiter et où vivre :

« [...] Ils arrivaient de partout, barraient des morceaux de terre, plantaient des cases immondes... Gens jetés de tous les côtés de Guadeloupe. Familles débarquées sans parole qui serraient jusqu'à leurs noms. Nègresses borgnes, la figure couturée, mal rapiécée, une marmaille qu'on peut pas compter dans les jupes, une pièce-case déchargée d'un char pour couvrir la tête de la postérité. Une multitude, oui, tombée sur Savane Mulet comme les sauterelles sur toute l'étendue du pays de Pharaon. Zombis de temps nouveaux... [...] Et puis d'autres nations arrivèrent des pays anglais et espagnols de la Mer Caraïbe. [...] » (EM, p, 24-25).

Si dans *Ashini*, l'Indien allait errer dans son propre territoire usurpé par le Blanc canadien, peu importe qu'il soit anglophone ou francophone, dans *l'Espérance macadam*, ce sont les Noirs et les pauvres immigrés dans le « pays caraïbe » qui sont les errants, qui vivent l'errance. Et pour cela, nous pensons que dans ce roman s'entrecroisent les concepts de race et de classe sociale de façon bien évidente car le texte narratif suggère l'étouffement des esprits dans la condition économique défavorable,¹⁹³ voire l'extrême pauvreté des personnages, qui obtiennent pour leur survie de menus travaux : Séraphine et Eliette vendeuses de sorbets, Marius réparateur de roues des vélos, Christophe apprenti boulanger, etc. Mis à part Rénélien le camionneur, Rosan le maçon et Hector docker, tous les autres sont au chômage ou se débrouillent pour vivre du marché de travail informel, comme le papa d'Hermancia « qui chassait des crabes en Grande-Terre ». (EM, p. 41)

Sans production économique considérable, sauf peut-être l'industrie touristique, les Antilles et la Guadeloupe en particulier semblent plongées dans une

¹⁹³ Le taux de chômage des jeunes Guadeloupéens de moins de 25 ans était de 55,3% en 2007, contre 22,2% en France métropolitaine, selon cet article de *Le Nouvel observateur* : « Chômage, pauvreté et coût de la vie en Guadeloupe » in http://tempsreel.nouvelobs.com/speciales/guadeloupe_dom_la_crise/20090219.OBS5428/chomage_pauvrete. Référence du 23 09 2009.

dépendance presque totale à la métropole. Si l'on ajoute le fait de la disparition progressive des anciennes « pratiques de survies », on observe ces activités dérisoires, parcellaires, sans relation avec une conduite collective de subsistance. C'est que le processus de modernisation des Antilles a conduit à la disparition d'une façon de vivre, de toute une culture de partage, où régnait une justice distributive et régulatrice. En vérité, la modernisation a fait passer du collectif à l'individualisme, et cette assimilation a conduit le peuple à prendre, « [...] peu à peu l'habitude de la non-production, [à] s'installe(r) dans cette passivité, à compense(r) par la persuasion mimétique et l'auto-reniement ce qu'il y a de lancinant dans ce manque [...] »¹⁹⁴.

Mais, ne seraient pas ceux-là qui connaissent avec le plus de violence la face douloureuse de l'errance et de l'exil ? Car, errer ne serait-ce pas se laisser aller, accepter d'abandonner les balises des traditions et pénétrer dans ce terrain mouvant, parsemé d'inconnu, d'inattendu, d'imprévu ? Ne serait-ce pas traîner dans un monde méconnu, courbé sur le poids d'un passé récent mais qui glisse déjà vers la fluidité car les anciennes certitudes deviennent floues, les traits des visages aimés menacent de s'effacer ? Errer, ne serait-ce donc pas risquer de se perdre dans des lointains parages, c'est aussi se voir apparemment sans racines, ou sans celles d'autrefois, apparemment fixes, immuables, uniques, celles qui nous donnent les illusions d'une identité permanente ?

C'est ainsi que nous comprenons le concept d'errance, en tant que mouvance continue et parfois involontaire, mais à laquelle l'individu ne peut échapper. Et celui qui erre, celui qui laisse son terrain, qui abandonne de son plein gré ou par force sa communauté et qui va vers l'inconnu, lui, il trouve son exil, et pour toujours il sera un exilé même s'il vient à accepter comme sienne la culture d'accueil, aussi chaleureuse soit-elle. De même pour ces immigrés forcés qui arrivent d'Afrique « [sans] pouvoir emporter ses outils, les images de ses dieux, ses instruments usuels, ni donner de nouvelles à des voisins, ni espérer faire venir les siens, ni reconstituer au lieu de la déportation son ancienne famille.[...] »¹⁹⁵

Pour fuir le cataclysme et la douleur, pour essayer de retrouver une vie nouvelle, Joab invite Séraphine et Eliette à partir pour Savane. Mais quel lieu est

¹⁹⁴ GLISSANT, « Le su, l'incertain » op cit. p.42

¹⁹⁵ GLISSANT, op. cit. p. 66.

Savane vers lequel migrent mère et fille, emmenées par l'espoir de Joab qui veut construire un paradis sur une terre jusqu'alors inexplorée ? Dans *Théories caraïbes – poétique du déracinement*, Joël Des Rosiers affirme que le mot Savane, nom féminin, renvoie à la langue amérindienne des Taïnos qui ont vécu dans l'espace originel des Antilles.

Toutefois, le sens acquis pendant le processus de colonisation européenne et le trafic des esclaves a été tout autre. Pour un public francophone, *savane* renvoie à l'espace africain. Mais pour le public antillais, *savane* signifie plus précisément l'espace de la plantation ainsi que le statut de semi-liberté donné aux esclaves qui pouvaient se déplacer librement (mais seulement dans cet espace). Des Rosiers évoque aussi l'image de la *savane de rafraîchissement*, lieu où les esclaves faisaient des haltes de repos ou de soin après les longues traversées dans les navires négriers. *Savane* renvoie aussi directement à la place publique de Fort-de-France et à toutes les pampas qui couvrent les îles. Ainsi, pour chaque langue, un sens à *savane*, le non-lieu où Eliette fait son premier exil¹⁹⁶.

Et dans ce cas, l'exil est fuite, éloignement, mais peut-être aussi une condition de survie, pour la réélaboration des souffrances et du traumatisme, il peut devenir également l'espace d'accueil où reconstruire, refaire sa propre vie avec aisance ou en sécurité. Mais pas pour Eliette qui se laisse aller, qui n'a pas conscience de ce que lui était arrivé.

Si l'amnésie, ou l'oubli, fonctionne comme une aliénation, c'est-à-dire une façon de condamner l'individu à ne pas se retrouver avec son être, à se tenir à l'écart non seulement de la vie extérieure mais aussi loin de soi-même, donc sans conscience de soi, plongé qu'il est dans une sorte de perte de conscience ou d'identité personnelle, on doit ajouter aussi une autre sorte d'aliénation : le processus d'éducation, donc l'assimilation culturelle imposée par la figure de

«[...] Mademoiselle Meredith, une vieille institutrice brevetée, Négresse solitaire tannée, à gammes de France. Autant à cheval sur les moutons qui profitaient sous le débord de sa moustiquaire que sur les règles de la grammaire, elle instruisit Eliette du bon usage de la langue française et des manières d'un savoir-vivre certifié universel et éternel. Par sa

¹⁹⁶ DES ROSIERS, Joël, *Théories caraïbes, Poétique du déracinement*, Québec, Triptyque, 1996, p.XXIV-XXVII.

discipline, sa morale d'acier et son esprit corseté dans un lot de principes, elle coula une chape de silence sur les peurs anciennes d'Éliette qui perdit encore un brin de sa sauvagerie derrière des gestes-macaques, sourires et salutations commandés, comment-vas-tu forcés et simagrées tirées à quatre épingles. Grâce à ce savant apprentissage, Éliette trouva mari, à trente-cinq ans ». (EM. p. 106)

On observe que l'acquisition de la langue française, langue de prestige devant ceux qui parlent à peine le créole local, devient raison d'ascension sociale, puis de mise à distance des autres, de rupture des relations sociales. De cette façon, l'individu pense devenir moins éloigné d'une identité présumée véritable (dans ce cas, ce serait le *modèle français*), ensuite, pareil au Même, il pense ainsi pouvoir échapper à la position de subalternité dans laquelle sa communauté est plongée, il pense pouvoir s'élever d'un degré supérieur, d'où le monde serait vu d'une façon différente, où il se débarrasserait en somme de toute responsabilité sociale.

Puisqu'apprendre une langue, c'est aussi apprendre la culture de la société qui l'utilise, dans ce processus d'éducation, Eliette apprend comment être *différente*, et comment ne pas être elle-même, présumée *inférieure* dans sa culture antillaise. Il importe d'observer que l'aliénation est vécue dans sa quotidienneté et provoquée par un « abîme entre le développement humain-générique et les possibilités de développement des individus humains, entre la production humaine-générique et la participation consciente de l'individu dans cette production [...] ¹⁹⁷ ».

Ainsi, de cette façon, Eliette est aliénée, son développement psychique et émotionnel n'est pas complet et la libre manifestation de son individualité se transforme en un comportement limité par les dogmes, les préjugés et les tabous ¹⁹⁸. Prisonnière d'un passé qu'elle ne parvient pas à déchiffrer, elle s'enferme dans sa propre maison, se ferme au monde qui l'entoure, détestant tout et tous ceux qui se trouvent comme elle dans une situation de désavantage par rapport à la vie :

« [...] Éliette cherchait rien d'autre sur cette terre que la paix de sa case. Pas mêler son existence au désordre de Savane. Pas laisser son esprit donner couleur aux sons, bâtir des cathédrales de douleurs en son cœur. Yeux et oreilles bouchés, elle luttait pour repousser au loin la peine des autres. La vie au-dehors, c'était grand fracas déveine et "Priez pour nous

¹⁹⁷ HELLER, Agnes, *O Cotidiano e a História*, traduit par Carlos Nelson Coutinho et Leandro Konder, São Paulo, Paz e Terra, 1989, p.38.

¹⁹⁸ BASBAUM, *Alienação e humanismo*, São Paulo, Símbolo, 1977, p 46.

mes frères! [...] (p.8) [...] J'entendais et je voyais, mais je me mêlais pas... Je laissais pas le son du ka couler en moi, m'emporter dans cette baille où grouillaient les misères de Savane [...] » (EM p. 16).

Cette mise en pièces des anciens réseaux de solidarité qui se sont constitués en tant que marques de ce que l'on nomme les sociétés primitives, provoquée par la modernisation croissante, ou mieux, par l'occidentalisation des Antilles, résulterait de l'isolement de chaque île, « indépendante » en apparence ou « autonome » et qui refuse de partager un destin commun, la recherche de solutions conjointes, toutes se maintenant éloignées les unes des autres. C'est aussi ce qui arrive avec les individus pris isolément, encouragés à devenir « modernes », à rechercher la « liberté » individuelle, de cette façon, « [...] les Antillais sont ainsi conduits à se nier en tant que collectivité, afin de conquérir une illusoire égalité individuelle. L'assimilation parachève la balkanisation.¹⁹⁹ »

Dans ce sens, le fait du personnage de Rénélien est aussi exemplaire

« [...] Rénélien [qui] c'était une bonne personne, même s'il avait chassé sa première femme à grands coups de pied », car « [...] En abandonnant le français dont il s'était juré de toujours user envers son épouse légitime, Rénélien retrouvait du même coup ses façons de vieux Nègre sans éducation ni sentiments » (EM. p. 107-109) « [...] Oui, c'était sa faute, il reconnut que, ce jour-là, il avait faim, et un Nègre qui a faim est comme un animal : son ventre se souvient du vieux temps d'esclavage, du manque de pain et la rage se lève du mitan de son âme » (EM, p. 109-110).

De cette façon, sous le poids écrasant de la culture dominante qui lui est étrangère, le personnage d'Éliette vit de façon non-authentique, tentant étouffer ce qui, dans son intime, s'est constitué comme une forme « primitive » d'être et de vivre, puis a appris à voir le monde dans une logique d'exclusion.

Ainsi, *Savane Mulet* représente pour Éliette le lieu où elle va se guérir de l'oubli, où elle doit récupérer sa mémoire perdue, libérer sa propre voix, raconter sa propre histoire puisque la connaissance qu'elle en a est offerte par sa mère devenue folle qui lui conseille de se contrôler, d'être prudente, en d'autres termes de vivre de façon non-authentique, craignant la peur elle-même et la liberté, courbée sous le poids de la fatalité d'un destin inexorable :

¹⁹⁹ GLISSANT, op. cit. p. 17.

« Autrefois, quand son esprit trouvait un chemin de clarté, ma manman disait: « [...] Liette, préserve-toi ! Ne ris pas trop gras, ne pleure pas trop fort. [...] Sûr que tu perdras tes yeux à dénombrer les têtes des épingles qui crucifient les jours. Tu cherteras peut-être une lumière dans le passé éteint. Mais, arrivée au dernier rond, il ne sera plus temps de caresser souvenirs et regrets, tu quitteras tout ça sur le bordage... » [...] (EM p. 10) [...] Je voyais plus ma manman folle assise sur son ti-banc revivant Cyclone 28 qu'elle criait La Bête. Quand elle disait: « Éliette, ma fi, je vais te raconter Le Passage de la Bête... » [...]. (EM, p. 16) [...] Ma manman Séraphine disait que c'était à cause du Cyclone 28 qui avait laissé un grand tourbillon dans ma tête. Un rien me faisait enjamber les années pour me retrouver, joie, y a cinquante ans de ça dans la cuisine de ma manman [...] » (EM, p. 18)

Et le traumatisme fonctionne tel un second exil pour Éliette qui, lui non plus, ne dépend pas d'elle; il est involontaire et découle de son amnésie, de la perte de mémoire qui l'a frappée après le viol pratiqué par son père dans la nuit du Cyclone de 28. Soignée par Éthéna et ses herbes miraculeuses, médicinales, la jeune fille voit son corps se reconstituer, mais elle connaîtra l'oubli et pendant toute sa vie d'adulte, elle sera incapable d'établir des relations affectives, de se donner, de s'ouvrir à l'amour et à la solidarité, en résumé, de réélaborer la souffrance pour réorienter son existence²⁰⁰.

Même si nous ne pouvons pas nier le caractère traumatique provoqué par l'abus sexuel subi par Eliette, et lequel sera responsable des difficultés et des contraintes qui l'empêchent de grandir, de connaître le développement psychique et émotionnel, il convient de observer que, renvoyant à la culture grecque, base de la culture occidentale et de la rationalité, Éthéna, en provoquant l'amnésie, empêche le libre développement du Moi et condamne Eliette à rester dans la phase égotique, vivant seulement machinalement, se refusant à assumer des responsabilités et à partager avec les autres des croyances, des espoirs et des projets. Ainsi, au bien apporté par Éthéna, -dont le nom revoie à la Grèce, berceau de la civilisation blanche-, l'oubli vient comme un obstacle à la croissance personnelle et spirituelle réélaborée à partir du viol et du cyclone, conçus comme des manifestations du noumène ici entendu comme :

« [...] l'appréhension d'un "mysterium, tremendum et fascinans", expérience d'une réalité, simultanément fascinante et terrifiante qui

²⁰⁰ LELOUP, Jean-Yves, op.cit. p. 41.

serait à l'origine de tout devenir spirituel ou mystique [...] Au-delà de la logique binaire, fonctionnement naturel de nos machines dotées de "cerveau", il existe une "coincidentia oppositorum" ; le « noumène » émerge de cette coïncidence des opposés. Les réactions émotives sont diverses : de la simple épouvante à la stupéfaction, en passant par la surprise, par l'admiration et par l'émerveillement [...] ²⁰¹ »

3.2. Les chemins du détour : les noms et les visages de l'aliénation

Avec le viol et le Cyclone, Eliette perd la mémoire. Puis il arrive ce que l'on pourrait appeler le premier exil de son Etre, qui est cet effacement de la conscience, ce trou de mémoire qui la laisse incomplète, qui l'empêche d'avancer en direction d'un développement psychique et émotionnel.

Le second exil est ce qui la fait migrer pour Savane Mulet et là, elle devient une étrangère au lieu, puisqu'elle se refuse à établir des liens de solidarité ou d'appartenance. Prisonnière d'un passé qu'elle ne parvient pas à déchiffrer, elle reste dans sa maison, se fermant au monde qui l'entoure, haïssant tout et tous qui, comme elle, se trouvent en situation de désavantage vis-à-vis de à leur propre vie.

Pour cela, condamnée à rester dans cette phase égotique, avec le libre développement du *self* compromis, Eliette vit machinalement, dans un extraordinaire inconfort, puis se voit comme inachevée, incomplète, incapable d'assumer les responsabilités par le partage des espoirs et des projets. De cette façon, la contribution d'Ethena, dont le nom renvoie sans conteste à la civilisation grecque, berceau de la culture occidentale et de la rationalité²⁰², est insuffisante pour libérer Eliette de l'éloignement de son être, la condamnant à l'oubli, à l'omission, au masquage de la douleur. Ainsi, si son corps est refait, « couturé » avec maestria par Ethena, ce n'est pas pour autant que son développement psychique est recomposé puisque durant toute sa vie, elle n'a pas su par où elle était passée.

²⁰¹ LELOUP, Jean-Yves, *Consciência e plenitude*, Petrópolis, Vozes, 2001, p.41.

²⁰² On note que dans la Mythologie grecque, c'est Athéna qui enseigne aux humains certaines choses : chasse, pêche, danse, l'usage de l'arc et des flèches, et aussi, la couture, pour laquelle elle est insurpassable.

Les marques psychologiques de la violence sexuelle font que le développement de sa personnalité est compromis. Et physiquement, elle sera toujours porteuse d'un « déficit » : elle ne pourra plus porter d'enfant, puisque son utérus a été déchiré par le viol. Pour cela, Eliette aura toujours eu des difficultés à aimer et à être aimée, devenant « sèche ». Le désir d'avoir des enfants a mobilisé son énergie pour trouver à se marier, à deux reprises, mais elle ne parvient pas à être enceinte. Sa stérilité peut également venir de son « obscurité » intérieure, de son manque d'amour pour elle-même et par conséquent son incapacité à créer une autre vie.

« Éliette ne se revoyait jamais poursuivant le moindre rêve. Rien, ni or, ni gloire, ni amour, ni idéal, elle n'avait jamais rien convoité. Le désir d'enfantement l'avait bien tenue en intérêt. (EM, p.02) « [...] Eliette se souvenait encore comment, à seize ans, grande vache, elle chichignait pour un rien, résistait à tout ce qui labourerait dans le mondes des grandes personnes. De quelle manière elle tremblait devant les ti-mâles de piètre envergure qui sifflaient, cornaient, usaient leurs mots français à son passage. Comment elle courait loin devant les hommes. Eux la coursaient, lui jouaient du banjo, la voyaient toute pareille aux Nègresses échaudés combien de fois dans les chaudrons d'amour de Ravine-Guinée. Eliette repoussait tout en eux, contrairement aux donzelles des environs qui perdaient leur chapelet dans l'émoi amoureux ou bien égaraient leur culotte dans les halliers du Dernier Coin Sauvage. Un genre de harpon la crochetaient dans la case de sa manman ». (EM, p. 104)

Si Eliette reste dans sa case, isolée et mélancolique, remâchant son amertume et sa méfiance envers les autres, n'acceptant pas que la terre ne soit pas un paradis éternel, ni l'indifférence et la lâcheté, Sister Beloved va essayer de changer le monde par la religion, à la recherche du paradis sur terre, voulant s'intégrer à la « Tribu d'Israël » laquelle devait réaliser la « Prophétie du Grand Retour à Terre-Mère ». Et pour cela, les adeptes vont s'éloigner de tous les autres vivants, vont traverser le Pont de Nèfles, monter aux plus haut des mornes pour rester plus « proche du Dieu », se trouvant ainsi élus.

« La Tribu emmena quelques jeunes de Ravine-Guinée, convertis en un petit temps à l'espérance du Grand Retour. Sister Beloved avait récuré leurs âmes, récité les Psaumes et ouvert en eux les chemins de vérité qu'ils ne trouvaient nulle part dans les traces de Savane. Ils étaient arrivés en nombre après Rosette, Eddy et Moïse. Ils n'étaient jamais retournés sur leurs pas. Sans dire un adieu à leurs familles, ils avaient traversé le pont des Nèfles et puis gravi la montagne en reprenant les paroles des chansons Jammass. Ils s'étaient égarés dans les bois noirs de Morne Caraïbe. [...] Ils étaient libres. Et marchant, loin des lois de Babylone, juste derrière Abraham, dans les traces fécondes de la Bible, ils étaient l'histoire du monde et l'avenir du peuple de Jah. [...] Ensuite, Beloved annonça que Jah lui avait révélé la voie. Pour retourner à l'état de pureté originelle, eux, les oints du Seigneur, les Frères et Sœurs couleur de terre

devaient manger cette même terre, pendant sept jours, tous...Rois, Princes, Brothers et Sisters, se nourrissent de terre, usant leurs dents sur les roches de la Création ». (EM, p. 140-1)

Il va sans dire que cette tentative de trouver un tel chemin vers une pureté originelle, vers une patrie du rêve et du mythe, une Afrique mythique, ce retour, déviation qui est aussi dérive, devient fatidique. La « Tribu » connaît la mort, sauf Eddy et Moïshe, deux adolescents, drogués, perdus, pour toujours aliénés, couchant jours et nuits sur les bancs de la place de l'Église, témoins vivants de l'aliénation de tous et de la méchanceté d'une société aveuglée par l'individualisme.

Si Rosette n'accompagne pas la « Tribu » c'est parce qu'elle craint de laisser ses enfants et son mari, même si « [...] ensorcelée dans l'enchaînement des paroles d'Évangile, l'huile de coco rance et tisanes du feuillage Ital [...] » (EM, p.136), parce qu'elle a témoigné « [...] ladite-sister en train de courir devant les coups de Brother Delroy, son paquet de *locks* bondissant sur son dos[...] » et ainsi « [...] Rosette compris que ce paradis-là dont ils avaient soi-disant hérité n'était pas du côté de Savane. [...] » (EM,

Ce qui n'empêche pas Rosette de continuer à fuir de la réalité en construisant des contes bleus, des rêves d'amour et de richesse, refusant toujours la réalité et désirant aller vers un ailleurs inconnu et lointain, mais plein de mirages. Sans courage pour rejoindre les Rasta, Rosette ne cesse pourtant pas de rêver, de vouloir partir sous « l'incantation reggae ».

« [...] Sans comprendre la moindre parole, Rosette chantait l'anglais, reprenant par cœur les refrains de Tosh, Isaacs et Marley. Le Reggae lui parlait au plus profond et elle restait souvent des heures à repasser le même morceau, répétant des paroles qui cognaient fort en elle... « I' Il rule my destiny... One Love...Revolution... » Une force la prenait par la main. « Butter must come... » [...] Elle allait d'abord sur la pointe des pieds, de peur de les voir disparaître ou de les éclater, bulles de rêves. [...] Soudain elle était loin de Savane et de toute sa misère. Libérée, malgré les combats qu'elle livrait pour mettre à manger dans les assiettes. Les vents qui passaient sur elle ne labouraient plus, non ! Sa manman l'avait chassée, mais elle ne devait plus pleurer sur ça « No woman no cry... ».Elle était une femme. Seigneur ! Négresse debout. Il n'y avait plus rien à craindre. Le regard du Très-Haut s'était posé sur elle. Gloire à Dieu, Jah ! La Justice vaincrait Babylone, oui ! Un jour, il n'y aurait même plus le souvenir du crime à Savane. Et l'espérance –macadam d'ici-là céderait la place à un espoir jamais vu en ce monde. Le Seigneur enverrait l'eau, l'électricité et les cabinets de toilette partout. Il n'y aurait plus de coupure d'eau et d'électricité, plus de guerres, plus d'enfants affamés marchant dans le dalot... « No woman no cry... » (EM, p. 122-123)

La soif de transformation sociale, le désir de voir le peuple noir être enfin libéré des injustices amène Rosette à accepter les mots et les sons envoûtants de la chanson reggae chantée par Bob Marley. C'est cette incantation du reggae qui l'a fait délirer et songer à la « révolution » par l'adhésion aux idées *rasta*. Et, même si Rosette révèle comprendre les mécanismes de fonctionnement de la société et l'incapacité d'être solidaire sauf dans la complicité morbide ou criminelle, cependant loin d'essayer de mobiliser les énergies pour chercher des solutions plausibles et pour le monde réel et quotidien, elle aussi fait un détour, plonge dans l'illusion de changer sans un autre projet que les appels au mysticisme du rastapharisme le plus acharné. Une fois de plus, pensant le monde par ce qui ne la concerne pas, Rosette aussi va connaître l'échec : dans sa case même, le crime aussi grand que ceux de dehors est pratiqué chaque jour : Rosan, son mari viole sa fille Angela, alors que Rosette songeait à se joindre aux Rasta pour fuir Savane Mulet, alors qu'elle dictait des contes bleus à la pauvre Angela.

« Rosette avait rien vu, rien entendu.

Peut-être que durant tout ce temps-là, elle avait été dans l'extase de son paradis, occupée à surprendre des étoiles au ciel. À remonter les pentes de la vallée des larmes pour entrer dans le royaume des ancêtres, gagner l'Afrique-mère avec Beloved. Sûrement qu'elle regardait ailleurs, cueillait des fleurs d'éden, caressait des lions et parlait aux oiseaux. Ou bien elle dansait sur une musique Reggae, levant haut les genoux, un air de Bob, un morceau de Gregory Isaacs, de Prince Jazzbo... [...] Rien vu, rien entendu dans tous les silences de la nuit [...]. Les cris des femmes sous les coups. La rage d'un tambour-ka. Un zouk tapageur bravant les démons de la nuit. Le retour des rhumiers. Rien vu, rien entendu... (EM, p. 181) [...] Elle avait sacrifié Angela pour cette espérance de pacotille. Loin, son regard portait au-delà de Savane, loin des Nègres et de leur maudition. Loin de sa case en bois qu'avait bâtie l'oncle défunt Edmond Alexandre. Trop loin des siens, dans un idéal-carnaval, grand jour de défilé du Mardi gras. Belle famille, oui. Est-ce qu'elle voyait seulement les yeux d'Angela ? Que disaient ses silences ? Ses yeux baissés ? (EM p. 180)

Rosette reconnaît la faillite de son projet individuel de s'en tirer, d'avoir du succès ou de réussir parmi les misérables qui la voisinaient. Et pour cela, de façon individuelle, isolée, il ne lui reste plus que le rêve. Et, sans imaginer les malheurs qui grandissaient chez elle, sous le même toit qu'elle, de la façon la plus ironique et la plus cruelle, elle fait d'Angela, son scribe, reproduisant les rêves et les songes, par des contes bleus que sa manman inventait en toute innocence et insouciance et naïve, Rosette se croyait protégée.

Ainsi comme Rosette, Rénélien et Eliette pensent que la brutalité qui se transforme en violence est un héritage des Noirs amenés comme esclaves, comme quelque chose d'atavique à laquelle aucun des descendants ne pourrait échapper.

Et c'est en cela que réside toute la force de l'idéologie transmise de génération en génération et qui lègue aux sociétés coloniales la faible estime de soi des colonisés et en même temps, un alibi parfait pour que l'esclavage soit perçu comme « naturel » devant cette bestialité supposée des Noirs capturés. En même temps que l'Autre se voit par les yeux du Même qui considère que « [...] la pauvreté est celle du pauvre, la violence, celle du violent, les problèmes d'apprentissage, ceux de l'élève, la déficience du déficient et l'exclusion, celle de l'exclu [...], puisque [...] l'autre fonctionne comme le dépositaire de tous les maux, comme porteur des failles sociales²⁰³ ».

Pensant de même, Eliette se sent supérieure aux autres aussi pour avoir réussi à penser en langue française, pour se comporter comme une « française », pour suivre les règles de l'étiquette que Mademoiselle Meredith lui a transmises. En se pensant inférieur, Rénélien finit par mettre sur le compte de l'héritage africain présumé, ses émotions incontrôlées et la violence qu'il fait subir à sa première femme. Et pour éviter une nouvelle « rechute », il tente de s'autocontrôler en permanence, évitant d'agir comme un *nègre* : c'est-à-dire de réagir de façon intempestive, de courir le risque de paraître « hors de contrôle » ou sauvage.

Pourtant, peu à peu les personnages vont réussir à dissiper le brouillard qui les empêchait de comprendre ce qui leur arrive ; ce qui va leur permettre de se réapproprier un regard critique sur les fils invisibles qui manipulent leurs relations sociales et ainsi se libérer des préjugés, se délivrer des stéréotypes négatifs dans lesquels ils s'étaient laissés emprisonner en condamnant leur prochain de ce qu'ils voyaient en eux-mêmes.

De fait, c'est dans la douleur de reconnaître la disgrâce qui a été créée dans sa propre maison par un mari si bien élevé, un exemple de citoyen au-dessus de tous les autres (Rosan ne boit pas dans les bars, ne frappe pas sa femme, ne se saoule pas,

²⁰³ DUSCHATZKY, Silvia, SKLIAR, Carlos, «O nome dos outros: narrando a alteridade na cultura e na educação», In (dir.) LARROSA, Jorge, SKLIAR, Carlos, *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*, Belo Horizonte, Autêntica, 2001, p. 118.

un modèle de père et de mari) que Rosette parvient à reconnaître que les voisins et connaissances, tous nés sous le même signe de l'errance des ancêtres africains, ne sont pas des êtres condamnés à la disgrâce par une quelconque malédiction. De là, elle va comprendre le geste désespéré de Gwladys imitant ses aïeux africains qui jetaient leurs enfants du pont du navire préférant la mort au cruel destin de l'esclavage.

« [...] Elle était ces Nègresses des premiers voyages qui tuaient leurs nouveau-nés pour pas qu'ils naissent dans l'esclavage, tombent pas dans les pattes des négriers. La fille avait juste tiré son petit des griffes de Babylone, de ses mensonges, ses rêves dorés, son espérance-macadam et ses résurrections, ses actes sur papier timbré, ses lois, ses lumières, ses bourses, allocations, subventions [...] » (EM, p. 178).

Toutes les idées reçues seront remises en question par Rosette plongée dans sa douleur. On observe que ces idées-là sont les assises de la pensée occidentale : l'éducation comme une échelle dressée vers le progrès, la famille chrétienne comme une reproduction de la sainte famille et le caractère sacré du foyer, la figure du père-protecteur qui s'effondre sous l'inceste et la pédophilie, et donc l'échec du mariage. Et enfin, le modèle de vie occidentale jusqu'alors pensé comme un des symboles de la modernisation et du progrès humain : la nouvelle chambre d'Angela deviendra l'espace propice pour la réalisation du crime commis par Rosan. L'individualité prônée devient aussi châtiment. C'est Rosan, le « moins africain des Nègres » le plus grand bourreau de Savane car il agit caché par l'étiquette sociale, en toute dissimulation, d'une manière sobre et apparemment « normale ».

Rosette s'interroge alors sur les vraies causes des crimes commis en Savane : les assassinats d'Esabelle, de Marius, d'Hortense, le viol d'Hermancia, Gwladys qui jette son enfant du pont de Nèfles, les adolescents qui traînent sur la place de l'Église ou dans les mornes de Savane, la perte des jeunes filles, la reproduction douloureuse et continue des malheurs du lieu, elle fait ainsi l'inventaire des disgrâces supposées et les voit comme les fruits d'un seul mal : le manque de solidarité, la perte de la convivialité, le manque absolu d'espoir dans un futur commun partagé par tous et toutes. Le seul héritage maudit laissé par l'esclavage est en fait la perte de référentiels suffisants pour permettre aux gens de recréer des liens de solidarité et donc de voir l'humanité dans le visage de l'autre, c'est en définitive

la croyance erronée en un individualisme en tant que règle de conduite, en tant qu'un nouveau Graal à poursuivre.

Morte de douleur et de honte qui la rendent presque folle, isolée dans sa case, Rosette ne sait pas que les gens de Savane Mulet commencent à se libérer du joug de l'individualisme, comme Eliette qui récupère sa mémoire et qui peut enfin se débarrasser du fardeau de ses années grises.

3.3. Le dévoilement : visages dans le brouillard

Il est important de remarquer que les transformations dans l'ethos de Savane, tout comme dans la vie d'Eliette, sont déclenchées par la menace du Cyclone. Ainsi, le récit nous montre les possibilités ouvertes par la volonté humaine de recréer et de réélaborer les événements, de donner donc du sens aux actes, de surmonter les contraintes, de ne pas les recevoir passivement. Et, plus important encore, les gens déposent les armes de l'individualisme, voire de l'égoïsme et s'engagent dans l'entraide, ce qui équivaut aussi à rétablir des nouveaux rapports avec la nature :

« [...] Et ils s'essayaient à renaître frères et sœurs dans une solidarité nouvelle qui les étonnait, les bouleversait, oui. Dans le malheur qui les unissait, ils se découvraient nus et désarmés face aux chiens lâchés du cyclone. Mais ils n'avaient pas le loisir de s'étonner longtemps, de se réjouir, de se tenir les mains, de s'embrasser. Non, il fallait clouer les portes et les fenêtres. Ils avaient sûrement le temps de reprendre les paroles perdues des anciens : « Voisin ! Il me reste trois clous ! Prends ! Voici une planche aussi... Laisse, je vais remancher ton marteau ! ». Ils trouvaient une force pour monter et descendre les cabrouets jusqu'à la rivière et charroyer les roches aux formes allongées comme des bras et les distribuer dans les traces de Savane, les déposer sur les toits pour que les tôles ne s'envolent pas, Seigneur, prends pitié ! [...] Si Joab avait été de ce monde [...] sûr qu'il aurait souri et applaudi Savane, son paradis, la solidarité et l'amitié que se témoignaient les gens. On ne prenait pas en considération les débris de cases qu'ils rapiéçaient... Ordures de cases pleines à ras de misère. Cagibis étroits qui serraient des familles sans sou. Pauvres masures où la seule lumière venait d'une télé-couleur, raccordée à un mystère de rallonges électriques suspendues comme des cordes à linge jusqu'à une autre case qui couvrait un compteur EDF certifié. [...] En vérité, si on regardait pas trop près, chanci de mépris des nantis, on aurait pu croire qu'ici-là une ville nouvelle se bâtissait, avec l'espoir au cœur, l'ardeur des bras et les rêves en cortège. ».(EM, p. 192-193).

C'est que la venue du cyclone déclenche la peur mais aussi la perte des illusions les plus banales, permet donc le dévoilement de ce qui recouvrait les yeux, chacun pouvant se reconnaître dans la même souffrance et ainsi redécouvrant l'espoir ; enfin, les habitants de Savane vont s'apercevoir qu'ils peuvent essayer de construire une nouvelle vie sous des nouvelles assises :

« Chacun songeait avec amertume à sa case sans fondations, juste déposée sur quatre roches, sur cette terre qu'ils avaient un jour inventée, sans papier ni acte notarié [...] Ils avaient suivi le doigt et la parole qui leur avaient dit qu'il y avait cet endroit d'espérance pour les malheureux, là-bas, Savane Mulet. » (EM, p. 192) [...] Et ils pensaient aussi à tous les crimes de Savane, à toutes leurs lâchetés, à tous ces moments où ils auraient pu témoigner d'un brin de bravoure, juste un brin, Seigneur ! Ils songeaient à leurs yeux délibérément fermés, à leurs regards détournés. Et toute l'énergie qu'ils avaient déployée pour la haine, la jalousie, le mépris et la sorcellerie leur revenait aussi... Tant de forces gaspillées... [...] » (EM, p. 192)

La reconnaissance des potentialités est aussi la reconnaissance de la valeur du passé, la récupération des traditions oubliées, même si elles doivent être réélaborées, contextualisées. Et le passé des descendants des anciens esclaves n'est pas seulement l'esclavage qui les a fait venir souffrir aux Amériques. Le passé est aussi la redécouverte des anciens trésors perdus : l'*entraide* comme forme de vie collective, la fraternité vécue non comme un idéal à rechercher mais comme condition pour dépasser les problèmes communs à la collectivité.

Ainsi, dans la meilleure tradition des ancêtres, comme des « primitifs », chaque habitant de Savane vient à découvrir que pour se sauver lui-même, il a besoin de sauver l'autre et dans la catégorie de l'autre, il découvre aussi la nature alors dévastée. Commence à ce moment-là la reconstruction de la vie, ce qui implique aussi de rétablir les liens de l'homme avec son environnement, de repenser des relations nouvelles où la logique binaire et d'exclusion cède la place à une autre logique, cette fois-ci inclusive, puisque l'être humain se découvre dans son entièreté, lui-même aussi nature, lui-même aussi animal, mais doté d'une rationalité qui le fait dépasser les instincts et s'élever spirituellement. C' est pour cela qu' Eliette sent que

« [...] Le corps lui-même vibre ou frissonne, froid dans le dos et douleur dans le ventre, cheveux hérissés, tremblements, manque de souffle ou respiration suspendue : telles sont quelques-unes des manifestations psychosomatiques qui indiquent la présence d'une réalité, en même temps incontournable et inassimilable. Mysterium « tremendum » qui pourra engendrer la peur, l'angoisse et aussi la terreur et l'horreur du vide ou la

terreur face à l'inconnu. Quand cela est objectivé ou projeté, on parle de « colère de Dieu » ou de « pouvoir démoniaque²⁰⁴».

Dans la vie d'Eliette, les expressions du noumène sont autant le viol commis à son encontre par son père dans son enfance que le Cyclone. Les manifestations de la *bête apocalyptique*, expressions du Mal par son pouvoir destructif : destruction de son être d'enfant par l'homme-bestial, destruction des êtres vivants par la furie apocalyptique de la nature. Viol et cyclone entraînent avec eux l'anéantissement et la terreur.

Sans conscience d'avoir vécu cette rencontre avec la terreur, Eliette vit ce qu'on peut appeler le complexe de Jonas : oublié de son être, il veut fuir pour ne pas réaliser sa mission, pour ne pas accomplir son destin, il se détourne du chemin que son âme lui montrait et ne peut entendre l'appel de son Moi (sa conscience pleine), il *s'était oublié*. C'est pourquoi Eliette peut continuer dans le conformisme et dans l'individualisme exacerbé des habitants de Savane Mulet. S'étant oublié, elle peut rester enfermée dans sa propre maison/conscience. Jusqu'à ce que, de façon inéluctable, le noumène vienne de nouveau à sa rencontre, avec l'autre cyclone et l'autre viol sur une autre enfant/fille, par un autre père/une autre bête, à un autre moment où la Nature exerce sa fascination et sa terreur.

C'est cela qui va permettre à Eliette de se confronter au nouveau cataclysme sans se détruire par deux nouvelles effroyables expériences. D'abord, parce qu'elle apprend, à la sortie de la messe de dimanche, que Rosan son voisin est dans la voiture de la police, accusé d'abus sexuel et de viol sur sa propre fille, Angela, laquelle le dénonce pour éviter que l'abus ne se répète sur Rita, sa sœur cadette d'à peine onze ans. C'est alors qu'Eliette commence à reprendre les bribes de son passé, à en coudre les fils pour assembler son histoire oubliée, pour reconstruire les événements qui l'ont rendue sèche et aride, apeurée et timide devant la vie. C'est alors qu'elle découvre que son destin n'est pas différent de celui d'Angela. Pourtant, c'est grâce à cette disgrâce que les souvenirs jusqu'alors cachés sont libérés, que sa mémoire la plus profonde peut déterrer le passé et enfin connaître le jour.

« Angela ! Angela, Par ici-là ! Viens, ma fille, viens ! Angela n'avait peut-être pas entendu. Ne s'était pas retournée. Son ombre se perdait déjà

²⁰⁴ LELOUP, op cit. p .41-42.

dans la noirceur. Alors, Eliette dut ouvrir sa porte en grand et sortir à son tour dans la nuit, la poursuivre longtemps de ses cris avant que la petite ne s'arrête. Cela ne lui était jamais arrivé de courir après quelqu'un, femme, homme ou animal, de cette manière. [...] Elle flatta Angela, la supplia de l'attendre un peu, d'écouter les deux mots qu'elle voulait juste lui dire. Vieille et sans famille, elle avait guère donné des parts de son cœur, seulement des bonjours tronqués, des paroles échangées, des salutations sans fondement. Les mots sortaient arides. Angela! Viens, ne t'enfuis pas comme ça... Viens près d'Eliette! [...] Quand Angela leva sur elle son visage bouleversé, ses yeux bouffis de larmes, Eliette sentit tomber toutes les barricades de tôles et de planches qu'elle avait élevées entre elle-même et le monde. Elle était lâche. Depuis combien de temps? Longtemps déjà. Depuis ses huit ans... Comment ça lui était venu? » (EM, p.91-92)

Prenant conscience de son corps, Eliette s'approprie son identité, peut se reconnaître dans les autres hommes et femmes, peut se reconnaître dans une même humanité et elle est ainsi disposée à recommencer, maintenant qu'elle peut voir librement, sans les bandeaux du préjugé que la pensée ethnocentrique lui avait posés. C'est seulement par l'intégration de la tradition caribéenne, du plus pur créole qu'Eliette peut sauver Angéla de la destruction et se sauver elle-même de la mesquinerie de l'individualisme, donc Eliette et les voisins perçoivent qu'ils sont toujours responsables pour chacun d'eux et pour tous en même temps, et de cette façon ils reconstruisent les notions de partage des peuples dits archaïques ou primitifs:

« [...] Y avait sûrement moyen de remettre debout le paradis qui marchait dans le rêves de Joab. Replanter des fleurs et des arbustes, des cases-félicité. Ouvrir le ciel aux oiseaux disparus. Curer le fond de la rivière. Tracer des routes neuves. Ramasser les vieilles cuisinières, les ventilos aux pales cassées et les tambours percés des machines à laver. Fallait désamarrer la peine, éteindre les cris qui résonnaient dans le silence qu'avaient déposé les grands vents du Cyclone. Pas désespérer, se répéta Éliette. [...] » (EM p. 8)

Et en ce dimanche fatidique, de façon impalpable, un autre cyclone vient à elle. Et, dans un processus de guérison et de libération de son Etre, Eliette ne tremble plus. Entendant au loin le son du tambour ancestral qu'elle a tant refusé d'écouter, elle se laisse envahir par les rythmes et permet aux résonances du *ka* jusqu'alors reniées de se manifester dans son corps. Eliette ne se trouve plus seule, elle sait que le monde n'est pas son ennemi, elle échappe à sa condition d'orpheline et se sent intégrée au tout.

Quand la voix du tanbouyé s'éleva solitaire, portée par les coups sur la peau du tambour-ka, elle couvrit tous les autres bruits qui emplissaient

Savane depuis la veille au soir. [...] Sa voix lançait un défi au cyclone qui venait. Elle entrouvrait les âmes et même Éliette, qui n'avait jamais voulu ni entendre ni comprendre cette musique de Nègres, suspendit ses doigts qui lissaient sa jupe à plis. La voix, le son du tambour et les paroles du Nègre la touchaient étrangement, la mettant seule face au tambour. Elle se surprit à penser qu'elle aurait pu danser si elle avait été plus jeune. Remuer les reins, ouvrir ses cuisses et faire entrer les sons du ka dans tout son corps pour en prendre le mouvement, comme ces Nègresses qu'elle haïssait de se laisser posséder par cette musique qui parlait aux bas étage du corps, aux instincts méconnus serrés derrière les hauts bois des mornes intérieurs, enterrés sous les couches de terres ensemencées d'âcres rancœurs. Elle se sentait ébranlée à son tour, appelée à danser pour se donner du cœur et se dresser, brave, face au cyclone. Éluë, elle se sentait enfin élue (EM. p. 194).

Le noumène est ainsi le détonateur des souvenirs, le libérateur des prisons de l'âme et en son obscurité apparente apporte avec lui la lumière sur la mémoire d'Éliette qui, après avoir écouté Anoncia, dépositaire de la mémoire collective, se libère enfin de son amnésie, retrouve son identité perdue. Éliette se met en position de se relier avec la nature, n'en ayant plus peur mais en l'intégrant à elle, se sentant faisant partie d'elle, dans la mesure où elle se laisse être la résonance du rythme du tambour ancestral.

« [...] Elle dansait, vieille Nègresse pleutre devant les cyclones et les hommes. Et c'était pas parce qu'on l'avait vue mariée à deux hommes pain-doux qu'elle se sentait sauvée, délivrée de ses peurs. Elle dansait, oui, relevant ses jupes pour la première fois. Et elle s'ouvrait large enfin pour laisser entrer la musique du tambour qui lui parlait au loin [...] » (EM. p. 195).

Prenant conscience de son corps, Éliette se réapproprie son identité, peut se reconnaître dans les autres hommes et femmes, peut se reconnaître dans une même humanité et ainsi elle est prête à recommencer, maintenant qu'elle peut voir librement, sans les caches du préjugé que la pensée ethnocentrée lui avait imposés. Si Éliette condamnait, pour les voir inopérantes ou « primitives » les croyances afro-caribéennes, la tradition chrétienne se révèle elle aussi insuffisante : Joab, Angela, Séraphine entre autres personnages, dont les noms renvoient sans conteste à la tradition chrétienne, sont des êtres précaires, souffrant dans leur peau la tragédie humaine tout entière.

De façon ironique, en véritable interdiscursivité, le roman dialogue avec la Bible, déconstruisant les fausses certitudes, tant par le choix délibéré des noms des personnages que par le jour même où les événements se sont déclarés brutalement :

le dimanche, jour où Rosan est arrêté, jour où Eliette prend conscience de son aliénation, est aussi le jour de repos du Seigneur dans les religions de tradition judéo-chrétienne. Et en plus de tout cela, la reconstruction possible du lieu se fait après l'inondation provoquée par le cyclone, renvoyant au déluge biblique.

En fait, Joab, au contraire de son homonyme biblique, est un personnage apparemment fragile, presque féminisé selon Séraphine, aimant la paix et la nature, ami des bêtes et des plantes, (il ne touchera jamais Séraphine et c'est grâce à lui qu'Eliette sort de sa mutité) et il reprend la parole.

« Joab, c'était un homme doux-sirop-miel. Il est mort trop tôt... Les autres disaient de lui qu'il était du genre femelle : petite voix, Je crois en Dieu, et grands sentiments. Je l'ai écouté parce qu'il aimait les animaux, tous les animaux de la Création, les mouches yenyen tout autant que les cabris, les petites araignées rouges comme les poissons-chats [...] et même les chiens que tout le monde chassait à coups de roches. [...] Solitaire, il disait vivre dans un paradis, pas loin de Ravine-Guinée, retiré du monde, sur une terre qu'il avait baptisé Savane, tout simplement. Joab savait que les gens d'alentour criaient son paradis Savane Mulet, parce qu'ils considéraient l'homme pareil à un grand couillon de mulet. Lui s'en fichait bonnement». (EM, p. 99-100)

On observe que Séraphine est aussi un ange, même impuissant (elle ne parvient pas à protéger sa fille Eliette) tout comme Angela (l'ange, renvoyant à la pureté et à l'innocence) est aussi avilie dans son enfance par son père pédophile.

Enfin, c'est seulement en intégrant les traditions afro-caribéennes que se constitue l'authentique créolité, qu'Eliette peut sauver Angela de la destruction et elle-même de la mesquinerie de l'individualisme, qu'elle peut comprendre le lien étroit entre destin individuel et collectif, condition de l'humanisation de l'homme : « [...] Les Nègres étaient pas des maudits, seulement faits d'une peau noire et raide pour aller par tous les temps, travailler sous le soleil, entrer dans les champs aux herbes coupantes, embrasser la misère épineuse sans même verser une larme. Et c'était une bénédiction....[...] ». (EM. p. 204).

En dévoilant son passé, Eliette reconfigure son identité puisqu'elle sait que rien ne peut être restauré, que le passé n'est plus et maintenant libre, n'étant plus aliénée, n'étant plus éloignée d'elle-même, elle acquiert la « conduite de sa vie », ce qui signifie qu'elle construit une hiérarchie spontanée dans le quotidien de son existence qui ne peut être effective que par une individualité consciente, qui implique

un « engagement moral, une conception du monde et une aspiration à la propre réalisation et à la propre production de sa personnalité », ce qui « [...] est une attitude qui ordonne les activités différentes et hétérogènes de sa vie[...]»²⁰⁵ »

À la recherche de sa propre expression, Eliette s'éloigne de ce que l'on nomme le « discours délirant » qui caractérise autant la parole de Séraphine que celle de Rosette, leur aliénation étant aussi celle de toute un peuple, car

« [...] l'habituel discours délirant peut être considéré comme une relation verbale sans contrôle qui a l'apparence de la reproduction parodique du discours savant du groupe dominant. Pour que cette production se réalise et soit reçue, il faut un haut degré d'aliénation culturelle collective, un sentiment d'autodépréciation face à l'Autre²⁰⁶ »

Il importe d'observer que la récupération de la mémoire est aussi l'appropriation de l'histoire du personnage qui, dans une réélaboration du langage, réalise ce que Glissant considère comme la « poétique forcée » ou « contrepoétique » qui travaille à réunir des éléments disparates, parfois antagonistes, offrant les conditions à la collectivité de percevoir l'existence de ces éléments.²⁰⁷ Et c'est seulement dans ces conditions que la collectivité peut échapper à la condamnation de disparition à laquelle elle pourrait succomber car « [...] inclusive, la poétique forcée offre les conditions à la collectivité de percevoir ces éléments. [...] C'est pour cela que la poétique forcée tend à être naturelle. La collectivité qui ne peut faire cette traversée sera condamnée à disparaître²⁰⁸ ».

Et ici le beau passage où la narratrice décrit l'action coopérative des habitants de Savane Mulet tentant d'éviter la destruction du lieu et également la certitude d'Eliette que la reconstruction sera possible. Tous solidaires, les personnages s'engagent dans la lutte pour leur propre survie, passant de la poétique forcée à la poétique naturelle qui « suppose donc l'engagement de tout un peuple qui de cette façon sera responsable de la pratique créatrice²⁰⁹ »

« Y avait sûrement moyen de remettre debout le paradis qui marchait dans les rêves de Joab. Replanter des fleurs et des arbustes, des cases-félicité. Ouvrir le ciel aux oiseaux disparus. Curer le fond de la rivière.

²⁰⁵ HELLER, Agnes, op. cit. p. 40-41.

²⁰⁶ GLISSANT, apud DAMATO, Diva Barbaro, *Edouard Glissant, Poética e Política*, Campinas, Annablume, 1996, p. 204-205.

²⁰⁷ GLISSANT, « La dépossession », op. cit.

²⁰⁸ Idem, op.cit. p.210

²⁰⁹ Idem, op. cit, p. 211.

Tracer des routes neuves. Ramasser les vieilles cuisinières, les ventilos aux pales cassés et les tambours percés des machines à laver. Fallait désamarrer la peine, éteindre les cris qui résonnaient dans le silence qu'avaient déposé les grands vents du Cyclone. Pas désespérer, se répéta Eliette ». (EM, p.8)

En fait, en se libérant de la pensée ethnocentrique, du joug des oppositions binaires, Eliette s'intègre au Tout et, avec plénitude, se dispose à construire, collectivement, sur la terre dévastée de Savane Mulet l'utopie d'un monde meilleur, maintenant qu'elle a découvert que ses voisins étaient capables de vivre la fraternité : « Il faudrait reconstruire sans doute. Oui, y avait encore moyen de remettre debout le paradis de Joab au macadam d'espérances ». (EM, p.219).

En vérité, c'est en s'accrochant de pied ferme à la terre qu'elle apprend à aimer qu' Eliette réalise son enracinement, par le *grounding* et peut ainsi conquérir le véritable sens de l'identité, puisque

« [...] quand naît le Self, nous commençons à savoir qui nous sommes, les parties désarticulées de notre psyché se rejoignent et nous expérimentons la totalité, l'intégrité. Notre tâche est alors de trouver les moyens adéquats pour nous exprimer dans le monde et pour apporter ainsi seulement les contributions que nous pouvons, afin de mettre de la joie dans nos vies et d'aider la terre dévastée à se reboiser [...] »²¹⁰

Enfin, se libérant de la pensée ethnocentrée, du joug des oppositions binaires, Eliette s'intègre au tout et sereine elle est prête avec sa collectivité sur la terre dévastée de Savane Mulet, à l'utopie concrète de bâtir un monde meilleur, maintenant qu'elle a découvert que la véritable famille peut s'ancrer dans les liens d'affectivité et pas seulement du sang, maintenant que ses voisins sont capables de vivre fraternellement : « Il faudrait reconstruire sans doute. Oui, y avait encore moyen de remettre debout le paradis de Joab au macadam d'espérances » (EM. p.219)

Où prédominait auparavant l'individualisme exacerbé, maintenant consciente de ce que chaque action peut générer d'autres actions pas forcément désirées ou attendues, la population de Savane Mulet et des alentours aura appris que tout est en interrelation, en interdépendance, ce que savait la majorité des peuples dits archaïques ou primitifs comme nous le montre bien ce conte. En effet, *Il n'y a*

²¹⁰ PEARSON, Carol S, *O despertar do herói interior*, traduit par Paulo César de Oliveira, São Paulo, Pensamento, 1998, p. 42.

pas de petite querelle, ou *Un rien tue tout*²¹¹ sont des titres venus de la tradition orale africaine et qui, comme tout bon conte ou légende, a pour but d'éduquer et de transmettre la sagesse de la vie.

L'histoire est celle d'un chef de famille qui se voit obligé d'aller assister avec quelques autres voisins aux funérailles d'un vieux sage dans un lieu bien éloigné de son village. Il promet alors à sa vieille mère très malade de revenir vite pour veiller sur elle et demande au chien de se mettre à l'entrée principale de la case et d'être responsable de tout. Mais surtout de ne jamais s'éloigner de son poste. Bien entendu à cette époque, les hommes et les animaux se comprenaient parfaitement. Or il arrive que pour le cadavre d'une mouche, deux lézards commencent à se disputer sur le toit de la case, faisant un certain tumulte. Le chien obéissant aux ordres de son maître, se disant que ce n'était qu'une petite dispute de rien du tout, et pensant qu'il pourrait advenir de fâcheuses conséquences de cet événement si insignifiant, demande l'aide, successivement, au coq, au bouc, au cheval et au bœuf, pour éloigner les lézards du toit sous lequel dormait la vieille dame, dans une chambre éclairée d'une lampe à huile, posée près de son lit. Bien entendu aucun des animaux, tous plus vaniteux les uns que les autres, se croyant chacun supérieur aux autres, n'accepte d'intervenir dans la dispute des lézards qui ont fini par tomber sur la lampe, qui renversée, se vide de son huile, et met le feu au lit et brûle la vieille dame malade. Appelé de toute urgence, le guérisseur ne cache pas la gravité de la situation et demande le sacrifice du coq dont le sang servira à laver les brûlures et dont la viande fera un bouillon revigorant.

Bien sûr avant de mourir, le coq aura le temps de se repentir de son manquement, disant au chien de manger ses os : « Ah si je t'avais écouté ! ». Avant même de pouvoir profiter de la nourriture, la malade meurt. Un jeune homme habitué aux courses est chargé de monter le cheval pur-sang, recevant l'ordre express de l'éperonner au plus fort pour pouvoir apporter la nouvelle le plus rapidement possible au fils qui est au loin. Celui-ci, au désespoir de cette mauvaise nouvelle, en oublie de changer de monture et au retour, chevauche au même rythme rapide avec la charge supplémentaire du jeune homme en croupe, sur le cheval déjà épuisé.

²¹¹ HAMPATE BA, Amadou, *Il n'y a pas de petites querelles : nouveaux contes de la savane*, Paris, Stock, réédition 1999.

A peine arrivé au village, le cheval, épuisé, a juste le temps de regarder le chien et de lui dire « Ah ! Chien, si je t'avais écouté, je ne serais pas en train de mourir ainsi ! » Les funérailles devant être faites, il est nécessaire de sacrifier le bouc pour que son sang soit aspergé sur la tombe et pour que sa chair serve au repas de tous les convives de l'enterrement.

C'est un autre repentir tardif : « Ah ! Chien ! Si je m'étais occupé de cette dispute de lézards ! » Et de nouveau, le chien mange un bon repas, appréciant les os du bouc. Et le bœuf, va-t-il en réchapper, avec ses grandes cornes et son incompétence ? Inutile de penser que quiconque puisse échapper aux conséquences de son manquement.

Le bœuf sera sacrifié le quarantième jour après la mort de la vieille mère selon la tradition de ce peuple africain qui veut que ce soit le temps durant lequel le mort se défait complètement de ses liens terrestres. Et comme c'est un jour de fête, comme de loin arrivent tous les parents les plus éloignés, les amis enfin arrivés et les vieilles connaissances, seul un bœuf peut nourrir tout ce monde. Bien sûr qu'avant de mourir, tout comme le coq, le cheval et le bouc, le bœuf lui aussi confesse son repentir au chien attristé : « Ah ! Si j'avais mis fin à cette dispute ridicule, si je t'avais écouté... »

Ainsi les leçons de la sagesse se trouvent dans la tradition africaine et comme chez les habitants de Savane Mulet, on peut trouver le « rêve éveillé » de réaliser sur terre, non pas le paradis mythique, mais la création d'une société plus fraternelle et égalitaire où la convivialité pourrait être le fondement principal qui orienterait la vie sociale

Enfin, contrairement au fait de fuir la réalité ou de refuser de se réaliser pleinement, Eliette et ses voisins, des plus proches aux plus éloignés, démontrent, sans aucun discours bien intentionné, sans aucune rationalisation, qu'ils savent utiliser leur intelligence pour faire front aux forces apparemment incontrôlables de la nature. Et puis, la crue de la rivière ne n'est pas une furieuse vengeance de la nature mais une réaction prévisible : la rivière dont le lit est encombré de déchets de toute sorte et depuis longtemps, déborde à ce moment-là, ne trouvant plus son chemin naturel par où s'écouler.

C'est pour cela qu'enfin enracinée, Eliette accepte de ne plus se voir en tant que migrante forcée, mais bien au contraire, elle se met à revendiquer une nouvelle identité, non plus ancrée dans une pureté supposée mais sur l'opacité inhérente au divers, c'est-à-dire celle de l'humanité même. Et, comme tous les autres individus de Savane Mulet, elle ne refuse plus d'offrir sa contribution pour bâtir une nouvelle éthique, qui est aussi une nouvelle esthétique et de cette façon recrée donc les assises d'un nouveau pacte social.

CHAPITRE IV

4. RENCONTRES INOUÏES : LE METISSAGE EN SOUPÇON

4.1. L'aliénation d'un Métis et les portraits d'un pays imaginé

Loin des tragédies vécues par Eliette Florentine et par Ashini, mais non moins aliéné, en Amérique du Sud, dans le Nordeste brésilien, dans la ville ensoleillée de Salvador de Bahia, au bord de la mer, personnage lui aussi représentatif de l'Autre, le Métis Pedro Archanjo vit dans la bohème et de larcins, ignorant le drame que vivait le peuple de Bahia, victime du racisme et des préjugés comme Jorge Amado nous le montre dans son roman *Tenda dos Milagres*²¹² dans lequel l'auteur cherche à mettre en évidence la richesse du patrimoine hérité des anciens esclaves qui a engendré la culture brésilienne dans son métissage.

De fait, le récit conclut par la singularité de l'*ethos* brésilien qui, pour sa part, présuppose une esthétique de la diversité, donc une éthique inclusive car elle prône par une utopie concrète, la possibilité réelle de construire un nouveau pacte social qui transcenderait les frontières de l'exclusion qui séparent arbitrairement les hommes et les femmes en ethnies, races ou classes dans une tentative vaine et malsaine pour consolider une 'pureté' des choses inexistante et insignifiante.

Né le 18 décembre 1868, l'année où la loi du Ventre Libre est promulguée, Pedro Archanjo naît libre, condition qui lui permettra de devenir un héros. Il est l'enfant d'un maçon, fait prisonnier et enrôlé de force pour combattre dans la Guerre contre le Paraguay²¹³, et d'une mère qu'il perd très tôt, victime de la variole.

²¹² *Tenda* en portugais est la petite boutique sur le marché ou à la campagne, comme l'atelier du ferrailleur, du cordonnier ou d'un autre petit artisan, où celui-ci produit ou fabrique des produits neufs à partir de matériaux comme le fer, l'or, l'argent, etc. renvoyant donc à l'idée de création, d'échange, de transformation.

²¹³ Il s'agit de la guerre engagée par le Brésil qui à cette époque s'opposait aux luttes de libération menées par San Martin et sous l'élan intellectuel de Simon Bolivar. Le Brésil adopte une position de pointe à l'appel de la Couronne britannique et assume le commandement contre-révolutionnaire, faisant écho aux postures impérialistes et ainsi bloque les mouvements de libération en Amérique du Sud.

« Fils d'Antonio Archanjo et de Noemia X, plus connue sous le nom de Noca de Logunedê. On sait seulement de son père qu'il fut recruté pour la guerre de Paraguay où il mourut pendant la traversée du Chaco, laissant sa compagne enceinte de Pedro, leur premier et unique enfant (BM, p. 220). « [...] Volontaire par la force et sous la menace, on ne lui a pas même donné la permission de rentrer chez lui pour dire au revoir aux siens. Bien qu'il défilât, triste, dans le bataillon des « Zouaves bahianais », maçon déchu sans fil à plomb ni truelle, [Noca] le trouva fier et beau dans son uniforme de soldat, chargé des instruments de son nouvel office, les armes et la mort ». (BM, p. 240).

Le récit nous montre que dès sa naissance Pedro Archanjo sera aidé par les divinités, c'est donc qu'une place particulière lui était peut-être prédestinée :

« Quand Rita Délivre-Misère apparut chez Noca de Logunedê, le nouveau-né essayait la force de ses poumons. Les mains sur les hanches, la quinquagénaire, petite et forte, rit aux éclats : Ça, c'est un Eshu, que Dieu me garde et me protège, seuls les gens du Chien naissent sans attendre l'accoucheuse. Il va faire parler de lui et donner de fil à retordre ». (BM, p. 241)

Sa mère, qui s'est refusée à s'engager avec un autre homme depuis son veuvage, a élevé seule Pedro Archanjo, qui (comme le faisait déjà une grande partie des autres Noirs ou Métis de son époque et de son âge) ira à l'école, apprendra à lire et à écrire et prendra goût aux études. A l'exemple de son père, cité en héros dans les bulletins de guerre et voyant le courage et la décence de sa mère, accablée par le travail, «[...] vivant une vie précaire et dure, l'enfant apprit à ne pas se décourager, à ne pas céder, à aller de l'avant. [...]» (BM, p. 241)

Après la mort de sa mère et alors adolescent, Pedro Archanjo vit totalement libre, allant et venant dans les espaces publics de la ville de Salvador, s'engageant ensuite comme mousse-aspirant dans un navire cargo allant jusqu'à Rio de Janeiro, alors capitale du pays d'où il revient pour vivre de petits expédients, habitant le Pelourinho, zone habitée majoritairement à cette époque par une population métisse ou d'ascendance africaine, les Blancs y vivant étant très pauvres.²¹⁴

Pour mieux comprendre l'importance de *Tenda dos Milagres*, nous devons nous arrêter sur deux moments précis de l'Histoire du Brésil, puisque notre analyse porte sur un roman qui s'inscrit dans la tradition du roman *engagé*, non au sens d'une

²¹⁴ PIERSON, Donald, *Branços e pretos na Bahia, estudo de contacto racial*, Coleção Brasiliana, v. 241, São Paulo, Nacional, réédition 1971, Chicaco, University of Chicago Press, 1942.

filiation à un parti politique ou à un credo idéologique, mais au sens d’user de cette production littéraire comme d’une harangue contre toutes les injustices sans pour autant renoncer à divertir et à faire rêver le lecteur. D’ailleurs, même dans ces romans les moins engagés, Amado ne cesse pas de coller à la tradition du roman réaliste, c’est-à-dire, à essayer de reproduire, tout en la retravaillant, la réalité sociale dans laquelle vivent ses personnages.

Tenda dos milagres est publiée en 1969, au moment même où le régime d’alors qui impose une dictature au Brésil édite l’Acte Institutionnel numéro 5 par lequel les libertés démocratiques sont supprimées, l’existence de partis politiques interdite et où tout l’appareil de l’Etat est mobilisé à empêcher les tentatives d’opposition à son gouvernement et pas conséquent au système économique qu’il prône, système dirigé dorénavant vers le développement c’est-à-dire vers la notion idéalisée d’un « progrès » à tout prix.

Aussi, dans le nouveau projet politique et économique présenté par le gouvernement militaire brésilien, le processus de rationalisation établi ne se limitait pas aux espaces de la sphère administrative mais s’étendait au comportement des individus par la diffusion d’un *ethos* capitaliste véhiculé par une industrie culturelle qui intensifie la production de biens symboliques, pour répondre à la demande d’un public constitué principalement par la classe moyenne en expansion : la radio cède de plus en plus de place à la télévision qui se consolide, de nouveaux journaux et de nouvelles revues au tirage croissant apparaissent, le cinéma national subit un développement considérable par la création d’agences d’Etat qui financent sa production. L’Etat cherche donc à forger une nationalité qui soit intégrée à l’*ethos* capitaliste qu’il souhaite développer²¹⁵.

Fortement influencée par le mouvement noir des Etats-Unis, une partie considérable de la population afro-brésilienne revendique sa spécificité pour se réapproprier son identité ethnique et ainsi *sauver* les valeurs culturelles héritées des anciens négro-africains, tout en s’opposant à l’idéologie du métissage pensé comme un blanchiment progressif de la population.

²¹⁵ ORTIZ, Renato, *Cultura brasileira e identidade nacional*, São Paulo, Brasiliense, réédition 1984.

Cherchant ainsi à se définir face au modèle blanc-européen, le mouvement noir brésilien va chercher à souligner et à valoriser ce qui serait une spécificité noire et, pour cela, repense non seulement une culture mais aussi une esthétique noire lorsqu'il copie le slogan *Black is beautiful*. Ce slogan qui résonne dans les quartiers noirs dans plusieurs parties du monde y compris au Brésil, renie l'idée d'une « harmonie raciale » de la société brésilienne et cette requête semble menacer et même fracturer la vision d'un tissu social homogène, « harmonieux » tel que le souhaitait le gouvernement brésilien.

Pour créer le ciment affectif nécessaire et capable d'établir des liens de solidarité et d'appartenance entre les individus, l'Etat cherche à éliminer les divergences et à neutraliser les différences ; il cherche en somme une homogénéisation capable de garantir une image identitaire dans laquelle tous pourraient se retrouver²¹⁶.

Voyant ces deux visions opposées du monde, l'une qui voulait à tout prix l'homogénéisation de la nation, prônant une modernisation accélérée et parfois cruelle, laissant derrière elle des pans entiers de la population brésilienne jusqu'alors rurale et analphabète, l'autre qui semblait s'opposer à l'idée même de nation, prônant une forte ethnicité, toutes les deux brisant ce qui semblait être le « portrait » de la nation brésilienne, Jorge Amado va élaborer sa propre idée de l'identité nationale brésilienne en écrivant *Tenda dos Milagres*, et, pour cela, il va revisiter les questions identitaires qui lui sont chères depuis la publication de *Jubiabá* (1935) :

« [...] Mais c'est à *Jubiabá* que je suis réellement retourné [...] avec ce roman que j'ai écrit en 1969, *Tenda dos Milagres*, où sont présents les mêmes problèmes, avec la perspective de vingt-cinq années de distance, quand mon expérience littéraire et humaine, je crois, était bien meilleure. *Tenda dos Milagres* est *Jubiabá* revisité mais la connotation est différente. Il s'agit de la formation de la nationalité brésilienne, de la lutte contre les préjugés, principalement le préjugé racial, contre la pseudoscience « européanisante », contre les théories de ce Français qui fut Ambassadeur au Brésil²¹⁷. »

Amado nous rappelle avec à propos que le Brésil, soupçonné d'être une société malade par son caractère métissé, apparaît au 20^{ème} siècle avec les blessures

²¹⁶ HOBBSAWN, Eric, *Nações e nacionalismos desde 1780*, traduit par Maria Celia Paoli e Anna Maria Quirino, São Paulo, Paz e Terra, 1991.

²¹⁷ RAILLARD, Alice, op. cit. p. 93.

toujours actuelles de son passé d'esclavage, avec des abîmes sociaux entre les classes et les *raças*, où prédominait une tentative simiesque de copier le style de vie de l'Europe, notamment celui de la France, par une grande part de son élite intellectuelle qui niait la riche contribution de l'héritage culturel africain. Préjugé et racisme abondaient dans la vie sociale de ce pays qui avait honte d'être métis et était désireux de cacher les marques ethniques qui le rendaient impur, c'est-à-dire métis.

Il faut souligner que ce n'est que dans les années trente du 20^{ème} que la relecture du métissage sera faite par l'intellectuel du Pernambouc, Gilberto Freire, dans son ouvrage *Casa Grande & Senzala*. En fait, à la lumière du culturalisme de Franz Boas, Gilberto Freire réinterprète la question raciale, mettant à distance le biologique et le social et qui de cette façon,

« [...] transforme la négativité du métis en positivité, ce qui permet de compléter définitivement le contour d'une identité qui se dessinait depuis longtemps. Cependant, les conditions sociales étaient maintenant différentes, la société brésilienne ne se trouvait plus en période de transition, les destins du développement étaient clairs et un nouvel Etat essayait d'orienter ces changements. Le mythe des trois races devient alors plausible et peut devenir actuel comme un rituel. L'idéologie du métissage, qui était enfermée dans les ambiguïtés des théories racistes, lorsque qu'elle est réélaboree, pourrait s'étendre socialement et devenir bien commun, rituellement célébrée dans ses relations avec le quotidien ou dans les grands événements comme le carnaval et le football. Ce qui était métis devient national²¹⁸. »

Au *Mulato* auparavant perçu comme négatif, comme héritier des « tares raciales », la figure du Métis apparaît dans l'horizon brésilien, héritier des richesses culturelles, apte à vivre et à produire dans les tropiques, prêt donc à s'inscrire dans le panorama social et économique des nouveaux temps du développement du capitalisme.

L'idéologie de l'Etat en quête de l'intégration de tous les individus, encourage la propagation et la dissémination du « mythe de trois races » dans la société brésilienne et permet que les individus interprètent dans le modèle proposé les rapports raciaux qu'ils ont vécus. De cette manière, elle rendait complexe la reconnaissance entre les frontières de couleur par la réappropriation et par la réélaboree d'éléments et de symboles qui voyaient leur spécificité noire vidée et qui ainsi devenaient des symboles nationaux comme la *samba*. Par contre, on ne

²¹⁸ ORTIZ, op.cit, p. 40- 42.

pourra nier que sous cette formulation idéologique se cachait l'idée d'un progressif *blanchiment* de la société, vu que la *race* blanche et la culture d'origine blanche-européenne resteraient supérieures aux autres.

Alors, en 1969, lors d'une nouvelle recomposition de l'Etat national, cherchant à montrer les incohérences qu'il observait dans les projets de nation et de développement, tant ceux mus par le régime militaire et par ses bureaucrates que ceux prêchés par les mouvements organisés prônant l'ethnicité, Jorge Amado publie ce roman à thèse pour montrer ce que lui semble être les miracles des rencontres culturelles au Brésil et dans le monde entier, où les hommes et les femmes sont invités à se rencontrer.

La contemporanéité de ce roman peut être perçue quand on voit que, quarante ans après la publication de *Tenda dos Milagres* (1969), la population noire et métisse constitue plus de 86% de la population de la ville de Salvador et de ses environs, ce qui contrarie la thèse d'un *blanchiment* progressif de la société brésilienne²¹⁹. en que la thèse du blanchiment sous-tende la disparition des manifestations culturelles héritées des anciens esclaves ou d'une tradition afro-brésilienne, c'est tout le contraire qui s'est produit dans la société bahianaise et brésilienne par extension. En fait, sur le plan de la culture, le *blanchiment* ne se produit pas, car on constate que de façon apparemment paradoxale, à Salvador et aux environs, la plus grande attraction de l'industrie touristique est la culture afro-brésilienne. Des hommes et des femmes descendants des anciens esclaves noirs sont à l'origine d'une industrie culturelle effervescente avec des retombées dans tout le Brésil, et même à l'extérieur sans pour autant en recevoir les bénéfices directs ; en effet, ce sont eux qui constituent la grande majorité des pauvres de la ville ainsi que de l'Etat de Bahia. En fait, le fascinant patrimoine culturel hérité de la tradition afro-brésilienne se voit utilisé de façon incontournable par une industrie culturelle efficace, comme un spectacle à la portée de tous... et spécialement des touristes. Pourtant, le racisme ordinaire continue d'imprégner l'imaginaire de tous. A tout moment, il convient de se policer pour ne pas paraître « politiquement incorrect ». Étouffé sous la menace de la force de la Loi, le racisme palpite, se développe et se

²¹⁹ FREYRE, Gilberto, *Casa grande & Senzala: formacao da familia brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro, Jose Olympio, réédition 1977, 573 p., Rio de Janeiro, José Olympio, 1933.

répand à petit bruit dans toutes les sphères de la vie sociale brésilienne et notamment bahianaise.

On observe que même les actions de réparation, les plus réclamées par les politiques et qui sont implantées au niveau gouvernemental, les quotas dans les universités ou dans la fonction publique pour les Noirs ou pour les Afro-descendants par exemple, deviennent motif de polémiques inépuisables et ces actions, dites actions affirmatives, rencontrent de fortes résistances y compris dans le milieu universitaire dit « de gauche » alléguant « ne pas avoir de couleur » ni « d'ethnie ».

Et, se constituant en mouvements organisés pour lutter contre les carences d'une pleine citoyenneté, d'une part les Noirs et les Métis investissent dans la communication pour chercher à maintenir ce qui serait leur identité afro-brésilienne mais ils se retrouvent d'autre part prisonniers des « pièges de la différence » réservés à ceux qui réclament la spécificité contenue par les essentialismes²²⁰.

Dès les premières décennies du 20^{ème} Jorge Amado s'est engagé dans la lutte contre le racisme et les préjugés qui stigmatisaient la population d'ascendance africaine et a voulu contribuer à une relecture de la formation culturelle brésilienne ; pour cela, il a élevé à la condition de protagonistes de ses romans, des personnages représentatifs des groupes socialement méprisés et uniquement vus comme pauvres, noirs et métis. Outre sa production littéraire qui a engendré des films et des feuilletons à grand retentissement à la télévision et au cinéma, Jorge Amado a également travaillé dans le domaine politique en tant que Député et militant communiste, participant alors à l'inclusion dans la Constitution Fédérale de 1946, le droit de liberté de culte religieux jusqu'alors interdit aux adeptes du Candomblé. Et même après sa rupture avec le Parti Communiste à cause des pratiques staliniennes de l'ancienne URSS, Jorge Amado n'a jamais renoncé à être « un militant de la vie » et pour ce faire, il a continué à donner aux couches les plus pauvres de la population brésilienne et bahianaise, les rôles les plus prestigieux de son œuvre prolifique et traduite dans plus de soixante-dix langues.

²²⁰ TAGUIEFF, Pierre-André, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, « Armillaire », réédition 1988.

Le questionnement identitaire se constitue, en fait, comme un des thèmes récurrents de la production littéraire de cet auteur qui affirme avoir mis son œuvre au service du peuple à qui il confesse être profondément attaché par des liens de solidarité et d'affection. Peuple qui est à la source de son inspiration esthétique et politique depuis que dès sa jeunesse, il avait intégré le groupe appelé *génération des années trente*, minorité agissante qui mettait en place l'idéologie du mouvement moderniste se caractérisant par la prise de conscience du pays, par le désir de chercher une expression artistique du national et par le caractère de classe de ses attitudes de productions²²¹.

L'engagement de Jorge Amado ne réussira pas à réduire à la dimension de pamphlet propagandiste son roman *Jubiabá* (1935), ayant pour thème le prolétariat dans lequel vit son personnage du Noir, Antonio Balduino, élevé au rang de héros romanesque, et cela de façon pionnière dans la littérature brésilienne.

Dans *Jubiabá*, Amado met en évidence que la question raciale peut être vue comme soumise à la lutte des classes dans la mesure où la solution proposée est la révolution sociale. Ainsi dans ce roman, Amado débat sur le dilemme de la question raciale quand il donne le rôle de protagoniste à un personnage noir ; il pointe alors déjà dans ce roman le rôle significatif de l'héritage africain comme fondement d'une nouvelle culture et d'une nouvelle identité brésilienne, relativisant ainsi son engagement.

C'est la force de ce roman, dans sa capacité à exprimer la vie dans sa totalité et sa passion qui a incité Albert Camus à le louer, mettant en contrepoint l'artificialisme et le vide de la littérature européenne, lorsque ce roman est publié en France sous le titre *Bahia de tous les saints* (1939).

« Un livre magnifique et étourdissant. S'il est vrai que le roman est avant tout action, celui-ci est un modèle du genre. Et l'on y lit clairement ce que peut avoir de fécond une certaine barbarie librement consentie. Il peut être instructif de lire *Bahia de Tous les Saints* en même temps, par exemple, que le dernier roman de Giraudoux, *Choix des Elus*. Car ce dernier figure assez exactement une certaine tradition de notre littérature actuelle, qui s'est spécialisée dans le genre "produit supérieur de la civilisation". A cet égard, la comparaison avec Amado est décisive.

Peu de livres s'éloignent autant des jeux gratuits de l'intelligence. J'y vois au contraire une utilisation émouvante des thèmes feuilletonesques, un abandon à la vie dans ce qu'elle a d'excessif et de démesuré. De même que

²²¹ LAFETÁ, João Luiz, « Estética e Ideologia: o Modernismo em 30 », *Argumento*, n. 2, ano 1.

la nature ne craint pas, à l'occasion, le genre "carte postale", de même les situations humaines sont souvent conventionnelles. Et une situation conventionnelle bien sentie, c'est le propre des grandes oeuvres. Dans une grande capitale ouverte sur la mer, Antonio Balduino, nègre, pauvre et illettré fait l'expérience de la liberté. Éprouver la liberté, c'est d'abord se révolter. Le sujet du roman, s'il en a un, c'est le lutte contre les servitudes d'un nègre, d'un misérable et d'un illettré, et cette exigence de liberté qu'il sent en lui. C'est la quête passionnée d'un être élémentaire à la recherche d'une révolte authentique.

C'est une révolte qui fait du nègre un boxeur, et un boxeur triomphant. C'est une révolte qui pousse le misérable à refuser tout travail organisé et à vivre splendidement dans les joies de la chair. Boire, danser, aimer des mulâtresses, le soir, devant la mer, autant de richesses inaliénables, conquises à force de virilité. Et c'est encore une révolte, mais celle-là plus subtile et née dans le profond du coeur qui pousse le nègre ignorant à chanter sur sa guitare et à composer d'étonnantes chansons populaires.

Mais toutes ces révoltes mêlées ne font pas une âme confiante. Si Antonio Balduino vit de toutes ses forces, il n'en est pas pour autant satisfait. Qu'une grève arrive, il se jettera tout entier dans le mouvement. Et il reconnaît alors que la seule révolte valable et la seule satisfaisante, c'est la révolution. C'est du moins la conclusion de l'auteur. Je ne sais pas si elle est vraie, mais ce qui est psychologiquement vrai, c'est que le héros d'Amado rencontre alors le sens d'une fraternité qui le délivre de la solitude. Et il est dans la nature de cet être instinctif de s'en satisfaire absolument.

Au reste, qu'on ne s'y trompe pas. Il n'est pas question d'idéologie dans un roman où toute l'importance est donnée à la vie, c'est-à-dire à un ensemble de gestes et de cris, à une certaine ordonnance d'élan et de désirs, à un équilibre du oui et du non et à un mouvement passionné qui ne s'accompagne d'aucun commentaire. On n'y discute pas sur l'amour. On s'y suffit d'aimer et avec toute la chair. On n'y rencontre pas le mot de fraternité, mais des mains de nègres et des mains de blancs (pas beaucoup) qui se serrent. Et le livre tout entier est écrit comme une suite de cris ou de mélodies, d'avances et de retours. Rien n'y est indifférent. Tout y est émouvant. Encore une fois, les romanciers américains nous font sentir le vide et l'artifice de notre littérature romanesque.

Un dernier mot: Jorge Amado avait 23 ans lorsqu'il publia ce livre. Il a été expulsé du Brésil pour l'avoir vécu avant de l'avoir écrit²²²»

Albert Camus ne souligne pas seulement la mise en relief qu'Amado concède aux manifestations culturelles des couches sociales les moins favorisées de la population brésilienne et plus encore aux manifestations de la culture afro-brésilienne mais il accorde également son éloge aux façons de vivre libre, qui s'opposent à la morale bourgeoise et qui donnent au roman *Jubiabá* le ton d'un hymne panthéiste à la vie, comme un chant qui ne peut être bien chanté que par ceux qui sont hors des attaches de la société répressive²²³.

²²² CAMUS, Albert, *Bahia de Tous les Saints* article d'Albert Camus (*Alger Républicain*, 9 avril 1939) <http://authologies.free.fr/amado.htm> (Référence du 02 août 2009).

²²³ GRAMSCI, Antonio, apud MACCIOCCHI, Maria- Antonieta, *A favor de Gramsci*, traduit du français *Pour Gramsci* par Angelina Peralva, São Paulo, Paz e Terra, 1976.

Ainsi, en 1969, au moment même où la société brésilienne (re)formulait ses projets d'identité nationale, partant de l'idée qu'il existait un seul peuple et une nation unique, avec l'Etat politico-juridique comme gardien, seule entité capable de conduire la nation à son destin de développement et de progrès social basé sur le capitalisme, avec *Tenda dos Milagres*, Jorge Amado donne à voir des personnages représentatifs des groupes ethniques des périphéries urbaines et sociales et de tous ceux qui sont à la marge²²⁴.

S'affichant comme le porte-parole du peuple et pour cela se considérant légitimé par lui, Jorge Amado tisse son récit avec la claire stratégie de déconstruire les modèles identitaires proposés par des groupes dominants qui donnaient l'identité comme fixe et permanente, tout en oubliant que « [...] même les identités les plus solides cachent les négociations du sens, les jeux de la polysémie, les chocs de la temporalité étant donné qu'elles sont en constante transformation[...]»²²⁵

C'est ainsi qu'à partir des dates qui composent la nécrologie de Pedro Archanjo, on peut établir le parcours de ce Métis qui, appariteur de la faculté de Médecine de Bahia, a écrit des livres dans lesquels il a démontré la richesse du patrimoine culturel afro-brésilien, offrant sa contribution à vaincre les résistances des préjugés raciaux qui empêchent l'ascension du Noir et du Métis dans la société bahianaise, et par conséquent, dans la société brésilienne.

« Si nous voulions trouver au Brésil une porte par laquelle nous pourrions, pour ainsi dire, entrer et examiner *in situ* la situation raciale brésilienne, aucune ne serait plus indiquée que le vieux port de [Salvador de] Bahia parce que c'est ici que l'accommodation raciale s'est produite depuis des siècles et avec un haut degré de persistance, englobant un grand nombre d'individus de chacune des trois races de base et laissant des résultats bien visibles²²⁶. »

²²⁴ Préoccupé par le processus tyrannique de modernisation de la société, Jorge Amado dira, sur ses raisons de publier *Tenda dos milagres* : « Je voulais tenir compte des habitudes et des modes de vie de ces personnes, us et coutumes en train de disparaître face à la massification générée par les moyens de communication modernes. » RAILLARD, Alice, op. cit.

²²⁵ SANTOS, Boaventura, « Modernidade, identidade e cultura de fronteira », *Pela mão de Alice*, Porto, Afrontamento, 1995, p.91.

²²⁶ PIERSON, op cit. p. 91

Certes bahianais de naissance, Jorge Amado attache son œuvre à sa région mais aussi pour accentuer le caractère historique qu'elle occupe dans la constitution du Brésil puisque c'est à Bahia qu'accostèrent les Portugais.

Dès les années trente, on considérait au Brésil comme acquis une fois pour toute l'identité nationale métissée, présupposant la conformité au modèle identitaire des trois races formatrices de la nationalité bien que l'élément blanc et la culture d'origine européenne soient toujours mis en valeur, et pourtant, à partir des années soixante, on assiste à des revendications d'ethnies noires qui, de manière planifiée, réclamaient des droits sociaux et politiques en même temps qu'ils réaffirmaient leur identité afro-brésilienne.

4.2. Comment un lecteur curieux devient un intellectuel organique ou la préparation au combat

Cependant, poussé par ses compagnons pour s'opposer aux intellectuels d'origine blanche-européenne qui divulguaient les théories racistes, Pedro Archanjo ne parvient pas à *passer à l'acte*, c'est-à-dire à quitter sa vie bohème faite de joyeux vagabondages ; il ne parvient pas à endosser l'*animus* nécessaire pour que son désir soit réalisable car il lui manque la compréhension du sens de la mission qu'ils lui assignent, bien qu'il soit animé d'une curiosité réelle et d'un fort goût pour la lecture : « [...] - Ah, mon bon, je lis pour comprendre ce que je vois et ce qu'on me dit ! » (BM, p.192), il n'a donc aucun autre objectif que la connaissance pour la connaissance et sans faire usage de tout ce qu'il sait pour transformer la réalité ou se transformer lui-même.

La voix qui le rappelle à l'ordre, qui l'incite à assumer son obligation est la voix de la gardienne, de la détentrice du patrimoine religieux, culturel et linguistique de la tradition africaine, la grande prêtresse Majé Bassan, qui insiste pour qu'il passe de l'oralité à l'écriture, se préparant à affronter un avenir qui ne sera plus aussi imprécis et que sa communauté s'apprête déjà à vivre.

« J'ai appris que tu dis vouloir écrire un livre. Mais je sais que tu ne le fais pas, tu ne le fais qu'en paroles, tu te contentes d'y penser. Tu passes ta vie à parler à droite et à gauche, un bout de causerie par-ci, un bout

de caouette par-là, tu notes tout, et pourquoi ? Tu vas rester toute ta vie commis des docteurs ? Rien que ça ? Ton emploi, c'est pour ton gagne-pain, pour ne pas mourir de faim. Mais tu ne dois pas t'en contenter et te taire. Ce n'est pas pour ça que tu es Ojuobá » (BM, p. 172)

C'est pour obéir aux plus hautes sphères de sa culture communautaire que Pedro Archanjo renonce à sa vie d'entière liberté et adopte une discipline mentale et corporelle :

« Les femmes se rendaient compte de subtils changements, apparemment imperceptibles : [...] assidu, fidèle et tendre amant, allant de l'une à l'autre, régulier et efficace, ce n'était plus le garçon insouciant d'autrefois, sans autre essentiel passe-temps. Sa vie s'était résumée jusqu'alors aux pastorales, rondes de samba, afoshés et capoeira, aux obligations du candomblé, aux plaisirs de la conversation, écouter des choses et en raconter, et surtout au doux office du lit et des femmes, se répandant avec une gratuite diligence. [...] Un changement presque imperceptible mais d'importance comme si soudain, à la quarantaine, Archanjo eût acquis une pleine conscience du monde et de la vie. [...] » (BM, p. 192-193).

La grande prêtresse sait qu'il est déjà prêt, que pendant longtemps il s'était préparé. Si les anciens combattants s'équipaient pour aller lutter aux croisades, et affûtaient leurs armes, Pedro Archanjo, lui, doit compter sur d'autres moyens pour vaincre la guerre : l'acquisition du savoir et la transformation de celui-ci en sagesse. C'est bien la stratégie dessinée par Amado pour permettre la remise en question des idées racistes qui menaçaient la vie sociale et contre lesquelles cet écrivain a fait d'un « pauvre, métis et minable », le héros de son récit.

Et pour mener à bien la mission reçue, pour accomplir sa destinée, il lit et à travers les livres, il connaît les idées les plus nobles et les plus mesquines, les plus agaçantes. Comme un véritable anthropophage, il se nourrit de ce que lui permet de répondre aux racistes, se plaçant au même niveau intellectuel, c'est-à-dire que Pedro Archanjo doit dépasser ses propres limites : il n'est pas docteur ni professeur, ni Blanc, ni riche, il n'a aucun « pouvoir symbolique » qui puisse être extériorisé et manifesté, son argumentation doit donc être non seulement honnête mais il doit savoir convaincre de la pertinence et de la validité de ses idées. Alors, il lui faut étudier, s'enfoncer dans la lecture afin de tout savoir, en suivant la stratégie que Shangô lui avait assignée, puisque Pedro Archanjo était ses yeux sur terre.

« Durant une longue décennie, Pedro Archanjo lut sur l'anthropologie, l'ethnologie et la sociologie tout ce qu'il trouva à Bahia et ce qu'il fit venir du dehors, réunissant l'argent, le sien et celui des autres. Un jour,

Majé Bassan ouvrit le coffre de Shangô et compléta la somme nécessaire à l'achat de *Reise in Brasilien*, de Spix et Martius. [...] Au début, il devait serrer les dents pour poursuivre la lecture des racistes avoués et, pire encore, des honteux. Il serrait les poings : thèses et affirmations sonnaient comme des insultes, c'étaient des gifles, des coups de fouets. Plus d'une fois il sentit ses yeux le brûler, un goût de larmes d'humiliation au long des pages de Gobineau, de Madinson Grant, d'Otto Amnon, de Houston Chamberlain. Mais, quand il lut les chefs de l'école anthropologique italienne de criminologie, Lombroso, Ferri, Garofalo, il le fit en riant aux éclats, car le temps avait passé et l'accumulation de ses connaissances avait donné à Archanjo sérénité et assurance - il put constater la sottise là où auparavant il ressentait insultes et agression. Il lut des amis et des ennemis, des Français, des Anglais, des Allemands, des Italiens, le Nord-Américain Boas, il découvrit le rire du monde dans Voltaire dont il se délecta. Il lut des Brésiliens et des Bahianais : d'Alberto Torres à Evaristo de Morais, de Manuel Bernardo Calmon de Pin et João Batista de Sá à Aurelino Leal. [...] » (BM, p. 244-245)

Pourtant, c'est grâce à la dure réalité vécue en tant que métis et humilié qu'il se réveille de son « sommeil » intellectuel et qu'il peut enfin sortir de l'aliénation.

« [...] Mon bon compère, déclarait Archanjo à Lidio, je dois une grande reconnaissance à ce professeur Argolo qui veut châtrer les nègres et les mulâtres, à celui-là qui excite la police contre les candomblés, au Monstre [Nilo] Argolo de Araújo. Pour m'humilier — et il m'a humilié — il m'a fait découvrir un jour toute l'étendue de mon ignorance. D'abord, j'étais en colère, dégoûté de tout. Ensuite, j'ai pensé : c'est vrai, il a raison, je suis un analphabète. Je voyais les choses, mon bon, mais je ne les connaissais pas, je savais tout mais je ne savais pas savoir. [...] » (BM, p.235).

Alors, avec les mots et sous le regard encourageant de Tadeu Canhoto et suivant aussi la méthode de son ami Lidio Corró, Pedro Archanjo écrit son premier livre²²⁷, car il s'est engagé à

« [...] narrer le mode de vie bahianais, les misères et les merveilles de cette pauvreté et de cette confiance quotidiennes ; à montrer la détermination du peuple à survivre, conservant et développant ses biens – la danse, le chant, la musique, le fer, le bois – biens de la culture et de la liberté reçus en héritage dans les maisons d'esclaves et les villages de nègres marron. [...] L'amour des siens guida la main d'Archanjo ; la colère ajouta seulement à son texte une note de passion et de poésie. Par là même, ce qui sortit de sa plume fut un document irréfutable » (BM, p. 173)

²²⁷ Entre son premier livre *A vida popular na Bahia* (1907) et le second *Influências Africanas nos Costumes da Bahia* (1918), Archanjo s'investit dans la lecture et s'approprie les connaissances nécessaires pour réaliser une œuvre fondamentale en ethnologie et en anthropologie; il réélabore l'histoire orale qu'il recueille dans le bouche à oreille tout comme les habitudes et les coutumes du peuple bahianais et note tout sur ses petits carnets; enfin il se perfectionne et se crée l'étoffe nécessaire pour devenir un érudit, en autodidacte et sans nier son adhésion à l'anthropophagie culturelle le poussant à lire les intellectuels les plus importants afin de se réapproprier et de reconstruire sa propre pensée.

Prenant la figure de Pedro Archanjo comme élément de liaison et de médiation entre des mondes jusqu'alors considérés comme antagoniques, on voit que le métier manuel que le récit lui octroie et qui lui permet d'acquérir un certain statut social, l'oblige à se détacher des Noirs et des Métis qui traversent le récit ; mais par ailleurs, cette fonction est précaire dans la mesure où, passant le portail du Savoir, entrant dans les locaux de la faculté, collaborant au maintien de son ordre, il assume la condition d'un travailleur servile, à l'intérieur d'un univers où le travail manuel était jusqu'à très récemment une condition réservée aux esclaves, donc aux Noirs²²⁸.

Si le récit met en évidence le rôle de médiateur destiné à Pedro Archanjo, un autre espace lui est assuré. Et pour qu'il développe cette médiation nécessaire entre les deux mondes, Pedro Archanjo compte sur des forces surhumaines, qui lui permettent de dépasser les limites du plan social et économique. Pour rendre sa mission possible, les dieux afro-brésiliens lui ont réservé des dons particuliers :

« C'est à dater de ce temps- il avait vingt et quelques années – que Pedro Archanjo prit la manie de noter des histoires, des événements, des anecdotes, des faits, des noms, des dates, des détails insignifiants, tout ce qui avait trait à vie populaire. Pourquoi ? Allez savoir. Pedro Archanjo était plein de marottes, de savoir, et certainement ce n'était pas par hasard qu'on l'avait choisi, si jeune encore, pour une haute dignité dans la maison de Shangô : promu et consacré Ojuobá, préféré entre tant de candidats, des vieillards respectables et sagaces. Le titre lui échut avec ses droits et ses devoirs ; il n'avait pas trente ans quand le saint le choisit et le proclama : il ne pouvait y avoir de meilleur choix- Shangô sait les pourquoi. [...] Une version circule parmi le peuple des terreiros, court dans les rues de la ville : ç'aurait été l'orishá lui-même qui aurait ordonné à Archanjo de tout voir, de tout savoir, de tout écrire. Pour ça il l'avait fait Ojuobá, les yeux de Shangô. [...] » (BM, p. 126)

²²⁸Il est une observation importante à noter pour la compréhension de l'entrelacement des relations sociales que le narrateur met en évidence; en effet, s'il est interdit et vu comme sale, ainsi que toutes les autres manifestations qui sont inscrites dans la tradition afro-brésilienne, le Candomblé compte des adeptes blancs et parmi ceux-ci, quelques personnages riches et influents de la politique locale, des individus qui affrontaient des difficultés dans leurs relations amoureuses, dans leur vie de famille, ou dans le monde des affaires et pour cela, ils ressentaient avec urgence à trouver des réponses plausibles pour ce qui leur paraissait inexplicable par la logique habituelle. Et ils trouvaient dans le *jogo de buzios* (jeu de cauris) permettant la divination) et le discours sensé des *Mães e Pais de Santo* (mères et pères de saint, prêtres et prêtresses de la religion du candomblé) si ce n'est la solution radicale à leurs maux au moins le soulagement et le réconfort face à leurs angoisses présentes. C'est de ce réseau de relations que Majé Bassan, la mãe-de-Santo, et orientatrice spirituelle de Pedro Archanjo lui a trouvé cet emploi d'appariteur à la Faculté de Médecine de Bahia. (BM, p. 127). Sur le travail des Noirs et Métis voir

PIERSON, Donald, *Branços e Pretos na Bahia*, São Paulo, Nacional, réédition 1972, Chicaco, University of Chicago Press, 1942, p.143

De cette façon, Jorge Amado semble s'amuser, provoquer et plaisanter sur un sujet qui traversait les discussions sur la question de l'identité nationale brésilienne : la définition de la culture et les relations entre la culture de l'élite et la culture populaire et quel rôle jouent réellement les intellectuels. En fait, Amado est ironique lorsqu'il montre son personnage capable de réfléchir, de systématiser la pensée et de développer une thèse sans pour autant cesser de maintenir ses liens d'appartenance et de solidarité, sans ressentir le besoin de renier ses racines et de rester fidèle aux rêves de transformation de ses confrères et concitoyens. En somme, Pedro Archanjo est l'intellectuel organique²²⁹ qui va se confronter au traditionalisme de Nilo Argolo.

Fidèle à ce que lui-même considère comme étant une « unité » qui caractériserait son œuvre éminemment fondée sur les manifestations populaires, Jorge Amado réalise dans *Tenda dos Milagres* une synthèse de sa pensée sur l'identité nationale brésilienne, ce qui donne au roman les caractéristiques du « roman à thèse » et ce faisant, l'écrivain ressent la nécessité de revisiter *Bahia de tous les saints*.

Dans l'espace fictionnel qui met en évidence les signes d'un processus de modernisation sociale dans la réalité (industrie pétrochimique, industrie culturelle, libération des mœurs, etc.) et sous le contrôle du régime militaire, Jorge Amado met en relief dans ce roman les questions identitaires qui lui sont si chères.

Ainsi, dans le temps du discours, le narrateur emmène *in medias res* le lecteur au temps du récit (1868-1943) où se passe la recherche de l'histoire et de l'œuvre de Pedro Archanjo, sous la tutelle d'un académicien investi de pouvoirs symboliques impossibles à remettre en cause, qui, grâce à son intelligence et ses

²²⁹ Des couches pauvres et populaires surgit un individu, qui développant sa capacité critique, dépassant l'aliénation, acquiert les moyens de systématiser la connaissance et devient apte à produire du savoir, de la connaissance. C'est le cas de Pedro Archanjo qui s'engage dans la lutte contre la pensée conservatrice qui de son côté cherchait à maintenir son hégémonie. En ce sens, Nilo Argolo représente l'intellectuel traditionnel, selon GRAMSCI, cité par MACCHIOCCHI, Maria Antonieta, op. cit.

talents multidisciplinaires a reçu le Prix Nobel et comme si tout cela n'était pas suffisant, « il était.... étatsunien²³⁰ ».

Cette stratégie aura comme effet de légitimer l'œuvre de celui qui était considéré comme *Métis, pauvre et minable*. Une œuvre, de surcroît, entièrement vouée à valoriser l'héritage afro-brésilien dans la formation de l'identité nationale à laquelle il octroyait sans conteste un caractère métissé.

L'importance que l'écrivain donne à la culture afro-brésilienne, la mise en relief du rôle qu'il reconnaît aux couches sociales populaires dans la formation de la culture et de l'identité bahianaise, voilà qui relève explicitement de sa position. Il ouvre son roman par quatre pages d'introduction sur les manifestations de la culture populaire et relègue ce que l'on appelle la culture de l'élite à un seul paragraphe d'à peine trois lignes où il décrit la faculté de Médecine de Bahia. Ainsi le narrateur offre au lecteur la vision de deux mondes perçus comme antagonistes :

- l'un fermé et impuissant, sous l'ombre du pouvoir de l'Etat, à gérer la culture officielle légitimée par l'écrit et symbolisée par la Faculté de Médecine, comme l'espace privilégié et légitimé d'un savoir produit par un corps de spécialistes ou comme un champ de production et de circulation des idéologies.²³¹ « [...] Là, tout près, au Terreiro de Jésus, se dresse la Faculté de médecine, et là, également, on enseigne à guérir les infirmités, à soigner les malades. Outre d'autres matières, de la rhétorique au sonnet et à des suspectes théories ». (BM, p. 21).

- l'autre monde dans les arcanes d'un espace officiel mais ouvert et libre dans lequel la culture de participation est souveraine, où les relations de transmission du savoir actualisent les hiérarchies sociales qui situent les pouvoirs et les devoirs des plus vieux avec les plus jeunes et vice-versa; c'est une culture fondée essentiellement sur le savoir populaire éminemment oral et où la communication se

²³⁰ Il faut souligner qu'au moment de ce discours, dans les années soixante, le Brésil avait accepté de rester sous l'influence politico-économique des Etats-Unis, quittant alors l'ancien bloc des pays indépendants ou tiers-mondistes sympathisants pour les idées socialistes, face au bloc capitaliste. En outre, il est avéré que le coup d'État de 1964 a été coordonné par l'Ambassadeur états-unien au Brésil.

²³¹ BOURDIEU, Pierre, *O poder simbólico*, traduit par Fernando Tomaz, Rio de Janeiro, Difel, 1989, p. 8-15.

met en œuvre de façon dynamique, personnelle ou inter groupale²³² ayant pour centre la mythique *Tenda dos Milagres* que le narrateur décrit ainsi :

« Sur l'ample territoire du Pílori, hommes et femmes enseignent et apprennent. Université vaste et variée, elle s'étend et rayonne au Tabuão, aux Portes du Carme, à la rampe du Savetier, sur les marchés, à Maciel, à Lapinha, au Largo da Sé, au Tororó, à la Barroquinha, aux Sept Portes et au Rio Vermelho, partout où des hommes et des femmes travaillent les métaux et les bois, utilisent des herbes et des racines, mélangent rythmes, pas de danse et sang ; dans ce mélange, ils ont créé une couleur et une harmonie, une image neuve, originale ». (BM, p.15)

Deux différents modes d'être, d'agir, de penser et de ressentir sont face à face : la faculté de médecine de Bahia (la première au Brésil), et la vie de la majorité de la population bahianaise indifférente à ce qui se pratique et s'étudie à la Faculté. Celle-ci, important des théories dans une caricature de culture, son attention tournée vers l'Europe à la recherche d'une représentativité et d'une légitimation plus grandes puisqu'elle cherche à se voir dans le miroir d'une patrie blanche et civilisée sans les inconvénients de la réalité brésilienne : pauvreté, retard économique, « métissage »...

Sur ce point aussi le récit littéraire corrobore à la réalité brésilienne et bahianaise où les chercheurs ont montré une tendance générale à tolérer les pratiques culturelles des afro-descendants, pourvu qu'elles ne soient pas pratiquées dans les espaces publics et qu'elles n'interfèrent pas non plus dans les habitudes de la population blanche-européenne qui « tendait à considérer la plupart des croyances et des pratiques des Africains comme objet de ridicule, de dédain, mépris et réprobation « [...] car elles leurs paraissaient [...] des formes de comportements bizarres, incompréhensibles et inférieurs et qu'elles représentaient [...] un autre monde[...] »²³³.»

De fait, cristallisées sous des formes vulgaires et fortement intériorisées dans l'esprits des individus, même dans la mentalité de ceux qu'elles blessaient directement, les théories raciales résonnaient de façon douloureuse dans les pays latino-américains et parmi eux, le Brésil dont la population est majoritairement métisse.

Ainsi, si un Indien était considéré 'paresseux', 'sale', 'traître' et 'cruel', si le Noir était vu comme 'immonde', 'laid', 'bestial' et 'dépourvu d'intelligence', on

²³² LUZ, Marco Aurélio, *Identidade negra e educação*, Salvador, Ianamá, 1989, p.23.

²³³ PIERSON, Donand, op. cit. p. 301.

voyait le futur avec appréhension, sinon l'existence même des sociétés métissées de façon marquante comme la société brésilienne, où circulaient visiblement les résultats des croisements culturels et surtout, humains.

C'est ainsi que la notion de race sera utilisée pour expliquer le développement des civilisations, de la culture humaine à travers les temps. A partir de l'appropriation des concepts de métissage et de dégénérescence des espèces, les intellectuels européens ou leurs disciples dans les pays colonisés (ceux qui écho à ces voix venues des lieux dits développés) en arriveront à craindre de ce que le croisement des races et des cultures, de par son caractère impur, puisse générer des individus malades ou fragiles et dont la débilité de caractère serait incompatible avec la notion, alors en vogue, du darwinisme social, notion qui soutenait l'idée de « progrès » :

« [...]Quand l'histoire établit si nettement cet irréconciliable antagonisme entre les races et leurs modes de culture, il est bien évident que la dissemblance et l'inégalité résident au fond de ces répugnances constitutives, et du moment que l'Européen ne peut pas espérer de civiliser le nègre, et qu'il ne réussit à transmettre au mulâtre qu'un fragment de ses aptitudes ; que ce mulâtre, à son tour, uni au sang des blancs, ne créera pas encore des individus parfaitement aptes à comprendre quelque chose de mieux qu'une culture métisse d'un degré plus avancé vers les idées de la race blanche, je suis autorisé à établir l'inégalité des intelligences chez les différentes races.[...]»²³⁴ »

L'« efficience » de la diffusion de ces idées racistes (nous ne pouvons pas oublier ce que le fascisme et le nazisme ont tiré de ces argumentations pseudo-scientifiques pour justifier l'eugénisme comme « solution » pour le progrès de l'humanité) trouve des résonances à ce moment-là, surtout dans les sociétés périphériques et dépendantes culturellement comme le Brésil, dans sa condition même de métissage, voire de « mélange » considérée comme le contraire d'une « pureté » supposée puisque le métis est « impur ».

Ce drame se révèle encore plus intense quand on connaît le manque d'autonomie de la pensée native, de l'absence réelle d'une *intelligentsia* locale vraiment capable de réfléchir sur elle-même et sur les destins de la nation brésilienne, dotée d'une autonomie lui permettant si ce n'est de s'y opposer mais au moins de mettre en doute des théories qui paraissent lui nier sa propre humanité en

²³⁴ GOBINEAU, Arthur de, op. cit

tant que métisse. Le cas de Nina Rodrigues, qui a écrit des traités pour prouver que le futur du pays était compromis par la présence majoritaire des mélanges raciaux dans la société brésilienne, est éloquent.

A partir de l'adjectif *hybride*, du latin *hybrida*, les Grecs²³⁵ ont utilisé ce terme pour condamner le métissage, vu comme une « violation des lois naturelles ». On observe aussi qu'on croyait fortement que l'hybride, le métissé, serait dominé par des forces incontrôlables (la furie ou l'orgueil, par exemple). Alors l'individu serait incapable de se gérer et de se contrôler, possédé par des sentiments violents que des passions exagérées (des maladies) instilleraient dans son être dans un état de *déséquilibre perpétuel* et d'*irrationalité*

Le Métis, appelé aussi *quarteron*, *sang-mêlé*, *hybride* est nommé également *mulato* (mulâtre), terme qui renvoie au mot *mulo*, animal né du croisement du cheval et de l'ânesse ou de l'âne et de la jument. Mais quelque que soit son nom, le Métis vient au monde sous le signe de la suspicion. Suspecté d'être malade, de ne pas être capable de s'autodéterminer et encore moins de vivre en société. Les signes de l'« impureté de la race » sont gravés en lui. La littérature, et le cinéma plus tard, lui donnera toujours les rôles les plus maladifs²³⁶.

A cet individu porteur des marques d'une double identité, le modèle binaire de pensée le trouvera vraiment trop loin des canons habituels, *excentrique*, et donc inacceptable, un « tiers-exclus », n'étant ni l'un ni l'autre. Et qui ne trouve de place

²³⁵ La notion d'*hybris* est à la base de cette pensée qui renvoie directement au grec ἵβρις dont la racine étymologique se retrouve dans l'indo-européen **ut + qweri* que signifierait « poids excessif, force exagérée ».

²³⁶ Pour exemple, le cinéma étatsunien a été prodigue à représenté le métis de Blanc et d'Indigène qui ne réussissait à définir son espace sous le terme de renégat. En vérité, cet individu ne parvenait jamais à définir son groupe d'appartenance et le pire est qu'au cas où il choisissait le groupe dominant, c'est-à-dire celui de la culture blanche européenne, il était rejeté, repoussé car il portait en lui-même les signes très évidents de son étrangeté. Par exemple, le film de John Ford, *Rastros de ódio* (*The Searches*), de 1956; ou encore *Pequeno Grande Homem* (*Little Big Man*) EUA - 1970 (dir.) Arthur Penn, avec Dustin Hoffman dans le rôle du métis Jack Crabb. Dans la littérature brésilienne, un des classiques du Romantisme narre le drame de Raimundo, qui méconnaissant sa couleur, *blanchi* par son ascension sociale, au moment de changer de domicile, se confronte aux préjugés qui ne parvient pas à comprendre (AZEVEDO, Aluisio, *O mulato*, São Paulo, Atica, réédition 1999, 247 p). En ce qui concerne la figure de la mulâtresse, tant dans la littérature que dans la musique populaire brésilienne, il est très courant de la définir avec les marques de l'exagération, ou même de la démesure et pour cela, porteuse d'un fort attrait sexuel, comme nous le montre QUEIROZ FILHO, Teófilo de, *Preconceito de Cor e a Mulata na Literatura Brasileira*, São Paulo, Ática, 1975. Dans le roman déjà cité *O Guarani*, de José de Alencar, Isabel, la métisse, qui succombe à la démesure, n'était pas une personne à qui faire confiance.

nulle part entre les uns et les autres puisqu'il est sans pair, un sans égal, il n'est pas *identique* à personne des groupes qui l'entourent et l'étouffent et auxquels il pourrait revendiquer une relation de parenté. Pour exemple caractérisé, le cinéma étatsunien a été prodigue en représentation du Métis de Blanc et d'Indigène dans l'incapacité de définir son espace, sous le terme de renégat. En vérité, cet individu ne parvient jamais à définir son groupe d'appartenance et si au pire, il choisit le groupe dominant, c'est-à-dire celui de la culture blanche européenne, il est rejeté, repoussé car il porte en lui-même les signes très évidents de son « étrangeté », c'est-à-dire son impureté.

Ainsi, le personnage de Nilo Argolo, dans le récit amadien, renvoie directement au nom de Nina Rodrigues, intellectuel bahianais responsable dans la vie sociale brésilienne de la diffusion des idées racistes du début du XXème. En effet, en 1894, dans la tradition de la pensée évolutionniste, déterministe, il a écrit un essai intitulé *Les races humaines et la responsabilité pénale au Brésil* et en 1890 à Lyon, il a publié *Métissage, dégénérescence et crime* dans lequel on déchargeait les Noirs de responsabilité légale.

De cette façon, dans *Tenda dos milagres*, Nilo Argolo refuse de croire qu'un Métis, ou Mulâtre portant en lui les marques de son origine africaine et du métissage, partageant les croyances et les valeurs dites primitives, puisse s'élever au sommet de la rationalité au point de mériter les éloges et l'admiration d'un grand académicien d'ascendance blanche-européenne. Il faut noter que dans la vision des classes dominantes que le récit décrit, les Noirs et les Mulâtres vivaient dans une « promiscuité immonde » (BM, p. 121), ne pouvant s'approprier les valeurs et les habitudes de la société occidentale, se comportant hors du modèle de la morale bourgeoise. Pour cela, il fallait empêcher le métissage continu de la société, il fallait inhiber les relations et les passages entre les cultures et les individus.

Enfin, son antagoniste est bien décrit avec tous les symboles de prestige social que lui confèrent son statut de privilégié dans la société : il est académicien de la Faculté de Médecine, centre du savoir et du pouvoir dans une société diplômée et nostalgique de l'aristocratie, c'est un médecin, profession qui lui donne la plus

grande distinction²³⁷ dans une société récemment sortie de l'esclavage et basée sur le *latifundium* ; « il est polyglotte, monstre aux sept langues » et par-dessus tout, il a la capacité de lire, d'écrire et de parler couramment en français, qui était la langue obligatoire à qui voulait mériter la renommée d'intellectuel, instrument indispensable pour l'enseignement supérieur... « Parler français sans faute et sans accent était devenu raison de vanité, facteur de prestige » (BM, p.132).

Quant on voit le haut statut où est placé Nilo Argolo, on peut comprendre qu'il est intégré dans une tradition ancienne qui présuppose l'existence d'au moins deux classes ou deux castes sociales : celle des seigneurs, des patrons, et celle des serviteurs, dans laquelle se trouvaient les esclaves.

En outre, on ne doit pas oublier que la classe dominante, propriétaire des moyens de production dans les Amériques, est constituée d'individus blancs, d'origine européenne, tant les nouveaux arrivés que leurs descendants mais tous en tant que colonisateurs, donc dominateurs.

C'est à partir de ce point de vue qu'on peut comprendre tout le rejet et toute l'hostilité des groupes dominants pour les manifestations culturelles des descendants des anciens esclaves et pour ce qu'ils considéraient comme une réminiscence : les métis et la culture « mélangée » qui, petit à petit, allaient colorer la vie culturelle avec des contributions considérables telles la samba, la capoeira, la danse, la nourriture, et surtout un certain *ethos* qui attirait l'attention des gens, une certaine *joie-de-vivre* qui faisait que ces milliers d'hommes et de femmes malgré leur extrême pauvreté, ne perdaient pas la volonté de vivre et de surmonter les difficultés, une certaine croyance, une *espérance-macadam* jamais fanée.

En vérité, pour les classes dominantes ancrées dans le racisme, il s'agissait en fait de promouvoir un véritable « nettoyage » dans la vie sociale et culturelle, repoussant vers les limites du pays (comme ce qu'on avait déjà fait avec les Indiens) toutes les manifestations et toutes les pratiques culturelles qui pouvaient être associées à la culture africaine. Il fallait donc bâtir une société « blanche-européenne » et pour cela, le recours à la violence, dans une répétition moderne des anciennes croisades, les Maures remplacés par les Métis brésiliens et la culture

²³⁷ BOURDIEU, Pierre, *O poder simbólico*, op.cit.

transformée en nouveau Graal. C'est pour cela que Nilo Argolo dit à Pedro Archanjo :

«Vous confondez le batuque et le samba, des sons horribles, avec la musique ; d'abominables pantins, sculptés sans aucun respect des lois de l'esthétique, sont les exemples d'art que vous proposez ; les rites africains ont, à vos yeux, une valeur culturelle. Malheur à ce pays si nous assimilons pareille barbarie, si nous ne réagissons pas contre cette invasion d'horreurs. Vous entendez ? Tout ça, toute cette fange qui vient d'Afrique, qui nous souille, nous la balaierons de la vie et de la culture de la Patrie, même s'il faut pour cela employer la violence ». (BM, p. 189).

Alors, il sera nécessaire de proscrire le peuple afro-descendant et de le forcer à quitter le centre de la ville, zone habitée majoritairement par les Blancs, au cas où on ne pourrait pas éradiquer les manifestations culturelles qui paraissaient s'étendre et se développer. Et pour cela Nilo Argolo et les autres intellectuels traditionnels légitimeront la violence commise par les forces de police sous le commandement de Pedrito Gordo, en publiant des ouvrages qui tentent de confirmer la dégénérescence et l'inégalité des races.

« [...] Dégénérés et criminels de Manoel Calmon du Pin et Almeida ; Craniométrie comparée des espèces humaines à Bahia du point de vue évolutionniste et médico-légal, de João Batista de Sá Oliveira ; Germes du crime d'Aurelino Leal. Dans ces livres et dans les travaux de Nina Rodrigues et d'Oscar Freire, l'étudiant Pedrito Gordo, dans les heures de loisir qu'il ne consacrait plus aux maisons de filles, avait appris que les nègres et métis ont une tendance naturelle au crime, aggravée par les pratiques barbares du candomblé, des rondes de samba, de la capoeira, écoles de criminalité qui perfectionnent ceux qui sont déjà nés assassins, voleurs, canailles. Blanc bahianais, hésitant entre le blond et le roux, le commissaire Pedrito Gordo considérait la pratique de telles coutumes comme une monstrueuse provocation envers les familles, un affront à la culture, à la latinité dont s'enorgueillissaient tant les intellectuels, les politiciens, les commerçants, les grands propriétaires, l'élite. (BM, p. 293-294) [...] Interrogé par la presse gouvernementale sur la campagne de la police, le professeur Nilo Argolo la définit avec justesse et ne le lui ménagea pas ses éloges : une guerre sainte, une croisade bénie qui rachète les droits à la civilisation de notre terre souillée ». (BM, p.295)

Pour cette tâche, dans les troupes de la police vont être incorporés par des Blancs, de Noirs et des Métis complètement assimilés, même de façon douteuse ou comme criminels reconnus. Le récit montre alors au lecteur qui étaient et ce que faisaient exactement ces combattants de la « morale et des bonnes coutumes » : des ex-condamnés ou des marginaux que le commissaire avait choisis pour entrer dans les forces de la répression policière.

« Une guerre sainte: les croisés partirent en cette nuit de Shangô pour exterminer les infidèles. Outre les quatre intrépides (Inocência Sete

Mortes, Zé Alma Grande, Samuel Cobra Corail, Zacarias da Goméia) prirent place dans les troupes de la civilisation le nobles chevalier Leite de Mãe, ainsi nommé pour son habitude de battre sa propre mère et Beato Ferreira, spécialiste en rossées du plat de couteau sur les dos des prisonniers, dignes représentants, eux aussi, de la culture que défendait par le fer et par le feu le commissaire auxiliaire. [...] ils partirent tôt, chacun avec son gourdin, trique semant la terreur, moderne lance de ces valeureux croisés, et ils firent bon office. Dans les trois premières maisons de saint qu'ils envahirent, la tâche leur fut facile : petits sanctuaires, terreiros modestes, fête à ses débuts. Ils baissèrent le bâton, les cris de douleurs des vieux et des femmes, musique savoureuse, encourageaient les guerriers à poursuivre leur mission civilisatrice. Quand, déjà, ils n'avaient plus sur qui taper, ils s'amusaient à détruire les tambours, les autels, les chambres des saints ». (BM, p. 295)

4.3. Pedro Archanjo, l'ange gardien ou le guerrier vaillant : le bon combat et l'aide divine des orishas contre les « croisades »

Quand on sait que Jorge Amado veut transmettre par la littérature sa vision de la réalité sociale, en tant qu'écrivain militant, (s'il n'est plus militant au Parti Communiste, il se réclame toujours d'être un « militant de la vie ») et « engagé », c'est-à-dire, solidaire des luttes contre les injustices, le lecteur pourrait se douter des vrais pouvoirs de ce Métis à mener le bon combat contre les préjugés et le racisme.

En plus, bien que les expressions « lutte », « guerre », « bataille » « bagarre » soient récurrentes dans ce texte, on doit souligner que Pedro Archanjo reste pacifique, paisible, aimable. Pourquoi alors le narrateur rappelle sans cesse au lecteur d'attendre ce « combat » contre le racisme et les préjugés? C'est pour mieux éclaircir ce point que nous citons cet extrait :

« De 1920 à 1926, tant que dura le règne du tout-puissant commissaire auxiliaire, les coutumes d'origine noire sans exception, depuis les marchandes de beignets (acarajés) jusqu'aux orishás, furent l'objet d'une violence continue et croissante. Le commissaire restait décidé à en finir avec les traditions populaires, par la trique et le couteau, par les balles s'il le fallait. La samba de roda fut exilée au bout du monde, dans des ruelles et des cabanes perdues. Les écoles de capoeira fermèrent leurs portes, presque toutes. [...] Parfois, au matin, on trouvait le corps d'un capoeirista criblé de balles, tombé dans une embuscade, œuvre de la meute des assassins [...] ». (BM, p. 329).

En fait, dans les premières décennies du 20^{ème} siècle, le rôle réservé aux Noirs et aux Métis était tellement insignifiant et timide qu'une tâche de telle envergure

n'était plausible qu'avec « l'aide divine », pour reprendre une expression si chère à l'imaginaire latino-américain et plus particulièrement brésilien. C'est pour cela que le narrateur nous rappelle souvent la condition de Pedro Archanjo comme étant « élu » des dieux depuis son arrivée au monde. « [...] C'est très simple : Pedro Archanjo n'était-il pas le fils préféré d'Eshu, maître des chemins et des carrefours ? Il était aussi les yeux de Shangô –son regard va loin et pénètre tout. [...] » (BM, p. 164).

Pour réaliser la mission que lui a été confiée par les dieux afro-brésiliens, Pedro Archanjo devra se conformer à une discipline nécessaire, et pour cela abandonner la vie de bohème et de vagabondage dans laquelle il vivait, vie d'amours et de sérénades et de guitare, jouissant de la vie à grandes gorgées dans l'espace de liberté de 'l'université vaste et variée', vivant donc comme un véritable vagabond, dans le sens que donne Amado à ce mot quand il dit : « [...] le vagabond est celui qui est hors de la société, des conventions sociales, n'obéit à personne, n'est esclave de personne, n'a pas de lien, rien, vit sa liberté et en paie le prix, le dépouillement total de tous ses biens [...]»²³⁸.

Ainsi, il sera le plus grand d'entre les anges, l'Archange et Pedro sera vu ainsi par les deux mondes différents avec leurs imaginaires respectifs : d'un côté, il ne sera qu'un « pauvre, métis et minable » ; de l'autre, un illuminé, un héros avec des halos de lumière divine et il a pour mission de détruire les préjugés et de donner une visibilité sociale à la culture du peuple nègre-métis et en récupéra l'orgueil et la dignité. En fait, la responsabilité de Pedro Archanjo est de faire entrer dans le portrait de la nation les autres images qui, selon Amado, composent la brasilianité, images exclues de cette photographie que les élites avaient arrangée à leur guise.

Selon des idées reçues et très répandues, les Noirs et les Métis seraient condamnés à ne pas savoir vivre en société car ils seraient « violents », victimes de l'*hybris*. En fait, stigmatisé par l'esclavage, le corps du Noir est vu comme l'image de la force physique, du mouvement et de l'agilité corporelle. En outre, dans un monde où les Blancs ne travaillaient pas, ne connaissait pas les pratiques sportives, le corps du Noir, esclave ou libre, éduqué par un travail dur et continu était plus fort et

²³⁸ RAILLARD, op.cit. p. 208.

mieux musclé que celui de la plupart des Blancs, ce qui faisait « la différence en plus » comme « le dépassement », cet excès si reproché aux Noirs et aux Métis.

Pour échapper à ce piège si grossier, Jorge Amado va dépeindre le personnage de Pedro Archanjo autrement. En fait, il va reconstruire dans son texte la formation de l'identité nationale en y insérant les Noirs et les Métis alors vus comme négatifs par leur « démesure », en opposition à la vision des classes dominantes représentées dans le roman par la figure de Nilo Argolo lequel défendait la thèse que le retard socio-économique de la société brésilienne était directement lié à la présence de l'élément africain et à son « mélange » avec le sang blanc-européen, « créant une race inférieure ». C'est pour cela que Jorge Amado utilisera d'autres stratégies.

En fait, la dégénérescence alléguée et, par voie de conséquence, l'infériorité du Noir et du Métis diffusées dans la société commencèrent à s'inverser à partir de l'ébauche du portrait de Pedro Archanjo. L'importance soulignée des théories raciales ayant des incidences sur l'apparence physique, Amado construit un personnage dont l'aspect physique est remarquable par ses attributs moraux et intellectuels : Archanjo est un homme attirant, qui enchante et séduit les femmes ayant hérité de sa mère de la « douceur des traits ». (BM. P. 241) ; « [...] c'est le plus bel enfant que je connaisse [...] » (BM, p. 199) selon les mots de la comtesse de Agua Brusca qui le compare à Archanjo (*ibid.*), puis c'est encore Zabel qui trouve Archanjo « [un] mulâtre beau et fort [...] » (BM, p.198). En outre, on sait qu'il est courageux et intelligent pour avoir hérité de son père « l'intelligence et la vaillance citées dans les bulletins de guerre » (BM, 240), « [...] son visage [est] tranquille et bon. » (BM, p. 280). La sympathie qui émane du personnage est déduite des affirmations, qui dans un passage ou un autre du récit, de façon éparse vont réaliser, positivement le caractère du personnage, faisant irradier cette positivité sur son corps : « le port altier » (BM, p. 143) ; « [...] un mulâtre foncé, jeune et solide, [...] » (BM, p. 273) ; « [...] Don Léon appréciait chez le mulâtre la correction de ses paiements et de sa tenue, la propreté de quelqu'un qui sort de son bain ; son éducation le distinguait de la majorité des philosophes, en général des rustres penseurs, agités, sales, mal vêtus et mauvais payeurs.[...] » (*ibidem*), et lorsqu'il sera amené injustement à la prison, Damião de Souza criera « liberté pour l'homme bon

qui jamais n'a menti, qui jamais n'a utilisé son savoir pour faire le mal, liberté pour l'homme qui sait et qui enseigne, liberté » (BM, p. 356).

Ainsi, Pedro Archanjo se construit comme le Métis dans lequel le récit investit la positivité, lui attribuant des qualités de réflexion et de rationalité que les intellectuels de tradition évolutionniste n'avaient pas aux Métis. Même possédant la force physique, il ne l'utilise pas pour revendiquer sa place ou pour faire valoir ses droits. Lettré, intelligent, réalisant des recherches sur les us et coutumes du peuple dans la tradition ouverte des études d'ethnologie et d'anthropologie, Pedro Archanjo est investi d'une grande signification puisqu'il est de ses pairs le plus apte à pouvoir écrire et à détacher la valeur de l'héritage africain et s'opposer à la guerre des informations, en utilisant lui aussi la presse.

Puisque le récit met en évidence le caractère belliqueux que les termes récurrents de *lutte*, *bataille*, *guerre* soulignent, et de même que dans le texte, deux versions du monde se confrontent avec la prédominance de l'une sur l'autre, il est important pour nous de définir maintenant ce que nous entendons par culture et hégémonie.

Nous partons du présupposé que la culture peut être perçue comme un ensemble de toutes les pratiques sociales entrelacées : les valeurs, les expériences, les habitudes, les signifiés, les routines, c'est-à-dire toutes les façons d'être, d'agir, de penser, de rêver, d'aimer, de manger, de travailler, de penser et de vivre en société.

Cette vision du monde est diffusée, divulguée par les appareils de l'Etat (l'école, l'église, les moyens de communication) et va résonner dans les couches populaires comme une vérité universelle ou incontestée. Cette capacité que les classes dominantes ont de maintenir le pouvoir en utilisant le consensus et non la coercition peut se définir comme de l'hégémonie.

Pour cela, hormis le fait que les classes dominantes pourraient exercer le contrôle par la force et par la violence, le pouvoir est réellement maintenu par sa capacité de véhiculer de façon répétée des idées paraissant partagées par tous, des idées qui soutiennent et qui justifient la domination d'une classe sur les autres, par un consensus obtenu à l'intérieur même de ce que l'on appelle la société civile.

De cette façon, en exposant des événements, des interprétations et des idées, les médias tout comme les autres appareils de l'Etat, rendent possible le maintien idéologique puisqu'ils sont convaincants et qu'ils persuadent les couches populaires de la légitimité et de l'« universalité » des valeurs et des pratiques des classes dominantes.

Il importe d'observer que la propriété et l'usage des médias et le contrôle des appareils de l'Etat est ce qui caractérise l'hégémonie. Ce qui veut dire que même si cette classe sociale est minoritaire, en nombre, en terme de population, son idéologie sera quand même hégémonique puisqu'elle détient les moyens de diffusion de la connaissance.

Ainsi dans *Tenda dos Milagres*, Jorge Amado va démontrer ce qui paraissait de fait une « guerre » des cultures apparemment opposées et que l'une d'elles, l'hégémonique, celle d'origine blanche-européenne (selon les intellectuels traditionnels comme Nilo Argolo et d'autres qui agissaient à la Faculté de Médecine ou écrivaient dans les journaux) est considérée comme « pure » ou « supérieure ».

C'est pour cela que, dans le texte, les intellectuels des classes dominantes, se sentant menacés ou supposant une menace, sont obligés de s'investir de façon parfois violente, pour bloquer des manifestations qui réellement ou de manière supposée, menaceraient leurs positions, même parce que

« [...] encore en 1900, [...] on pouvait fréquemment écouter de la musique africaine, spécialement dans les cérémonies du candomblé. Des instruments de musique comme l'atabaque, [...] la marimba, l'agogô étaient communément utilisés. Le culte afro-brésilien était suivi par des dévots nombreux et zélés. Les anses africaines envahissaient à tel point les fêtes populaires des descendants d'Européens que de vigoureuses protestations faites par des citoyens blancs apparurent dans les journaux²³⁹

Il est certain que dans la vie sociale brésilienne, la répression des manifestations d'origine africaine ou afro-brésilienne était une habitude et la musique populaire l'a consigné avec ingéniosité dans ses textes. Il suffit d'écouter la *samba de roda* (samba de ronde), interdite longtemps et aujourd'hui devenue un symbole national, y compris parce qu'elle est enregistrée comme patrimoine

²³⁹ PIERSON, Donald, op.cit. p.146-147

immatériel de l'humanité par l'UNESCO. Dans l'une de ces délicieuses chansonnettes tombées dans le domaine public, on peut entendre que :

Tava na beira do rio quando "seu" guarda chegou:	J'étais au bord de la rivière Quand Monsieur le Garde est arrivé :
vamos acabar com esse samba que o delegado mandou. C'est ce que le Commissaire a	Finissons-en de cette samba demandé ²⁴⁰

Il ne s'agit pas de réprimer une manifestation musicale quelconque, (car, bien que marginalisée au départ, la samba sera intégrée et deviendra un symbole de la culture brésilienne à partir des années trente) mais il s'agit bien d'interdire, de brimer les manifestations qui renvoient directement à l'héritage africain :

« [Le] préfet de police n'avait-il pas proscrit pour des motifs ethniques et sociaux, dans l'intérêt des familles, des mœurs, de la morale et de la paix publique, pour combattre le crime, la licence et le désordre, la sortie et le défilé des afoshés, des cortèges de Carnaval à dater de 1904, sous quelque prétexte et où que ce soit dans la ville ? » (BM, p.93).

Ainsi les appareils de répression en viennent à contrôler, à poursuivre dans le but d'éradiquer si possible, toute manifestation culturelle africaine ou afro-brésilienne qui rappelle ce qui doit être oublié : le métissage, le mélange ethnique qui se réalisent et qui se réalisaient de fait dès l'instant où trois cultures et trois peuples distincts se sont rencontrés sur les terres américaines.

Ce qui était en jeu, et d'une importance capitale, c'était l'image du pays, l'image de la société et de la nationalité. C'est pourquoi il fallait faire vite pour effacer toutes les « impuretés » qui pouvaient « contaminer » l'idée que le Brésil devait être une copie de la culture européenne.

Un des deux exemples les plus significatifs est celui du Carnaval, en tant que manifestation culturelle de masse. On note que le Carnaval officiel stimulé par les pouvoirs publics était jusque dans les années soixante-dix du siècle passé d'origine éminemment européenne : y prédominaient le défilé des figurines vêtus de tissus luxueux ou les imitant, complétés de masques et d'accessoires faisant allégeance à l'ancienne cour française, ou reproduisant des mythes et des légendes gréco-latines, avec les déguisements de dieux et de héros mythologiques par exemple. Cependant les

²⁴⁰«Beth Carvalho Canta o Samba da Bahia», Rio de Janeiro, Andança/EMI 2008 in <http://www.bethcarvalho.com.br/default.html> (Référence du 20 novembre 2009).

couches populaires délaissées par l'Etat, condamnées à vivre en marge de la société ont apporté au Carnaval leur vision du monde, dévoilant un imaginaire bien différent, et bien en opposition au modèle blanc-européen du Carnaval français.

C'est cela que montre au lecteur le texte de *Tenda dos Milagres*, que depuis le 20^{ème} siècle, le Carnaval de Salvador comptait déjà sur la participation de cortèges ou *blocos* formés dans leur grande majorité de Noirs, de Métis, de Blancs pauvres, sortant dans les rues comme des « blocos de gueux », mal vêtus, mal déguisés, la plupart pieds-nus mais avec la volonté immense d'exhiber leur joie et leur plaisir de vivre.

Il est important d'observer que le plaisir de vivre et la pauvreté devaient paraître incompatibles aux yeux de la « personnalité autoritaire²⁴¹ », ce qui amenait la répression policière devant ce qui paraissait être un défaut moral, une « tare » pour utiliser une expression pseudo-scientifique qui renvoie aux théories raciales de l'époque qui cherchaient à expliquer le malaise d'une société « métisse ».

Ou comme le montre ce passage de *Tenda dos milagres* qui clarifie ce que le narrateur voit comme une véritable croisade contre le métissage devant être interdit afin de permettre le progrès du pays.

« Seul un corps de lois, résultat du patriotisme de messieurs les parlementaires, imposant une intransigeante ségrégation raciale, pouvait encore sauver la Patrie de l'abîme où elle roulait sous l'impulsion du métissage « dégradé et dégradant ». Ce corps de lois comportait deux projets fondamentaux. Le premier visait à isoler les nègres et les métis dans certaines aires géographiques que déterminait le professeur Nilo Argolo : des régions de l'Amazonie, du Mato Grosso, de Goiás. [...] Le second projet, d'une clarissime urgence, loi ou décret du salut national, interdisait des mariages entre Blancs et Noirs, étant tenus pour Noirs tous les détenteurs du « sang afro ». Prohibition absolue, susceptible de mettre une fin au métissage ». (BM, p. 347)

Enfin, pour accomplir cette besogne, le commissaire Pedrito Gordo « [...] avait lâché la meute de la terreur avec carte blanche : envahir les terreiros, détruire les autels, rosser les balalaôs et les pères-de-saint, arrêter les initiés et les iaôs, les iyakêkêrês et yalorishás. « Je vais nettoyer Bahia de ces immondices [...] » (BM, p. 290)

Le personnage de Pedro Archanjo est donc porteur d'attributs positifs dans lesquels il n'y a aucun indice se référant aux théories raciales. Investi de cette

²⁴¹ ADORNO, Theodor, *Minima moralia*, traduit Luiz Eduardo Bicca, São Paulo, Ática, réédition, 1993.

positivité, il peut être considéré comme un pont entre les deux mondes, maintenant qu'il s'est approprié le capital de la culture européenne dominante, apprenant et dominant les langues (européennes), écrivant correctement (il a intégré les modèles de la norme culte) et publiant des livres d'un « réel intérêt ethnologique » (BM, p.33). D'une manière méthodique et systématique, le personnage est capable de concourir dans le monde intellectuel même si —ou principalement si — il compte sur l'aide divine de Shangô et de la figure de la blanche-et-pauvre Zabel, la comtesse d'Agua Brusca, socialement rejetée par ses pairs pour avoir transgressé les normes de la morale bourgeoise et plus justement pour avoir *cédé à la pauvreté*. Deux mondes, deux cosmogonies : le mystère primitif et la rupture de l'ordre établi par la rationalité occidentale vont se rejoindre pour donner à Pedro Archanjo la possibilité de s'approprier les outils nécessaires à la transposition des portails.

C'est ainsi qu'il écrit et parvient à publier, entre autres, quatre « livres considérés aujourd'hui comme fondamentaux pour l'étude du folklore, la connaissance de la vie brésilienne à la fin du siècle passé et au début de l'actuel, et surtout pour la compréhension du problème des races au Brésil : « *La Vie populaire à Bahia* (1907), *Notes sur le métissage dans les familles bahianaises* (1928), *La Cuisine bahianaise : origines et préceptes* (1930) » (BM, 221).

Le récit montre comment la pensée qui percevait et décrivait le Noir ou le Métis était assimilée et intégrée comme une vérité absolue, même pour les membres du groupe ethnique afro-brésilien. C'est Manuel Praxedes, le bon géant noir ami de Pedro Archanjo qui essaie de le dissuader d'une tâche aussi élevée : « Ce n'est pas que je mets en doute tes dons, ami Pedro, vas-y. C'est qu'avec un professeur, la certitude des enseignements sera garantie » (BM: 97)

La situation d'auto-dévalorisation qu'illustre le discours de Manuel de Praxedes correspond à l'analyse de Frantz Fanon sur les mécanismes du processus d'introjection chez le Noir des stéréotypes négatifs fabriqués par le Blanc : même au prix du déséquilibre émotionnel le plus cruel, le Noir, l'Autre, le différent, aurait eu besoin (et il allait le démontrer de façon douloureuse) de la reconnaissance du Blanc qui, par son langage, le définit et le façonne : car, « [...] tout peuple colonisé, c'est à dire, tout peuple au sein duquel on a généré un complexe d'infériorité dû à

l'extermination de la culture [...] [ce peuple] a comme paramètre le langage de la nation civilisatrice, c'est-à-dire, de la culture de la métropole [...] ²⁴² ».

De cette façon, afin de renverser l'idéologie du racisme vulgaire qui condamnait le Noir et le Métis à l'exclusion sociale, lui, Pedro Archanjo, l'ange des hautes phalanges, envoyé par les dieux afro-brésiliens, il serait le « chevalier » choisi par l'écrivain pour mener le bon combat contre les « idées du Mal » représentées dans le récit par les théories raciales et incarnées par le personnage de Nilo Argolo auquel le récit ne concède rien : si, d'une part, les symboles que lui donnent du prestige social sont mis en évidence, d'autre part, le récit amène le lecteur à comprendre les limitations morales et intellectuelles de ce personnage.

Dans *Tenda dos Milagres*, le narrateur omniscient mettra en évidence « le peuple encore marqué par le mystère primitif » (la tradition, le mythe, c'est-à-dire la cosmogonie des individus de la collectivité afro-brésilienne) fort bien représenté par la figure de Majé Bassan, la grande Prêtresse, gardienne de la mémoire ancestrale, qui possède comme contrepoint le Métis Tadeu Canhoto, son petit-fils ²⁴³.

4.4 Le renversement opéré: le métissage avance sur la ville et dans la vie

En fait, s'étant approprié des mots de passe, Tadeu Canhoto réalise les rites de passage et, dans « le navire de la Connaissance » il navigue dans les mers de la nouvelle société (qui devra être organisée sous le signe de rationalité), ce qui implique le contrôle des émotions, l'abandon des traditions, le refus du passé et l'intégration de l'idéologie ²⁴⁴.

C'est le prix à payer pour l'insertion sociale et le personnage de Tadeu Canhoto n'hésitera pas à faire cette traversée : il obtient sa licence en Génie Civil, profession prestigieuse au début du dernier siècle, il se marie avec une jeune fille riche d'« [...] une peau d'opaline, si blanche, presque bleue, [...] des boucles blondes, les plus grands yeux de Bahia [...] (BM 253) et il va habiter dans le quartier le plus

²⁴² FANON, 1983, p. 18

²⁴³ En vérité il s'agit de liens de parenté non consanguins mais affectifs.

²⁴⁴ GRAMSCI, op. cit.

noble de la ville, en créant de nouvelles racines dans d'autres territoires.

Si le lecteur peut y voir le *blanchiment* en action, Jorge Amado emmène notre regard vers d'autres interprétations de son récit sur cette question identitaire. En fait, fidèle à sa thèse, Jorge Amado dessine à grands traits le personnage de Damião de Souza, cet *alter ego* de Tadeu Canhoto, cet autre fils de Pedro Archanjo. Damião reste fidèle à sa communauté d'origine à laquelle il se lie par des liens d'appartenance et de solidarité. Appelé « Major » par le peuple pauvre de la ville de Salvador de Bahia dont il devient le représentant, Damião est un médiateur des mondes, puisqu'il transite entre différents espaces géographiques et sociaux.

S'il est originaire de la communauté afro-brésilienne, provenant donc du « mystère primitif », comme Pedro Archanjo, il s'approprie le patrimoine culturel de la société occidentale et devient un grand connaisseur du fonctionnement du contrôle social de l'Etat tel qu'il est inscrit dans le corps des Lois (BM : 199). De cette façon, sur le plan de la culture, ce qui pourrait être vu comme une supposée hégémonie de la culture blanche, comme cela est suggéré par la scène emblématique de l'enterrement de Pedro Archanjo / Ojuobá au cimetière catholique, il se produit exactement l'inverse avec la longue description, soigneusement élaborée des rituels funèbres afro-brésiliens, avec l'éloge implicite non seulement de la beauté du spectacle (la ville s'arrête non seulement pour voir, mais aussi pour entendre le chant !), ce qui suggère la prépondérance de l'élément d'origine africaine.

«Des obás et des ogans, quelques-uns courbés sous le poids des ans, des vieillards au pas fatigué, le Major et le santonnier Miguel se saisissent du cercueil et, par trois fois, le soulèvent du-dessus du peuple, par trois fois le posent à terre pour le début du rituel nagô.

La voix du père-de-saint Nèzinho s'élève pour le chant funèbre, en langue yorouba :

Asheshê, asheshê

Omorode (BM p. 62)

Le chœur reprend, les voix montent pour le cantique d'adieu : « Asheshê, asheshê ».

Le cortège avance, montant la ruelle : trois pas en avant, deux pas en arrière, des pas de danse accompagnés du cantique sacré, le cercueil soulevé à la hauteur des épaules des obás :

Iku lonan ta ewê shê / Iku lonan ta ewê shê Iku lonan.

[...] Le chant puissant traverse les maisons, fend le ciel de la ville, interrompt les négoce, immobilise les passants ; la danse domine la rue, trois pas en avant, deux pas en arrière - le mort, ceux qui le conduisent et le peuple entier :

Ara ara la insu / Iku ô iku ô / A insu bereré

Le cercueil s'immobilise un instant avant d'être enfermé pour toujours dans la sépulture. Pedro Archanjo est encore parmi les siens. La foule se resserre, quelqu'un sanglote. (BM, p. 62)

[...]Alors, quand le silence fut total et que les fossoyeurs prirent Pedro Archanjo dans son cercueil, une voix solitaire s'éleva, vibrante et grave, en un chant poignant, déchirant, un adieu infiniment tendre et douloureux. C'était Maître Budião, tout en blanc, tout en deuil, conduit par sa femme, soutenu par Mané Lima, au haut d'une tombe, aveugle et paralysé : le dialogue d'un père et d'un fils, de frères inséparables, adieu frère adieu pour toujours adieu, une phrase d'amour iku ô iku ô dabó rajô ma boiá ». (BM, p. 62-63)

Les « Yeux de Ojuobá », Pedro Archanjo n'entre pas en conflit avec Tadeu Canhoto, il n'en garde ni amertume ni rancune car il savait depuis les premiers temps que le jeune homme s'en irait pour toujours, après que son parrain l'a fait entrer dans le système formel de l'enseignement dirigé par l'Etat. En effet, par la standardisation des *cursus*, le système d'éducation cherche à former une nouvelle mentalité dans les nouvelles générations²⁴⁵ tout en les préparant à une modernisation générée par l'avancement du capitalisme qui ne s'avère pas « capable d'insérer le passé dans le présent et encore moins de sauvegarder des rêves pour le futur et, pour cela, jamais il [le capitalisme] ne permettra l'agrégation de valeurs conquises par la *praxis* collective²⁴⁶ ». Loin des solutions simplistes offertes comme issue aux personnages confrontés au nouvel ethos qui se met en place, le récit montre les nombreuses propositions en réponse aux questions du déracinement et de la confrontation avec l'altérité, ce que pose la notion fort complexe du métissage selon Amado.

En vérité, les personnages les plus « ethniques » sont dilués dans le récit, même s'ils sont blancs comme Nilo Argolo qui se met en retraite et ainsi se retire de l'histoire pour être remplacé par un autre professionnel marqué par une position plus souple et plus humaniste, comme pour indiquer des temps nouveaux de tolérance sociale. Quant aux personnages noirs caractérisés par des traits ethniques très accentués comme Zé de Ogum et Manuel de Praxedes, ces combattants héroïques, détenteurs de force et de vigueur, figures masculines qui intimident par leur virilité ostentatoire et par leur force brute, trouveront la mort dans des conflits violents avec les forces de police.

²⁴⁵ MENDONÇA, Sonia Regina de, «A consolidação da República oligárquica», In (dir.) LINHARES, Maria Yedda, *História Geral do Brasil*, Rio de Janeiro, Campus, 1996.

²⁴⁶ GOMES, Ângela Maria de Castro, *História e historiadores*, Rio de Janeiro, FGV, 1995 p. 125"

On ne saurait oublier qu'en abandonnant les *terreiros* pour répondre aux exigences de son amant, le Portugais et père de sa fille, Rosa de Oxalà -qui même en acceptant de se rendre invisible pendant le mariage de Miminha-, avait conçu une stratégie pour mettre en évidence le syncrétisme religieux ; s'il est vrai qu'elle ne dansera plus au son des tambours sous les yeux de sa communauté, elle a conservé ses saints et les avait emportés avec elle. Dans la petite chambre du fond de la maison blanche et bourgeoise, elle pourra retrouver ses croyances, occupant un espace jusqu'alors inexpugnable : « [...] Quand il a emmené Miminha, j'ai dit: « Mon saint, je ne l'abandonne pas, ne compte pas sur moi en temps d'obligation » (BM, p. 284), « J'ai fait le nécessaire, je l'ai emmenée chez moi avec le consentement de *mãe* Majé. » (BM, p.288)

Cependant le texte narratif ne réduit pas la violence imposée à Rosa de Oxalà qui pour voir sa fille mariée avec un descendant d'une famille française du nom de Lavigne se voit interdite de mariage, devant se contenter d'assister à la cérémonie

« [...] derrière l'autel, [...] dans un coin caché [...], sous le regard étonné de Pedro Archanjo, car [...] elle s'était parée comme si elle allait occuper la place qui lui revenait de droit, à côté du père de la mariée, à la gauche du curé » vu qu'« [...] elle arborait une robe de dame de la société, coupée et cousue par la couturière la plus chère, des bijoux sans prix, des amulettes d'or et d'argent, et l'élégance innée de qui est née reine ». (BM.281).

Pour mériter l'affection de sa fille, pour pouvoir élever ses petits-enfants, Rosa de Oxalà disparaît pour toujours des *terreiros*, abandonne la boutique aux miracles, prend une autre identité, celle qu'on attendait d'elle, d'épouse, de mère et de grand-mère. Et à l'étonnement de Pedro Archanjo et également du sacristain qui s'indigne de la voir se soumettre aux décisions du Portugais, père de sa fille, se niant en tant que mère qui ne peut participer au mariage, elle dira :

« De quoi lui aurait servi sa mère, une simple concubine, une ancienne fille publique, une négresse de ronde de samba, une danseuse de batuque ? [...] Il avait pris ma fille, il l'avait mise chez ses sœurs vieilles filles, il ne la laissait me voir qu'une seule fois par semaine. C'était pour le bien de Miminha, j'avais consenti mais en me rongant en dedans : pour lui je ne servais qu'au lit, je n'étais pas bonne pour élever ma fille. Quand on a emmené la petite, je suis devenue comme folle, Pedro, on avait aveuglé ma vue, obscurci mon entendement [...] » (BM p.284) « [...] Maintenant, Pedro, je suis la mère d'une femme mariée, de l'épouse du docteur Altamiro, je suis parente des Lavigne. Je veux avoir droit à ma fille, Pedro, avoir le droit de fréquenter sa maison, de côtoyer sa famille.

Je veux pouvoir élever mes petits-enfants, Pedro. [...] Une fois, quand Miminha était petite, j'ai permis qu'on l'éloigne de moi. Je suis restée seule au monde, libre de faire tout ce que j'ai fait. Maintenant, c'est fini, il n'y a plus de Rosa de Oxalà». (BM, p.288).

Ainsi, quatre décennies après que l'Etat nation a élaboré l'idée de l'identité nationale par le biais d'une « machinerie de communication », Jorge Amado, à la fin des années soixante, reconnaît la nécessité de rediscuter la notion d'identité brésilienne à partir de la culture populaire, allant jusqu'à dresser la condition des protagonistes absents des débats : les Noirs et les Métis, qui en plus de l'avancée du capitalisme ou plutôt en conséquence de ce même processus, se trouvaient exclus de ce que serait la banquet de la prospérité sous-jacente des idéaux de la civilisation occidentale en sa recherche du « progrès ».

En outre, dans la pensée d'Amado, le métissage porte en lui-même la diversité, et ses résultats peuvent être vus par la galerie de personnages qui, progressivement, prédominent dans le récit et qui sont décrits de façon élogieuse : le *mulato* beau et sensuel, aux yeux verts et à la voix profonde, qui commande le rassemblement contre le nazisme et le fascisme (BM, p.390) ou d'autres personnages qui figurent dans le texte, entre autres, Tadeu Canhoto et les descendants de Rosa de Oxalà, « noire bleutée, douce rose ». (BM, p. 121)

À la différence de la position des anciens partisans de la théorie du métissage, qui visaient le blanchiment de la société, accentuant de ce fait, un nouvel essentialisme²⁴⁷, la vision de Jorge Amado est toute autre lorsqu'il défend et définit la société brésilienne en tant que métissée.

S'il est vrai qu'on peut l'accuser d'un certain essentialisme, puisqu'il insiste sur les caractéristiques positives noires déterminant l'*ethos* brésilien, fondé sur les origines négro-africaines, on peut suggérer que Jorge Amado en prenant ses personnages pour témoins redéfinit le concept de métissage en mettant l'accent sur une conception qui se rapproche de *l'entre-deux*, ou de *l'entre-lieu*, cet espace intermédiaire né du contact et de la friction entre deux ou plusieurs cultures.

²⁴⁷ BERND, Zilá, DE GRANDIS, Rita, *Imprevísiveis Américas*, Porto Alegre, Sagra-Luzzato-ABECAN, 1995.

Avec la construction du personnage Pedro Archanjo, Jorge Amado nous montre véritablement comment le jeu des identités est presque toujours en mouvance, les identifications glissant parfois sur un sens ou sur l'autre selon les circonstances, le contexte, les acteurs en scène. Cependant, plusieurs fois le narrateur, considéré ici en tant qu'auteur implicite²⁴⁸, nous rappelle le rôle stratégique de Pedro Archanjo qui transite entre deux mondes apparemment opposés. Il assume donc la condition d'un véritable *porteur* sans pour autant cesser d'être ce qu'il est : quelqu'un qui s'approprie les outils nécessaires pour faire la traversée, c'est-à-dire vivre la vie entièrement, avec la conscience critique de celui qui n'appartient pas seulement à un monde unique mais à des mondes qui ne s'opposent pas car ils sont complémentaires.

« Pedro Archanjo Ojuobá, le lecteur de livres et le beau parleur, celui qui bavarde et discute avec le professeur Fraga Neto et celui qui baise la main de Pulquéria, la iyalorishá, deux êtres différents, le Blanc et le Noir, qui sait ? Ne vous y trompez pas, professeur, un seul. Un mélange, des deux, un mulâtre seul. [...] Je suis un métis, j'ai du Noir et du Blanc, je suis blanc et noir en même temps. Je suis né au candomblé, j'ai grandi parmi les orishás et très jeune, j'ai un poste élevé au terreiro. Vous savez ce que signifie Ojuobá ? Je suis les yeux de Shangô, mon illustre professeur. J'ai une obligation, une responsabilité ». (BM, p. 342)

C'est pour cela que, pendant son enterrement, sa communauté se voit déshéritée, sinon condamnée à l'abandon, c'est parce qu'elle ne sait pas encore qu'avant la disparition de Pedro Archanjo, Xangô a déjà choisi pour continuer sa mission, Damião de Souza, cet autre personnage de caractère panthéiste, plein d'humanisme et de grandeur, élevé et orienté par son parrain Pedro Archanjo, qui préfère ne pas s'élever socialement au contraire de son frère d'éducation Tadeu Canhoto. Tout en s'appropriant des connaissances sur la législation de l'État, Damião devient une sorte de « porte-parole » des démunis puisqu'il est nommé « rabula », trouvant là sa légitimité pour défendre les pauvres.

«—Yeux de Ojuobá, Pedro Archanjo les reconnaît et les suit : les chemins sont différents. — Damião, un livre ouvert, sans secrets, n'a pas conquis de titre de docteur à la Faculté, qui lui a donné titre et patentes, c'est le peuple. Où que le mène son sort, il restera égal, toujours le même, planté là, inamovible. [...] Le Major Damião, un pied en bas et l'autre en haut, il n'est que lui capable de cet équilibre [...]» (BM BM, p. 255-256).

²⁴⁸ BARTHES, Roland, BOOTH, Wayne C, KAYSER, Wolfgang, *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977.

Luttant en faveur de son peuple, comme un guerrier et en même temps comme un intellectuel *organique*, Pedro Archanjo avait prédit les transformations sociales que la société brésilienne allait connaître, dans une démonstration claire du pouvoir de visionnaire de son créateur, l'auteur Jorge Amado, qui, le créant héros de son roman, affirme que :

« [...] Je pense que les orishás sont un bien du peuple. La lutte de capoeira, la samba de roda, les afoshés, les tambours, les berimbais sont un bien de peuple. Toutes ces choses, et beaucoup d'autres que vous, avec votre conception étroite, vous voulez voir disparaître, professeur, exactement comme le commissaire Pedrito, pardonnez-moi de vous le dire. Mon matérialisme ne me limite pas. Quant à la transformation, j'y crois, professeur et n'ai-je vraiment rien fait pour y aider ? » [...] Terreiro de Jésus, tout est mêlé à Bahia, professeur. Le parvis de Jésus, le Terreiro d' Oxalà, Terreiro de Jésus. Je suis le mélange des races et des hommes, je suis un mulâtre, un Brésilien. [...] Ce jour-là, tout se sera complètement mélangé, et ce qui aujourd'hui est un mystère et une lutte de gens pauvres, une ronde de nègres et de métis, une musique prohibée, une danse illégale, candomblé, samba, capoeira, tout ça sera une fête du peuple brésilien, musique, ballet, notre couleur, notre rire, vous comprenez ? [...] Écoutez, mon bon, un jour les orishás danseront sur la scène des théâtres. Je ne veux pas monter, je vais de l'avant, camarade ». (BM, p.344-345).

Enfin, où tout était divisé, Pedro Archanjo, ce personnage qui se livrait aux divinités dans les terreiros, qui lisait des traités, qui débattait avec les intellectuels de tradition blanche-européenne, qui né en 1868 n'avait pas connu l'esclavage, vivant un temps où tout paraissait de l'ordre de l'exclusion, comme bipolaire et où lui seul a été entier, comme seul peut l'être un homme avec la conscience de soi et du monde, et c'est ainsi que Jorge Amado nous le montre :

« Il n'abandonna pas dans le plaisir des livres, le plaisir de la vie, dans l'étude des auteurs, l'étude des hommes. Il trouva du temps pour la lecture, la recherche, la joie, la fête et l'amour, pour toutes les sources de son savoir. Il fut en même temps Pedro Archanjo et Ojuobá. Il ne se partagea pas en deux, avec un temps précis pour l'un et pour l'autre, le savant et l'homme. Il refusa de gravir la petite échelle du succès et de s'élever d'un degré au-dessus de la terre où il était né, terre des ruelles, des boutiques, des officines, des terreiros, du peuple. Il ne voulut pas monter, il voulut aller de l'avant et il alla. Il fut maître Archanjo Ojuobá, un seul et entier ». (BM, p. 245)

Sans rien vouloir pour lui, vagabond qui a toujours refusé l'obéissance servile, Archanjo est une sorte de « libertaire, sans idéologie, c'est sûr, mais d'une incomparable passion populaire, drapeau de lutte contre le racisme, les préjugés, la misère et la tristesse » (BM p.26). S'il meurt démuné et miséreux, tombant dans le caniveau une nuit où revenant d'un rassemblement contre le nazisme, le 1^{er}

septembre 1943, il est parti cependant certain que la mobilisation des énergies productives par une grande part de l'humanité sera capable de bloquer le passage du Mal représenté par le Nazisme et toutes les formes d'intolérance, toute tentative, quel qu'elle soit, d'homogénéiser la face de la terre.

CHAPITRE V

5. CELEBRATIONS DE LA DIVERSITE

5.1. Entre deux optiques, deux éthiques

Ashini d'Yves Thériault, *Tenda dos Milagres* de Jorge Amado et *L'Espérance macadam* de Gisèle Pineau nous montrent sous différentes optiques le drame éthique d'individus confrontés à l'intolérance, au déni de leur humanité, au rejet qui parfois bascule et se retourne vers soi-même, car la haine de l'autre peut être aussi la haine de soi-même. Et, en nous dévoilant les solutions parfois dramatiques ou même tragiques de ces êtres fictionnels mais profondément chargés d'humanité, ces récits nous orientent vers la nécessité de repenser et de recréer de nouveaux pactes sociaux, cette fois-ci ancrés non plus sur des idées abstraites, d'un humanisme de pacotille, mais bien au contraire, sur des pactes fondés sur la possibilité réelle d'une convivialité féconde et concrète, unissant les individus, les reliant par de nouveaux liens issus de l'amour et la sympathie, voire dépassant les frontières rigides telles les mythes de race, de classe, d'ethnie ou de nation, voire dépassant les frontières rigides des mythes de race, de classe, de caste, d'ethnie ou de nation.

En fait, dans ces trois récits, c'est la reconnaissance d'être exclu, d'être non-accepté, la conscience donc du rejet qui joue le rôle de catalyseur et qui fait se dérouler l'action de chacun de ces trois romans, quelque soit l'espace littéraire, la société ou l'acteur social. En vérité, il s'agit juste de la négation de l'humanité de l'Autre, c'est-à-dire de celui qui est appréhendé en tant que (« mauvaise ») différence à supprimer.

C'est ainsi que l'Amérindien *Ashini* ne réussira pas à renégocier un pacte social permettant l'inclusion des Amérindiens dans la nation canadienne. C'est que le multicultural, en tant que politique d'Etat au Canada, présupposait peut-être, selon les critiques, la promesse d'un abandon lent et graduel des traits distinctifs les plus

évidents. Et, pris dans les mailles d'une forte ethnicité, Ashini ne peut pas concevoir la perte d'une identité qu'il considère pour sa part ancrée sur un territoire déjà perdu et à ses yeux impossible à récupérer.

En outre, on peut observer que la solution narrative suggérant l'assimilation ou l'intégration de l'individu au corps social amorphe de la société urbaine, cosmopolite et multiculturelle avait déjà été mise en œuvre par Yves Thériault dans *Agaguk* (1958) comme dans *Aaron* (1954).

De même, avec *Agaguk* en 1958, Thériault offre à son public pancanadien et européen (son livre est édité aussi en France) un récit animé par un Autre, un *différent*, habitant du grand Nord, qui conformément à l'évaluation de Jean Morisset se constituait comme la dernière frontière à avoir été combattue et conquise, représentant ainsi dans l'imaginaire pancanadien l'espace mythique, la terre promise, le rêve d'unité nationale avec une population autochtone à peine entrevue, équivalant donc à l'Amazonie dans l'imaginaire brésilien, source inépuisable de riches naturelles, sanctuaire écologique, etc.

« Le défi du Grand Nord ! C'est l'immensité et la vastitude, l'harmonie originelle et l'écologie retrouvée. Quant au développement équilibré du Grand Nord – défi humanitaire s'il en est un – il appartient à tous les Canadiens de le réaliser et d'édifier inconsciemment la nation sans se demander, en anglais, en français ou en autochtone, si le Canada existe vraiment et s'il est leur véritable patrie. On ne se demande pas si un pays existe quand on travaille à son édification. La mise en valeur des ressources du Grand Nord Canadien, la fascination d'un Grand Défi Nordique et la Promotion de l'Unité Nationale, sont donc des composantes qui ne peuvent guère être dissociées. Elles sont les trois aspects de cette relation triangulaire qui forme l'essence même du Canada et l'ossature de ses *mythes fondateurs*²⁴⁹ ».

Cette esquisse d'analyse de la complexité de la « conscience nationale canadienne » peut servir de justification pour le positionnement considéré comme apolitique de l'intellectuel Yves Thériault qui, ne communiant pas avec le nationalisme québécois, ne souscrira pas non plus avec l'idéal intégrationniste des fédéralistes ou *Canadiens*²⁵⁰.

²⁴⁹ MORISSET, Jean, op. cit. p. 288-9.

²⁵⁰ Quand au référendum de 1980, Thériault signera, simultanément, les manifestes pour le OUI et pour le NON, affirmant fixer un clou dans la dispute des factions politiques, cf. CARPENTIER, André, *Yves Thériault se raconte. Entretiens avec André Carpentier*, . op. cit.

En outre, de façon apparemment contradictoire, Agaguk, qui au début du roman, rompt avec son père pour n'avoir pas respecté les traditions tribales, à la fin du roman, ce héros a créé de nouvelles traditions, en réélaborant d'autres que celles qu'il avait contribuées à faire disparaître.

De fait, en tuant les anciennes traditions et réinventant de nouvelles façons de vivre, le personnage donne un rôle exponentiel à la figure de la femme dans ce roman. En effet, c'est grâce à Iriook que trois traditions sont mortes et que tant d'autres sont créées. D'abord en prouvant qu'elle est une excellente chasseuse, capable de tenir un foyer et de défendre la famille (en créant la convalescence d'Agaguk et son handicap, le récit ouvre un chemin qui confirme le rôle de la femme !), Iriook montre à Agaguk qu'il n'est plus nécessaire de suivre la tradition qui éliminait le second enfant lorsque celui-ci était une fille. Avec tendresse et aussi avec finesse, la femme conduit le dialogue entre les deux pour qu'Agaguk, se sentant libre de décider, puisse faire attention à la demande de la femme, tout en étant convaincu. On observe qu'Agaguk éliminant physiquement un Blanc, devra payer avec une vie, la vie qu'il a ôtée. C'est en suivant le raisonnement de la tradition qu'Iriook presse son compagnon de sauver la vie de l'enfant qu'elle vient de mettre au monde :

« Ils restèrent longtemps ainsi, l'un devant l'autre, incapables de parler, de bouger. Iriook pressait la fille contre elle, la cachait entre ses seins. Et lentement, aussi graduellement qu'elle était venue, la haine disparut de son visage. Ce fut un regard d'une muette tendresse qu'elle leva vers Agaguk. Elle comprenait, Esquimaude et femme, par quel combat l'homme venait de passer, quelle victoire elle avait remporté. Et l'homme lui apparut si grand qu'elle gémit doucement. Plus rien de ce visage mutilé ne lui faisait peur, ne la repoussait. Et que donner à Agaguk, en retour ? Ce qu'elle connaissait de bonheur neuf, de joie soudaine et grandiose, elle n'aurait pu le dire. Aux instants sombres de sa grossesse, alors que dans l'étroite enceinte de l'igloo, elle n'arrivait que difficilement à vivre devant la face mutilée de son homme, elle n'aurait pas cru possible que cette hideur pût un jour paraître belle. Et c'était pourtant le miracle qui se produisait. Agaguk devant elle, presque beau ? Si doux en tout cas, et bon et généreux... Elle avança une main hésitante, effleura le visage mutilé. » (AG, p.338)

En second lieu, lié à la démonstration de la capacité à pourvoir à sa famille, Iriook rompt également avec la tradition qui interdisait la parole aux femmes. En conditions d'égalité avec son homme, y compris de façon ingénieuse, elle réussit à se faire entendre et à être respectée, elle sait devenir une partenaire de l'homme et

inaugure ainsi dans l'Arctique le discours féminin, dans ce récit plein de générosité. Enfin, la troisième tradition réinventée n'est pas moins belle que les autres. C'est la découverte par l'homme, par le mâle, de la sensualité et du plaisir amoureux. En se découvrant enceinte du premier enfant, Iriook convainc Agaguk qu'ils peuvent encore avoir des relations sexuelles. Et alors, sous la conduite de la femme, l'homme devient patient et amoureux, découvrant une nouvelle façon d'aimer ; il accepte la participation active d'Iriook dans une relation jusqu'alors dominée par le mâle. Et c'est ainsi qu'est réinventée une tradition née sur les ruines d'une autre tradition.

« Il accédait à une vie neuve, à des façons qui ne ressemblaient en rien à autrefois. Il avait conçu la vie en cette femme. Il acquérait soudain une force, la plus grande de toutes, une puissance qui lui semblait quasi magnifique. [...] Leur coït fut brutal, presque dément. Iriook criait sa joie, et l'on eût pu entendre de loin la plainte d'Agaguk voyager dans la toundra. Ce qu'ils découvraient dépassait le monde fermé de leur entendement, la tribu, le sol fertile, les accoutumances. Ils n'étaient plus unis seulement dans la chair, mais aussi dans l'âme, et le cœur, et les pensées. Et surtout par une sorte de puissance grondante au ventre qui les jetait l'un sur l'autre, animaux magnifiques. C'était la délivrance des années d'autrefois et l'entrée dans des pays merveilleux et doux [...] » (AG, p. 57)

De cette façon, tel un vrai Métis, intégrant les artefacts de diverses cultures, s'appropriant les expériences et les techniques culturelles les plus variées, tant des autres tribus esquimaudes que de celles de l'homme blanc, tel un nouvel Adam, Agaguk devient apte à errer dans la toundra immense, et à trouver un (nouvel) espace où établir une nouvelle communauté. Ainsi, (re)venu à la vie, survivant à la mort physique, Agaguk n'a plus aucun lien avec le passé et mentalement peut agir, penser et ressentir différemment de la culture esquimaude. C'est un homme neuf, ni Inuit, ni occidental, mais un mélange des deux puisqu'il intègre les expériences des deux cultures, un Métis donc, si bien qu'il choisit de s'éloigner de tous les hommes, et refuse la vie en société.

La solution narrative trouvée pour Aaron (dans le roman homonyme de 1954) est différente. En fait, cet adolescent au nom biblique dénotant le choix évident et délibéré de son créateur à établir un dialogue entre son texte littéraire et la Bible judaïque, a été élevé par son grand-père ayant, lui, le patronyme symbolique de Moïse, une variation du nom du patriarche biblique Moïse.

En effet, tel l'ancien patriarche, Moishe parvient à tirer sa famille de la terreur des pogroms en Russie et à trouver refuge et asile dans une Amérique utopique. D'abord, ils séjournent aux États-Unis, à San Francisco, où ils connaissent la misère même dans un paradoxe apparent puisque la ville entière devient à leurs yeux le symbole le plus évident de la prospérité : le bâtiment ainsi que les autres industries grandissent, les rues et les avenues sont élargies, des immeubles sont dressés vers le ciel, etc. Par contre, Moishe vit sous le signe de la tradition : voulant être fidèle à ses ancêtres, même immergé dans ce monde industriel, il est tailleur, et dans sa profession manuelle, son aiguille va et vient sous une autre logique du temps. Dans un monde de la modernité, du mouvement et de l'urgence, Moishe refuse de prêter son adhésion à tout ce qui ne porte pas les traits distinctifs de l'ethnicité radicale, donc d'une tradition assurée.

« Il voyait prospérer ce pays d'abondance tandis qu'il restait comme soudé au même degré de l'échelle. Autour de sa maison, de la Maison qui était le lieu de la perpétuation et l'enceinte sacrée où la famille se continuait vers les âges futurs, San Francisco devenait puissante. Tout y coûtait plus cher. Le moindre aliment avait doublé de prix, les moindres services se payaient à prix d'or et le loyer de Moishe fut une fois de plus augmenté. Et le salaire restait le même. La table autrefois frugale mais nourrissante devint misérable. Les meubles qui geignaient de misère ne furent pas remplacés non plus que les vêtements. Petit à petit, Moishe se vit aller, lui et sa famille, vers une décadence quasi imperceptible mais inexorable. David avait grandi vite, en force. Un garçon bien bâti qui devint tôt un écolier turbulent et trop tôt encore, au gré de Moishe, un adolescent. (AA, p. 16)

Quelques temps plus tard, se mariant avec Rebecca, orthodoxe comme lui, David partage la pauvreté avec ses parents et accroît la préoccupation de Sarah, sa mère qui découvre, les yeux pourtant encore émerveillés par la « liberté de l'Amérique » la misère et le manque d'espoir dans lesquels ils vivent. Se sentant trahie par ses propres croyances religieuses, Sarah demande : « Où allons-nous ? A quoi servent toutes ces privations ? D'autres gens gagnent bien leur vie. Pourquoi pas nous ? » (AA, p.22). Pleine de colère, maudissant la vie et tout ce qui l'entoure, Sarah meurt quelques temps plus tard, avant la naissance de son petit-fils qui se nommera Aaron, « porteur des verges et perpétuateur » et dont la mère Rebecca meurt en couches. Plus tard, David suggère à Moishe de partir puisque lui non plus ne supporte plus de vivre à San Francisco : « [...] Au Canada, dit un soir David, il y a un nouveaux sol, des cités... Nous pourrions recommencer. C'est au Nord. Un grand pays riche [...] » (AA, p.25).

On note que si pour David, l'exode est inaugural et ne lui provoque pas de contraintes puisqu'il est librement choisi, pour Moïse, c'est la répétition douloureuse de la tradition du « peuple errant » dans son incessante fuite. Son angoisse diminue seulement quand « dans le quadrilatère formé par les rues Saint-Laurent, Mont-Royal, Saint-Denis et Sherbrooke, Moïse retrouve les gens de sa maison et aussi les gens des petites tribus » (AA p.26). Cependant, avec la mort de David, sept ans après leur arrivée à Montréal, Moïse perd toute joie de vivre et consacre alors entièrement sa vie à l'éducation d'Aaron « [...] qui avait les cheveux frisés et noirs, la peau olivâtre des descendants des grandes tribus et qui parlait maintenant autant le français que l'anglais, étonnant son grand-père par sa nouvelle science : la science des temps modernes, la connaissance des causes qui appartient en propre aux enfants des cours et des pavés [...] » (AA, p. 26). Alors, hormis sa fréquentation du temple et des rencontres habituelles avec son seul ami Malak, il se tient à distance d'un monde qu'il ne comprend pas et qu'il ne peut donc accepter. Moïse s'isole, enfermé dans son petit appartement, cousant tout en récitant les psaumes de la Thora. Et ce n'est pas seulement prier le Seigneur mais c'est aussi raconter une histoire, actualisant l'épopée de son peuple, perpétuant la tradition en la transmettant oralement à l'enfant, qui depuis tout petit, l'écoute d'innombrables fois, comme une berceuse.

Accroché à la tradition, cherchant à tout prix à « prouver au Seigneur » sa fidélité et sa loyauté aux lois juïques, Moïse s'agrippe au passé qu'il considère comme l'unique et véritable source de connaissance et par là même, il se voit dans un monde hostile puisque chargé de symboles et d'icônes d'une modernité accélérée : les voitures, les appareils électroménagers, les avions, les immeubles, les musiques étranges, toute une Babel urbaine et ordinaire sous ses yeux. Courbé sous le poids du passé qui le tient en vie et qui en même temps l'écrase, Moïse a devant lui la ville de Montréal qu'il ne voit pas et n'écoute pas.

« Chaque soir maintenant le vieux se tenait devant la fenêtre largement ouverte. [...] Au long du jour, la cohue des véhicules s'était disputé la rue. Puis venait le crépuscule et cette brise pourtant étouffante, depuis longtemps dépouillée de ses odeurs de sapins et de grande montagne mais, en retour, pleine des fumées d'usines et des puanteurs de la grande étuve. Alors les trottoirs se mettaient à grouiller. Parents, enfants, la multitude des troglodytes cherchant répit à l'immense poids du jour; ce qui avait été la pètarade des villes modernes se muait en un son nouveau, masse tonitruante, hurlante : sorte de symphonie hystérique de rires gras, de cris

d'enfants, de klaxons, de moteurs, de sirènes d'ambulances. Impassible à la fenêtre, Moïse regardait sans voir, écoutait sans entendre. » [...] (AA: p.7)

Se rebellant contre la soumission de Moïse, contre la tradition qui les enfermait dans la pauvreté, Aaron entre dans l'archétype du Rebelle, puisqu'il « [...] reconnaît l'absence de vérités absolues et objectives [et] en vient à défendre des vérités relatives et subjectives [car] il n'existe aucune signification à ne pas être la signification que nous avons créé au travers de notre intérêt pour les autres [...]»²⁵¹. Ou de sens que nous donnons à notre propre vie. Se révoltant contre l'intransigeance de son grand-père, dans un dernier dialogue, Aaron le défie de lui prouver pourquoi il est de fait désapprouvé et blâmé :

« [...] J'ai refusé de travailler à tes côtés. C'est donc si grave? Pourtant d'autres synagogues permettent au Juif de vivre dans le monde qui l'entoure sans qu'il passe pour ce qu'il n'est pas. Je te l'ai déjà dit : est-ce que je commets un péché ? Nomme-le ! Dis-moi si je manque de respect ! Dis-le, mais ensuite prouve-moi que tu as raison ! » (AA, p. 151).

Quittant la maison, humilié par Moïse qui le frappe, Aaron doit tracer son propre chemin avec une attitude de confiance et livré à ce que la vie espère de ceux qui ne craignent pas de s'ouvrir à l'Autre, de ceux qui font la traduction, là où les relations sont dans une mouvance continue et dans la précarité. En vérité, entre le faux cynisme de sa petite amie Viedna et l'oppression de la souffrance et de la misère de Moïse, Aaron choisit le « chemin du milieu », ou l'entre-lieu ou l'entre-deux comme nous le montre le narrateur :

« A travers les sanglots d'un orchestre gémissant une chanson tzigane, il entendit – parce que les sons furent puisés à la même source, et que rien ne change qui n'a d'abord été nourri de la grande clameur juive montant des sables brûlants jusqu'aux oreilles du Père – les sanglots de Moïse, et il voulu en oublier jusqu'aux accents mêmes, jusqu'à la cause dont on lui imputait la responsabilité, alors qu'il n'avait voulu que se choisir un destin ». (AA, p.125).

La disparition d'Aaron dans une ville où il circule librement peut être vue comme un acte sacrificiel, un rituel symbolique par lequel le jeune homme se livre au multiculturalisme qui a fondé la ville cosmopolite de Montréal, dans la certitude qu'en se livrant ainsi, il acquiert le droit à la nouvelle identité que la cité va lui offrir : « [...] Ses pas le menèrent rue Saint Laurent, vers un restaurant faussement

²⁵¹ PEARSON, op. cit. p.70.

hongrois où il mangea et but avec d'autres Juifs émancipés comme lui. Le spectacle de variétés était plaisant [...] » (AA: 124)

En fait, face à une crise éthique sans précédents dans l'histoire de l'humanité, quand nous assistons à l'effondrement des anciennes valeurs qui étaient cristallisées autour de traditions qui paraissaient immuables et inébranlables et qui cependant semblent se dissoudre ou se liquéfier, quand nous voyons une sorte de béance devant l'inexistence des valeurs que nous pourrions substituer à celles qui sont perdues ou caduques, il nous semble évident de procéder à une relecture de récits centrés sur les questions de l'altérité des Noirs, des Indiens et des Métis dans ces Amériques considérées comme des espaces d'utopie dès leur « découverte ».

Et si nous parlons en terme de crise éthique, c'est parce que l'Autre est le point névralgique des questionnements sur l'altérité ; en effet, penser la relation à l'Autre, c'est penser à définir le rôle de cet Autre face à un « moi », c'est-à-dire comprendre que l'Autre est aussi sujet, qu'il peut aussi être autonome, mais jamais objet.

C'est aussi penser à l'espace d'insertion dû à celui qui est vu comme l'Autre, ou tous les Autres et parmi eux, le Noir, l'Indigène et le Métis. Quel rôle leur réserver dans l'unité d'une société donnée et, par extension, dans le monde? Comment concilier des notions apparemment opposées jusque là : l'individualité et la collectivité, la liberté individuelle et la responsabilité sociale ? Comment éviter ou pour le moins atténuer dans ce monde dit civilisé les frontières qui ont tenu les hommes et les femmes séparés en termes de races, de classes, d'ethnies, de catégories,... ? Comment percevoir autrement les relations entre les individus, en évitant de tomber dans les pièges de la différence d'une ethnicité suffocante qui mène à l'intolérance et à la haine, à l'exclusion et au rejet mais également et pour le moins, à un dangereux relativisme qui tente de faire croire que « tout est égal », qu'il n'existe aucune vérité pouvant être défendue, aucune valeur pouvant être préservée ?

L'époque actuelle nous montre, de façon panoramique, un tableau peu optimiste d'une société humaine prisonnière des fils d'une trame que l'homme occidental lui-même a créée et dont il ne sait se défaire, face aux impacts perturbateurs d'un ordre mondial basé sur l'inégalité sociale et sur la dégradation du

travail, provoquant la faim et le chômage pour la majorité de la population et l'abondance matérielle pour une petite minorité de privilégiés, foulant à terre les idéaux les plus chers d'une Modernité basée sur la défense de la liberté, de l'égalité et de la fraternité pour tous.

Croire au pouvoir sans limite de l'homme, au travers d'une croyance erronée de la tradition biblique de la genèse, associé à la recherche effrénée du lucre a véhiculé comme conséquences les plus immédiates, la dégradation de l'environnement, le manque de soins de la Planète et un mépris profond pour la Nature, et, malgré les efforts des Nations-Unies et d'autres organismes internationaux, le monde assiste autant à l'aggravation des tensions ethniques et à l'exaspération des discriminations de castes et de sexe qu'au relativisme culturel qui se traduit par une reconnaissance supposée de l'autodétermination des peuples.

Si Internet réussit à éliminer les barrières et les frontières culturelles et spatiales, rapprochant les individus une fraction de temps d'un point à l'autre de la planète, ce n'est pour autant que l'on peut nier l'aggravation de la crise des relations interhumaines de solidarité, en plus de l'exclusion de pans entiers de sociétés, supprimées par l'absence de perspectives à venir consommer sur le marché global. Quelque soit le poids des Nations Unies et des autres organismes internationaux, le recours à la guerre comme solution aux conflits ou aux questions internationales continue à être retenu tant par les pays dits périphériques que par ce qu'on nomme les grandes puissances. L'existence de régimes dictatoriaux sous la complaisance des grandes puissances qui ne sont préoccupées que de leurs intérêts économiques peut se constituer dans une constante violation des droits de l'homme dans diverses parties du monde.

Le mode de vie, l'*ethos* d'une civilisation tournée vers le consumérisme, vers l'exaltation de l'individualisme a amené la désillusion croissante et la frustration continue de millions d'individus, jeunes et adultes qui, sans voir la possibilité de recréer des liens de solidarité et d'appartenance, se sentent vides de foi et d'espérance, cherchent à s'échapper artificiellement et vont ainsi alimenter le marché mondial des drogues et des stupéfiants, augmentant l'expansion des organisations criminelles transnationales.

Cela parce que

« [...] L'homme moderne se sent inquiet et chaque fois plus perplexe. Il trime et avance avec peine, travaille mais il a une vague conscience de la futilité de ses efforts. En même temps que croît son pouvoir sur la matière, il se sent plus impotent dans sa vie individuelle et en société. En dehors du fait d'avoir créé de nouvelles et de meilleures manières de dominer la Nature, il devient confus dans l'enchevêtrement de ces moyens et perd de vue l'usage qui leur donne du sens – l'homme lui-même. En dehors du fait d'être maître de la Nature, il se convertit en esclave de la machine construite de ses propres mains. Avec toutes ces connaissances au sujet de la matière, il ignore ce qui retient les questions les plus importantes et fondamentales de l'existence humaine : ce qu'est l'homme, comment il doit vivre et comment les formidables énergies qu'il a en lui peuvent être libérées et utilisées de manière productive. [...]»²⁵².

Cependant, comme on ne l'avait encore jamais vu, l'Occident exerce son pouvoir quasi absolu à travers le monopole du système d'information et de communication qui s'est répandu sur la Planète avec les risques de la consolidation d'une pensée hégémonique et surtout sans garantir la pleine citoyenneté de la majorité des individus.

Enfin, en contradiction avec la pensée égalitaire des Lumières, on ne parvient pas à « [...] adresser les dynamiques et les succès de la recherche scientifique et technologique au bien commun de l'humanité [...]»²⁵³, ce qui contribue à accentuer le fossé existant entre les riches et les pauvres, entre ceux du Nord et ceux du Sud, ou ceux du Nordeste et du Sud-est pour le cas du Brésil, entre les métropolitains et les insulaires, entre les Français et les Antillais, entre les anglophones et les francophones pour le cas du Canada, entre les Québécois d'origine blanche-européenne et ceux d'origine amérindienne au Québec, entre les Blancs et les Métis au Brésil, comme nous les montrent les textes *Tenda dos Milagres*, *Ashini* et *L'Espérance macadam*.

Ce qui ne nous empêche pas de penser à un dépassement des limitations imposées par les frontières arbitrairement construites comme nous le montre bien la fiction littéraire. De fait, la littérature a toujours été prodigue à esquisser des utopies depuis les textes premiers et récurrents, textes qui nous renvoient à la possibilité

²⁵² FROMM, Erich, *Análise do homem*, op. cit., p.14.

²⁵³ MANCINI, Roberto et alii. *Éticas da mundialidade - o nascimento de uma consciência planetária*, traduit de l'italien par Maria Cecília Barbute Attie, São Paulo, Paulinas, 2000, p. 11.

qu'un jour, s'il est bien bâti, même si cela se fait petit à petit, le monde puisse devenir plus hospitalier, moins aride, plus accueillant.

C'est que penser l'utopie concrète est penser à travailler sur un plan commun, tel un rêve partagé par tous, plus seulement à un niveau idéalisé comme pour l'ancienne notion d'utopie, mais vers un projet fruit d'un ensemble d'énergies, de la canalisation des désirs éveillés, de potentialités réveillées et orientées vers un même objectif, dans un rêve encore mais un rêve diurne, un rêve éveillé pour chacun et partagé par tous avec la force des énergies physiques, morales et spirituelles²⁵⁴. Enfin, une utopie passible d'être réalisée avec la canalisation du travail productif dirigé vers la construction de nouvelles réalités sociales dans l'histoire humaine, au quotidien, dépassant le vide apparent des espoirs dans le futur dont nous témoignons dans la contemporanéité.

En vérité, la crise des valeurs est une crise de paradigme, voire la crise du modèle de civilisation puisqu'il s'agit de l'épuisement d'une civilisation qui connaît l'apogée et la crise en même temps. Apogée devant les conquêtes technologiques et scientifiques, devant l'élimination des barrières physiques, de la capacité humaine d'éliminer les frontières mais crise aussi devant l'inefficacité des ressources à éliminer la misère et le malheur des hommes, à combattre efficacement les injustices sociales les plus criantes, à contrôler les différentes formes d'exclusion de l'Autre, qu'importe son nom, qu'il soit Indien, Noir ou Métis.

Ne serait-ce pas pour cette raison que nous entendons le cri de douleur d'Ashini qui tente en vain de rétablir les traités avec le Blanc usurpateur de ses territoires et de toute sa culture ? Car, suivant la tradition qui remontait à ses ancêtres, ceux qui avaient reçu le Blanc pour la première fois et avec qui ils avaient dû apprendre des notions aussi complexes que celle de la propriété de la terre, jusqu'alors commune, Ashini cherche à être entendu, à être écouté par les gouvernants canadiens qui ignorent son existence d'homme réel, ancré à une terre qu'il connaît comme une partie de son propre corps. Et c'est ici que réside peut-être une des principales différences entre le Blanc (c'est-à-dire l'Occident) et la façon millénaire d'être indigène, avec une organisation sociale fondée sur une justice distributive et

²⁵⁴ BLOCH, Ernst, *O Princípio Esperança*, traduit par Nélío Schneider, Rio de Janeiro, Contraponto / UERJ, 2005, volume I.

régulatrice²⁵⁵ et avec une intégration forte dans la nature. Deux conceptions qui se sont choquées violemment avec celles de la culture blanche-européenne.

D'abord, parce que dans la conception amérindienne, la terre ne peut être la propriété de qui que ce soit, elle doit être utilisée avec parcimonie par celui qui y est de « passage », vraiment, comme un « hôte » de l'univers. Dans cette logique, on entend l'humilité d'être humain, qui ne peut se penser « supérieur » à aucun autre être de l'univers, aussi petit soit-il. Pour cela, des rituels précèdent les chasses, comme une permission de tuer les proies, d'en faire la nourriture avec lequel l'individu ou toute la communauté va s'alimenter, et pourra continuer à vivre grâce à ce sacrifice. Et il ne peut omettre de constater que la mort de l'animal, prise comme un sacrifice, entraîne une « [...] exploration magique de la force régénératrice de la mort (qui amène de nouveau naissance et joie) [...] et peut signifier aussi la mise en application du principe de réciprocité [...] » dans la mesure où, tel un holocauste, il espère en retour « [...] obtenir bienveillance et aide [...] »²⁵⁶, car l'animal mort est aussi symbole d'innocence qui doit être abattu grâce à l'astuce humaine du chasseur.

En cela, la nécessité de demander l'autorisation à la Vie d'user de ce que la nature peut offrir est un autre grand choc culturel. En effet, comparant la conception amérindienne de l'interdépendance de tous les êtres au mythe européen de l'évolution, Georges E. Sioui considère que

« [...] Le Cercle sacré de la vie s'oppose à la croyance biblique, beaucoup plus ancienne et d'influence encore supérieure, selon laquelle Dieu a donné aux humains le droit d'utiliser toutes les choses vivantes pour atteindre leurs propres buts. [...] alors que les mœurs autochtones produisent mesure, satisfaction et préservation du monde naturel, les croyances occidentales conduisent à l'oppression, à la coercition et à la destruction de l'environnement [...] »²⁵⁷.

C'est à penser le monde de cette manière si singulière que l'on peut comprendre la raison des malentendus concernant les traités et pourquoi les Indiens ont été tant de fois accusés de « trahison » et de « manquer de respect » aux accords signés

²⁵⁵ VÁSQUEZ, Adolfo Sanchez, *Ética*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, réédition 1987.

²⁵⁶ MORIN, O Método 5. *A humanidade da humanidade*, op. cit. p.44.

²⁵⁷ SIOUI, Georges E. *Pour une Auto-Histoire amérindienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1992, p. xviii

avec les Blancs. C'est que dans la vision amérindienne, la terre devait être partagée et non vendue, fractionnée, découpée pour être finalement la propriété de quelqu'un.

« [...] La combinaison de l'idée blanche du droit, énoncée avec la langue des blancs, n'a pas été bien traduite. Les Indiens presque indiscutablement avaient élaboré une conception distincte de ce qu'était un traité. Ils ont pensé qu'il s'agissait de partager la terre avec les blancs, tout comme ils partageaient l'air et la lumière du soleil. Ils n'avaient jamais vu une ville, ils n'avaient pas idée de ce que l'homme blanc considérait comme un traité était le droit de s'arroger la terre en tant que propriété. Quand les Indiens ont commencé à voir des maisons, des greniers et des pâtures et la compagnie de chemin de fer du Pacifique avancer lentement [...] ils ont commencé à comprendre ce qu'ils avaient cédé [...]»...« [...] Déjà que partager était considéré comme un devoir, l'accumulation de richesses personnelles était vue comme un acte antisocial et [il] espérait que les chefs se montreraient très généreux. En clair contraste avec les européens, un indigène du Nord n'aurait eu aucun prestige à accumuler mais bien au contraire à donner. Il se partageait aussi entre groupes [...]»²⁵⁸.

La déstabilisation de l'univers amérindien devient encore plus accentuée quand on regarde le changement de mentalité qui est passé pour de l'assimilation aux coutumes européennes. Et parmi celles-ci, la notion de l'accumulation des biens qui est devenue une forme de prestige social au sein même des tribus. Ainsi, la possession d'outils et d'armes, et tout aussi bien de miroirs et d'autres pacotilles, tout cela devenait objet de convoitise, provoquant des rivalités et des compétitions soutenues du Nord au Sud de ces Amériques par des Indigènes devenus consommateurs, dans une caricature de citoyenneté²⁵⁹.

« [...] C'est dès le 18ème siècle que les indigènes dépensaient ce qu'ils gagnaient de leurs chasses en armes à feu, munitions, ustensiles de métal, tissus, couvertures, tabac et cognac, parmi lesquels seuls les derniers sont de façon évidente des articles de luxe. Les indiens ont substitué leur technologie traditionnelle pour d'autres, importées d'autres terres et ils ont rapidement appris à être des consommateurs qui savaient demander et choisir. En plus de marchandises de qualité, ils voulaient aussi des produits très spécifiques : la chasse et le matériel des pièges exigeant des équipements légers et solides [...]»²⁶⁰.

²⁵⁸ « [...] dado que compartir se consideraba un deber, la acumulación de riqueza personal era tenida por antisocial, y se esperaba de los jefes que se mostrasen muy generosos. En claro contraste con los europeos, un indígena del norte no obtenía prestigio por acumular, sino por dar. También entre grupos se compartía [...]», RAY, Arthur, In (dir.) BROWN, Craig, *História ilustrada del Canadá*. México, Fondo de cultura económica, 1994, p. 47.

²⁵⁹ RIBEIRO, Darcy, op cit p. 58

²⁶⁰ « [...] Ya desde el siglo XVIII, los indígenas gastaban los ingresos de sus cacerías en armas de fuego, municiones, artículos de metal, telas, mantas, tabaco y brandy, de todo lo cual solo los últimos artículos son evidentemente de lujo. Los indios sustituyeron su tecnología tradicional por la llegada de otras tierras y aprendieron rápidamente a ser consumidores que sabían elegir. Además de

L'acculturation lente et progressive, la façon efficiente avec lesquelles seront actionnés les appareils de l'Etat, qu'ils soient idéologiques ou répressifs, ont été le facteur décisif pour que peu à peu les Indiens cessent d'être ce qu'ils étaient pour se voir prisonniers d'une crise identitaire sans précédents.

Car, même si on les appelle encore Indiens, ils ne disposent plus des moyens de vivre dans leur culture traditionnelle. Ils se voient naviguer entre deux mondes sans pouvoir se fixer sur aucun des deux. En plus du fait qu'ils portent avec eux des marques ethniques qui les rendent reconnaissables en tant qu'Autre, ils ne peuvent déjà plus vivre la dite « économie d'abondance », sans l'accumulation de biens et de produits, sans stocker des richesses. Puis, avec la destruction de l'environnement, avec la chasse et la pêche prédatrices, la nourriture jusqu'alors abondante devient insuffisante, les troupeaux de buffles et de caribous disparaissent, décimés par les armes à feu, sans autre but que des tueries sans discrimination. Les rivières, dont les cours sont déviés pour la construction de barrages, n'offrent plus les abondants bancs de poissons. Les terres auparavant collectives deviennent la propriété d'éleveurs de bétails qui les délimitent avec du barbelé et si besoin la force des armes. Les vastes étendues où broutaient les bêtes qui servaient de nourriture à des tribus entières sont maintenant infranchissables, limitées arbitrairement par l'homme blanc.

Ainsi la soif de bénéfice, la nécessité d'obtenir des gains chaque fois supérieurs et constants, associée à l'idée de la propriété privée vont faire reculer au loin les Indiens récalcitrants, ceux qui refusent l'acculturation, ceux qui insistent pour rester dans leur « indianité », comme l'Histoire le notifie.

Pour cela, jusque dans les années soixante, quand Yves Thériault publie *Ashini*, on pensait que de par l'assimilation culturelle, les Indiens survivants étaient de fait intégrés à la civilisation occidentale, laissant visibles comme une partie de leur *folklore*, quelques-unes de leurs manifestations culturelles adaptées et réélaborées.

mercancías de calidad, también pedían diseños muy específicos: la caza y el tendido de trampas exigen un equipo liviano y fuerte [...]», RAY, Arthur, op. cit. p. 49.

Cependant, la crise des valeurs explose en Occident et une civilisation qui des siècles durant avait été construite comme une *maison dans la roche* paraît osciller prête à se briser comme du cristal sous les cris si puissants des mouvements organisés socialement, sous la conduite de jeunes étudiants dans les grands centres universitaires, notamment en France en mai 68 et ensuite dans diverses autres parties du monde, et avec l'adhésion de différents autres partisans.

En effet, d'un côté, les *Hippies* en dénonçant l'horreur des guerres et d'une civilisation tournée vers le lucre à tout prix, avec leurs cheveux longs et leur façon hors norme de se vêtir, dénoncent aussi le manque d'authenticité d'une culture bourgeoise nécrosée²⁶¹ ou fortement influencée par Thanatos²⁶² et qui sème la mort et la destruction sur la planète.

D'un autre côté, au sein de sociétés riches et dont l'indicateur de qualité de vie est le plus haut, les femmes aussi, jouissant pourtant du confort et d'une consommation exagérés se rebellent contre une civilisation qui les brime dans leur liberté personnelle et qui ferait d'elles, sinon des esclaves, des servantes soumises au « mâle dominateur et prédateur ».

Ainsi, le mouvement Women Lib's naît aux Etats-Unis, à la suite d'une révolte consignée dès la fin des années quarante en France par Simone de Beauvoir avec son « Deuxième sexe²⁶³ ». On doit observer que la critique véhémement contre la domination masculine ébranle la pensée occidentale, y compris parmi les militants des partis traditionnels de gauche dans lesquels régnait la pensée marxiste orthodoxe qui accuse le féminisme de « fracture », « fragilisant » ainsi le grand rêve de mobilisation des travailleurs contre la bourgeoisie et jetant à terre le projet de « révolution socialiste ».

La même chose se produira avec le mouvement *Red Power* dans lequel les Indiens, fortement soutenus par des organisations internationales pour les droits de l'homme s'organisent autour de revendications collectives des territoires usurpés dès

²⁶¹ MORIN, Edgar, *Cultura de massas no século xx - o espírito do tempo*, Sao Paulo, Forense réédition, 1969.

²⁶² MARCUSE, Herbert, *Eros e civilização*, Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

²⁶³ BEAUVOIR, Simone de, *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949.

la colonisation occidentale en même temps que, contrariant les attentes de la pensée eurocentrée, ils cherchent à retrouver leurs traditions et leurs coutumes, à sauver leur langue maternelle que on pensait déjà perdue, paraissant alors menacer l'ordre géographique et économique des nations américaines.

Parti des Etats-Unis d'Amérique du Nord et trouvant écho au Brésil et dans d'autres parties du monde, bien que divisé entre le courant pacifique et conciliateur mené par Martin Luther King et le courant radical des Panthères Noires dont faisait partie Angela Davis, le mouvement noir lance son cri de guerre *Black is beautiful* et cherche à développer une machine de communication pour créer le ciment affectif nécessaire à la formation d'une mentalité libérée du joug colonialiste et qui forgerait alors une haute image de soi, et dans le même temps, il paraît tomber dans les pièges de la différence, posant comme essentielle une identité perçue comme fixe, immuable et homogène.

Fortement influencé par le mouvement noir étudiant, un nombre considérable de la population afro-brésilienne se met à revendiquer la spécificité comme façon de se réapproprier une identité ethnique et raciale qui avait été vidée par l'idéologie du métissage et cherche à sauver les valeurs ethniques, raciales et culturelles du noir-africain comme « inhérentes » à la « race nègre ». Et pour cela, on repense non seulement une culture mais une esthétique nègre, copiant le slogan *Black is beautiful* qui, sorti des quartiers noirs et des banlieues des grands centres étatsuniens, résonne dans différentes parties du monde et vient mettre en échec l'idée d'une harmonie raciale de la société brésilienne.

5.2. Les sombres des lumières, les lumières des sombres

Enfin, s'ajoutant aux luttes plus organisées des travailleurs urbains qui à partir des années soixante-dix ont pu établir un agenda de négociations avec les patrons, car affermis par leur regroupement autour de syndicats forts et importants, comme dans l'industrie automobile, l'Occident se voit attaqué sur différents fronts,

subissant des coups de forte portée lancés « de l'intérieur de sa propre maison », peut-on dire, puisque ces mouvements et leurs revendications qui ont gagné la sympathie d'une grande partie de la population, naissent et trouvent vie dans la fragilité même d'une civilisation qui exerçait avec une force jamais vue son impérialisme sur une grande partie du monde. Cela veut dire que la

« [...] crise humaine contemporaine a conduit à un recul en lien avec les espérances et les idées de l'illuminisme sous les auspices desquels notre progrès politique et économique est né. L'idée même de progrès est traitée d'illusion enfantine et le « réalisme », un nouveau nom pour une totale absence de foi en l'homme, vient la remplacer. L'idée de dignité et du pouvoir de l'homme, qui lui a donné cette force et ce courage pour les formidables réalisations de ces derniers siècles est contestée tout en suggérant que nous devons faire machine arrière pour nous conformer à son impotence absolue et à son insignifiance. Cette idée menace de détruire les racines même d'où a germé notre culture²⁶⁴ ».

Et c'est dans ce contexte perturbateur, de crise profonde (c'est aussi le moment où s'ouvrent des opportunités) que, de nouveau, se font entendre les voix qui avaient été jusqu'alors écartées parce qu'elles critiquaient le modèle de civilisation fondé sur une pensée binaire réductrice, celle-là même qui avait engendré une logique excluante, et construit un monde bipartite, clivé et polarisé. Et cela sera seulement possible dans la mesure où l'homme pourra :

« [...] accepter la responsabilité pour lui-même et le fait que c'est uniquement en employant ses forces qu'il pourra donner un sens à sa vie. Néanmoins, le sens ne signifie pas la certitude ; en effet, la recherche de certitude empêche celle du sens. L'incertitude est exactement ce qui empêche l'homme de développer ses forces. S'il affronte la vérité sans panique, il reconnaîtra qu'il n'y a pas d'autre sens à la vie que celle qu'il lui donne par l'expansion de ses forces, vivant de façon productive, et que ce n'est qu'une vigilance constante, une activité et un engagement qui pourront empêcher que nous échouions dans la seule mission qui compte – le développement total de nos forces, à l'intérieur des limites imposées par les lois de notre existence²⁶⁵ ».

Repenser sa place dans le monde, redécouvrir ses potentialités et trouver un sens à l'existence, sa destinée qui avait été oubliée quelque part dans la mémoire, dans un espace caché de l'âme, devient la première condition pour affronter les incertitudes du chemin vers la plénitude de la vie. Plénitude qui, certainement, peut être vécue au quotidien, comme nous le montre bien le personnage d'Eliette Florentine dans *L'Espérance macadam*. En effet, si elle vivait écrasée sous le poids

²⁶⁴ FROMM, op. cit. p.14

²⁶⁵ idem, op. cit. p.48-49.

de l'aliénation qui l'avait éloignée d'elle-même et des autres puisqu'elle se nourrissait de la haine de soi-même, les retrouvailles avec elle-même se réalisent dans la manière dont elle récupère sa mémoire, retrouve son traumatisme, en contact direct avec le mal.

Des retrouvailles qui lui permettent dorénavant de réarticuler les liens de solidarité et d'appartenance, maintenant qu'elle a trouvé des raisons de vivre une vie authentique. Puisqu'il s'agit en vérité d'être capable d'assumer la responsabilité de soi-même et d'avec le monde, puis d'être capable de répondre à l'appel que lui fait la vie, de ne plus oublier, de reconnaître qu'en étant humain, la liberté devient de façon irrémédiable destin et destinée²⁶⁶.

Étouffant, suffocant sous ce qui lui paraît le souvenir du mal, créant des détours et des errances pour fuir ce qui lui semble être l'innommable, (l'horreur représentée par le viol que son père a commis sur sa personne), Eliette chemine sur la route qui lui paraît la plus inoffensive mais qui est en vérité la plus dangereuse : la fuite de la réalité qui est fuite de soi-même, qui est condamnation à mort d'une vie sans authenticité que l'individu intègre à son existence.

C'est seulement lorsque, de fait, elle n'aura plus peur de regarder le passé, quand elle sortira de sa condition d'« orpheline » et qu'elle intégrera l'archétype du rebelle qu'Eliette pourra s'éloigner de son « discours délirant » qui caractérise les différentes formes de cheminements que le récit nous donne à voir : que ce soit la voix de Séraphine armée de « bon sens » et de rationalisation que dans les rêveries de Rosette et encore dans les délires religieux de Sœur Beloved, tout étant les formes de l'aliénation de toute une collectivité, car,

« Le Détour n'est pas un refus systématique de voir. Non, ce n'est pas un mode de cécité volontaire ni une pratique délibérée de fuite devant les réalités. Nous dirions plutôt qu'il résulte, comme coutume, d'un enchevêtrement de négativités assumées comme telles. [...] Le détour est le recours ultime d'une population dont la domination par un Autre est occultée : il faut aller chercher ailleurs le principe de domination, qui n'est pas évident dans le pays même : parce que le mode de domination (l'assimilation) est le meilleur des camouflages, parce que la matérialité de la domination (qui n'est pas l'exploitation seulement, qui n'est pas la misère seulement, qui n'est pas le sous-développement seulement, mais bien l'éradication globale de l'entité économique) n'est pas directement

²⁶⁶ LEPARGNEUR, Hubert, *Destino e identidade*, São Paulo, Papyrus, 1989.

visible [...]»²⁶⁷.

Voulant paraître supérieure aux autres qui l'entourent, se pensant exempte des passions parce qu'elle aurait intériorisé les notions de contrôle social et de rationalité à travers la langue et la culture françaises, Eliette est sous l'empire de la « transparence et de la clarté » qui caractérisent l'Occident même²⁶⁸.

Et c'est seulement lorsqu'elle n'aura plus peur de l'inconnu illustré dans le roman par le son ancestral du tambour, dans un renvoi clair à la rébellion de l'esclave marron, caché dans les collines, appelant ses frères à la lutte, s'identifiant, en lieu et place, à tous les autres et acceptant un passé commun, qu'Eliette peut enfin redéfinir son identité, recomposer son histoire fragmentée, éclatée, qui est en vérité l'histoire de toute sa communauté, de tous les peuples qui ont connu la violence de l'esclavage, comme l'histoire de tous ceux qui n'ont pas réussi, où que ce soit dans le monde, à recréer des conditions permettant d'établir un nouveau lien interpersonnel, social et cosmique et qui se caractérise par une fracture continue et constante qui renvoie à la Modernité même.

C'est pour cela que dans un autre récit, *L'exil selon Julia*, le personnage de Man Ya, même entourée des siens qui lui prodiguent tous les soins, qui lui offrent un accueil chaleureux, le confort de la vie moderne « avec la télé devant ses yeux », Man Ya ne parvient pas à être contente ou à l'aise, même si elle ne subit plus les rossées de son mari et bourreau Asdrubal, resté en Guadeloupe :

Elle dit : « Je sais pas si Asdrubal m'aurait fait endurer tant et tant si j'avais été une mulâtresse. Je peux pas dire. Quand il est revenu de sa guerre en France, j'ai juste pensé qu'on traverse pas sa destinée, il faut rester en bas du fer sans crier. Il me battait plus fort qu'avant. Comme s'il avait besoin d'un soulagement. Pour oublier le sang. Et les bras arrachés. Le cœur arrêté des Nègres des colonies dans la boue des tranchées. Les yeux ouverts dans la mort. Donner des coups, ça soulage toujours. C'est comme quand j'arrache des herbes-Guinée dans le jardin. Je songe à rien d'autre qu'à arracher. Je songe ni au soleil qui fend ma tête, ni au voyage des ancêtres, ni à demain qui viendra, si Dieu veut. Il cherchait un soulagement, Asdrubal. Il avait peur d'étouffer dans la pensée des morts qu'il a vus dans la guerre en France. Mourir sans fermer les paupières²⁶⁹ ».

²⁶⁷ GLISSANT, « La dépossession », op. cit. p. 32.

²⁶⁸ Idem, ibid.

²⁶⁹ *L'Exil selon Julia*, op.cit. p.118.

Ainsi libérée de son « bourreau » de mari par ses enfants qui l'amènent en France, aux alentours de Paris, Man Ya se sent mourir par son exil de sa terre bien aimée

« Elle dit : « Mon Dieu, la froidure entre dans la chair et perce jusqu' aux os. Tous ces Blancs-là comprennent pas mon parler. Et cette façon qu'ils ont à me regarder comme si j'étais une créature sortie de la côte de Lucifer. Faut voir ça pour le croire. À mon retour en Guadeloupe, je raconterai à Léa que Là-bas, la France, c'est un pays de désolation²⁷⁰ ».

Dans l'espace urbain grisâtre, sans pouvoir établir de relations de voisinage, donc sans reprendre les liens de solidarité et d'appartenance, la vieille dame se lamente de ne pouvoir de nouveau marcher sur la terre de son « pays-natal », de ne plus toucher dans la terre ce qu'elle plantait et dont elle prenait soin, dans une tradition qui remonte aux premiers habitants des Amériques, connaisseurs de la faune et de la flore, de leurs richesses culinaires et médicinales. Pour cela, elle ne pourra cacher sa joie d'être ramenée en Guadeloupe, dans un chapitre intitulé de façon suggestive *Délivrance* :

« Négrresse sans dièse. Acharnée au travail. Toujours à planter toutes qualités de racines, féconder la vanille, grimper aux branches des arbres et coucher ses nasses aux ouassous dans la rivière. Le Bondieu lui avait donné dix doigts valides, un corps solide, un esprit fluide. Elle faisait un manger d'un rien, ne jetait pas le moindre sou. [...] Elle aimait se sentir debout au mitan de ses terres, parmi tous ses pieds-bois : ceux qu'elle avait plantés et les ancêtres qu'elle avait trouvés là. Chacun avait sa place et elle ne chérissait moins ceux-là qui ne portaient ni fruit ni graines, mais baillaient de l'ombrage à son jardin créole. Elle les avait connus, jeunes plants avançant seulement des promesses en leur sève. Ils avaient grandi et elle les considérait comme de sa chair et de son sang autant que ses enfants. Elle-même prenait parfois une posture végétale, ne remuait pas jusqu'à l'engourdi, se figurait être une manman-arbre, écorce sombre, orteils marbrés de terre, bras hélant le ciel²⁷¹ ».

Dans cet ironique « retour au pays natal » *distopic*²⁷² donc sous le signe d'une apparente incongruité ou de la dérision, Man Ya refait le trajet des origines, retourne dans une Guadeloupe qui est tout à la fois miel et fiel. Mais l'exil a permis à la vieille femme d'intégrer d'autres expériences de femmes et le récit nous montre qu'à son retour, Man Ya « [...] avait avisé Asdrubal à qui [...] grâce à Dieu, l'épreuve

²⁷⁰ Idem, op. cit. p. 55.

²⁷¹ Ibidem.

²⁷² C' est-à-dire l' espace ou lieu où règne l' utopie négative, la détresse, le manque de conditions de vie.

de la solitude avait fait perdre sa manie de volées et coups de pied [...] qu'elle était revenue femme-folle et de plus la toucher²⁷³ ».

De toute façon, Asdrubal sera chassé par la mort, assurant enfin à Man Ya la possibilité de vivre son pays en plénitude, de se retrouver intégrée à la vie de son île bien aimée, si bien qu'elle sait et nous dit qu'

« [...] il y a sûrement ailleurs d'autres terres aimées que des femmes et des hommes ne veulent pas quitter. Il y a sûrement ailleurs des terres plus belles, moins ingrates, sans cyclone ni tremblement de terre, ni raz de marée. Des terres intéressantes avec des gens accueillants qui méritent un détour. Des terres qui n'ont pas connu le sang, n'ont même pas porté la terreur. Mais personne ne peut m'empêcher de vouloir vivre et puis mourir ici, puisqu'il faudra bien mourir quelque part même si on fait cent fois le tour de la terre dans sa seule vie...[...]»²⁷⁴.

La même chose se produit avec Eliette Florentine dans *L'Espérance macadam* enfin libérée des ombres qui l'empêchaient de vivre pleinement. Seulement après avoir découvert qu'il n'existait aucune garantie contre le mal et que même la 'maison dans la roche' n'est pas suffisante à garantir la paix intérieure, ni celle de la famille, ni celle de l'individu²⁷⁵. Aucun salut n'est pas assuré, ni dans aucune religion même institutionnalisée comme la religion catholique d'où en ce dimanche fatidique elle finit par assister à la messe ; ni dans le rastafarisme de Sister Beloved ; ni dans l'absence même d'une quelconque religion ; ni ethnies, ou « race » comme le prouvent bien les « sept rois mages » qui abusent sexuellement et de façon répétée de l'innocence d'Hermancia.

Sans peur du côté « sombre » qui serait représenté par le passage à l'origine africaine ou indigène également (car le nègre marron, immigrant forcé, méconnaissant l'espace antillais et américain par extension ne peut se cacher et survivre que grâce à l'aide des « féroces indigènes » qui l'accueillent dans leurs forêts et savanes), sans crainte, en s'acceptant cependant, Eliette peut passer de l'aliénation,

²⁷³ L' Exil selon Julia, p. 215.

²⁷⁴ Idem, p. 217

²⁷⁵ On observe que cette architecture à la différence des anciennes résidences antillaises et américaines est basée sur le modèle occidental, européen avec l'institution de la privauté et de l'intimité au sein même de la famille qui dans le passé partageait un même espace où vivaient et dormaient parents et enfants et parents proches. Dans le récit, Rosan, le maçon pour mieux abuser de sa fille Angela grandira sa maison, bâtira une chambre en plus dénotant être « moderne » et « civilisé ».

de l'hésitation à une connexion avec le Tout puisqu'elle peut reconnaître sa propre humanité dans le visage de l'Autre.

Comme Pedro Archanjo le fait de l'autre côté des Amériques sur le sol brésilien dans la « capitale ouverte sur la mer ». En effet, sans peur de ce qui paraît « impur » ou venant du chaos²⁷⁶ d'une culture née de contacts parfois violents, Pedro Archanjo accepte la charge d'être le héros de sa collectivité dans *Tenda dos milagres*. Et pour être héros, il doit, en attendant l'appel, accepter la « [...] possibilité d'un changement personnel et radical qui peut aller jusqu'à la mort [...] » car « [...] le héros est essentiellement cette personne qui *se soumet* à ce défi, la personne qui accepte de sacrifier l'égo-tel-qu'il-est, dans la conviction qu'il existe un état plus élevé, inconnu et à atteindre [...]»²⁷⁷.

Confiant et ferme, Pedro Archanjo affronte les épreuves et les dépasse. Il passe du vagabondage joyeux sans compromission, sans aucune responsabilité pour la discipline de l'étude systématique, puis scientifique ; il affronte aussi les grands obstacles représentés dans le roman non pas par des guerriers humains ou des êtres monstrueux mais par des idées monstrueuses qui dominent les êtres humains les condamnant à vivre dans l'enfer sur terre : la misère, la persécution policière, le manque de perspective dans le futur... enfin, il devient capable de développer sa pensée, de produire et de confirmer des hypothèses dans la preuve constante de la capacité intellectuelle des Métis et Noirs jusqu'alors reniée par les théories raciales.

Pedro Archanjo comprend que c'est bien lui le « Maure », contre lequel les « croisades » conduites par Nilo Argolo sont dirigées. En effet, il faut comprendre que cela se passe dans un moment de crise des valeurs (le temps de l'histoire nous renvoie à la période allant de 1900 à 1943²⁷⁸ pendant laquelle la société brésilienne se débat entre deux modèles antagonistes d'identité nationale. D'un côté, la mise en évidence d'une identité venue du modèle blanc-européen, ayant pour principaux défenseurs les intellectuels soumis à la pensée exogène et reproduisant les théories raciales craignant donc pour le futur de la nation qui leur paraissait par trop

²⁷⁶ La notion de chaos présuppose aussi l'organisation suivie de la désorganisation qui s'organise à nouveau.

²⁷⁷ CAMPBELL, Joseph, *O herói de mil faces*, São Paulo, Cultrix/Pensamento, 1995, p. 111-112.

²⁷⁸ Ces dates correspondent avec l'entrée de Pedro Archanjo à la Faculté de Médecine dans les années trente jusqu'à celle de sa mort, à soixante-quinze ans.

« métissé ». D'un autre côté, quelques intellectuels (peu) qui, même d'origine blanche-européenne, voyaient avec naturel le métissage de la population et reconnaissaient les apports intellectuels de beaucoup de Métis en ascension dans le pays²⁷⁹ et croyant aussi en ce que serait le blanchiment inévitable et progressif d'une société sortie de l'esclavage depuis peu et dont la population noire et métisse était en train de devenir majoritaire.

Et, dans ce moment qui est aussi un moment de crise, avec tous ceux qui se montrent différents ou qui paraissent être « la source de tout le mal », la violence devait être déchainée, « purifiant » l'espace dans lequel une civilisation devait se développer « sans impuretés ». et c'est en suivant ce raisonnement que Nilo Argolo, l'antagoniste, idéalise et légitimise la violence des forces répressives dans ce qu'il appelle la « croisade » contre le métissage si bien incarné par Pedro Archanjo, un homme désarmé, sans autres armes que la parole, que la force du langage. Pour cela, le narrateur nous indique qu'il devra s'engager dans un autre type de lutte, en annonçant « la bataille civile de Pedro Archanjo et comment le peuple occupa la place » (BM, p.228). Dans un monde de violence à tous les niveaux (de la misère dans laquelle vit le peuple métis, à la violence sexuelle commise par les Blancs riches sur les femmes noires, métisses et pauvres jusqu'à la violence policière contre les manifestations culturelles), Pedro Archanjo cependant est gentil et aimable, sans jamais être lâche (BM, p.130).

Bonté et amabilité, soit la générosité du cœur qui a fondé l'éthique dans laquelle s'inscrit aussi le Noir Baldo dans *Jubiabá*. De fait, à une époque encore proche du temps de l'esclavage des Noirs, au Brésil pays encore majoritairement rural, Jorge Amado a créé un personnage avec une conscience éthique qui dans un crescendo parvient à être capable de vaincre tous les préjugés se libérant aussi des

²⁷⁹ PIERSON, Donald, *Branços e Pretos no Brasil*, op. cit, p. 221, raconte un épisode dans lequel, pour effacer l'affront fait par une dame brésilienne, la Princesse Isabel, comtesse d'Eu, héritière du trône, durant un bal à la Cour, insiste pour danser avec un Mulâtre presque noir (d'ailleurs homme de grande valeur mentale et morale), André Rebouças, pour condamner l'attitude de certaines de ses dames qui ne le voulaient pas pour cavalier. D'un autre côté, il importe d'observer que se révélant « intelligent », « cultivé », « éduqué » ou paraissant « beau » et « honnête », l'individu se rapprochait du modèle blanc-européen, unique, selon l'imaginaire de l'époque, en se montrant capable de maîtriser ces qualités.

ressentiments et ainsi dépasse les barrières imposées par les frontières de race, de classe, de genre.

C'est en se dépassant lui-même qu'Antonio Balduino, le Noir Baldo, plein de tendresse et de tristesse, protège Lindinalva, son ancienne passion adolescente, son amour idéalisé, qui est devenue prostituée par la force des circonstances. En effet, abandonnée par son ancien fiancé, bachelier qui avait des ambitions politiques, enceinte et se voyant mère célibataire dans un contexte machiste et plein de préjugés, sans aucune formation (car elle a été élevée comme « une enfant riche » dans un univers où le travail est réservé aux Noirs ou aux Blancs les plus pauvres), Lindinalva devient prostituée, seule façon qu'elle voit pour survivre avec son fils né sans être reconnu par son père.

Baldo, le petit garçon pauvre élevé dans la rue, puis qui a été chassé de la maison des parents de Lindinalva car suspecté de la regarder avec concupiscence et qui, plus tard, la retrouve tuberculeuse et moribonde sans toit et sans moyen de survie. Le Noir Baldo, comme un vrai monsieur, généreux et loyal, veille auprès du lit de la femme aimée (qu'il n'a jamais pu toucher, dans l'idéalisation de l'amour) et assumera aussi l'éducation de l'enfant qu'il élèvera comme s'il avait été son propre fils.

Ce même ensemble du Bon, du Beau et du Vrai dans le texte de *Jubiabá* (et que le philosophe Albert Camus met en valeur) fonde aussi la tessiture du roman *Tenda dos milagres* et qui est incarnée dans les valeurs morales et éthiques par le personnage de Pedro Archanjo.

En vérité Pedro Archanjo-Ojuobá est un des plus provocants et des plus singuliers personnages de Jorge Amado, étant peut-être une sorte d'*alter-ego* de l'auteur lui-même dans la projection des idéalizations du rôle de l'écrivain et donc de l'intellectuel et de l'homme lui-même. En effet, ce personnage est une figure apparemment paradoxale : irrésistible séducteur, conquérant les femmes comme pour prouver le sens moral des « nègres, mulâtres et métis » (ceux dont les théories raciales alléguaient la dégénérescence), et cependant il met l'honneur au-dessus de l'amour et se refuse à trahir son frère-ami Lidio Corró, cessant d'aimer la femme de

ses rêves, son véritable amour, la « plus belle des belles, Rosa de Oxalá » laquelle, en vérité, avait une vie d'une grande liberté sexuelle.

C'est que Pedro Archanjo, mâle enviable créé par Amado est en réalité un homme sensible, qui ne *goûte* pas seulement les femmes mais qui les *aime* aussi, différent en cela du mythe de Don Juan et de son faste dans la vie et de son mépris pour les femmes. Loin du conquérant compulsif qui se complait dans l'acte de la conquête et dans la possession de sa « proie », Pedro Archanjo est convoité, désiré par sa façon particulière d'être, prenant des distances avec l'image traditionnelle du « mâle prédateur ». Pour cela, les femmes l'aiment en totale liberté. On pourrait dire que le désir féminin va à la rencontre du désir de l'homme qu'est Pedro Archanjo. Pour lui, les jeunes filles et les femmes mûres soupirent, les demoiselles et les femmes blessées par la vie, à qui, avec délicatesse et fermeté, il offre (et peu importe l'âge ou le moment) le plaisir d'aimer, saupoudré de raffinement et d'érotisme, soulageant les souffrances du corps et de l'âme.

« [...] Pedro Archanjo, un gaillard au lit, et quelle délicatesse ! (BM, p. 58) [...] elle s'était endormie en souriant, dans la chaleur des douces paroles de tendresse, si bonnes à entendre et tant désirées. Il y avait plus de dix ans, elle avait à peine dix-sept ans, le nonchalant Roberto, fils de colonel Loureiro, lui avait pris le menton et lui avait dit : « Petite, tu es à point pour le lit ». Après le fils, ce fut le tour du père. Le colonel lui donna une robe et quelque monnaie, Rosalia fit le métier à Alagoinhas, [...]. Pedro Archanjo la rencontra au Terreiro de Jésus qui achetait des mangues²⁸⁰. Alors seulement, Rosalia sut avec certitude qu'elle était un être humain Et non une chose, un objet, une simple pute ». (BM, p. 265).

En plus de tout, sans attache, sans rien vouloir pour lui-même, vagabond qui toujours refuse l'obéissance servile, Archanjo est une sorte de « [...] libertaire, sans idéologie, c'est certain, mais d'une incomparable passion populaire, porte-drapeau de la lutte contre le racisme, les préjugés, la misère et la tristesse [...] ». (TM²⁸¹, p. 12) S'il meurt pauvre et dans la misère, tombant dans le caniveau au retour d'une assemblée contre le nazisme, la nuit du 1^{er} septembre 1943, il part certain que la mobilisation des énergies productives d'une grande partie de l'humanité sera capable d'arrêter le passage du mal représenté par le nazisme et toutes les formes d'intolérance, toute tentative (et quel qu'elle soit) d'homogénéiser la face de la terre.

²⁸⁰ Des oranges dans le texte brésilien.

²⁸¹ Dans la version française, on lit : « [...] notre Bahianais fut un homme libre, sans idéologie, c'est vrai, mais doté d'une incomparable passion pour le peuple, porte-drapeau de la lutte contre le racisme, les préjugés, la misère et la tristesse [...] ». (BM, p. 26)

On observe qu'en cédant à l'extrême pauvreté, en se laissant aller sans autre objectif que le simple fait de vivre, s'engageant dans les luttes contre les injustices sociales, Pedro Archanjo peut s'inscrire dans quelques unes des plus touchantes traditions : celle de la religion et celle de la politique. Le christianisme primitif dans son détachement des choses du monde, dans une ascèse radicale qui est le profond mépris pour le corps, pour la « matière » et qui se retrouve aussi dans un ensemble de croyances d'un certain marxisme idéalisé qui prédominait dans les années soixante et soixante-dix, et qui se termine dans le mouvement de la Théologie de la Libération dans les années quatre-vingt, au Brésil et dans ce que l'on nomme le « tiers-monde ». Cependant le narrateur nous montre qu'en plus de son âge et des conditions précaires dans lesquelles il vit, Pedro Archanjo n'en continue pas moins à siroter la vie à longues gorgées, aimant les femmes, buvant une bonne eau de vie, mangeant un bon plat, participant à toutes les fêtes, riant de tout ce qui fait rire, ne s'attachant à rien ni à personne, libre, indépendant, autonome jusqu'à la fin de ses jours.

Enfin, dans un monde où tout est divisé, personnage qui se livre aux divinités dans les terreiros, qui lit des traités, qui débat avec les intellectuels de tradition blanche-européenne, qui, né en 1868, n'a pas connu l'esclavage, vivant dans une époque où tout paraît excluant et bipolaire, Pedro Archanjo-Ojuobá est entier comme seul peut l'être l'homme qui a conscience de lui-même et du monde, comme nous le montre Jorge Amado :

« Il n'abandonna pas dans le plaisir des livres, le plaisir de la vie, dans l'étude des auteurs, l'étude des hommes. Il trouva du temps pour la lecture, la recherche, la joie, la fête et l'amour, pour toutes les sources de son savoir. Il fut en même temps Pedro Archanjo et Ojuobá. Il ne se partagea pas en deux, avec un temps précis pour l'un et pour l'autre, le savant et l'homme. Il refusa de gravir la petite échelle du succès et de s'élever d'un degré au-dessus de la terre où il était né, terre des ruelles, des boutiques, des officines, des terreiros, du peuple. Il ne voulut pas monter, il voulut aller de l'avant et il alla. Il fut maître Archanjo Ojuobá, un seul et entier ». (BM, p. 245)

Luttant en faveur de son peuple, comme un guerrier, et en même temps comme un intellectuel « organique » Pedro Archanjo prédit les transformations sociales que la société brésilienne va connaître, dans une démonstration claire du pouvoir visionnaire de son créateur Jorge Amado, qui faire dire à son héros que :

« [...] je pense que les orishás sont un bien du peuple. La lutte de la capoeira, le samba de roda, les afoshés, les tambours, les berimbaus sont

un bien du peuple. [...] Je suis le mélange des races et des hommes, je suis un mulâtre, un Brésilien. (BM, p. 344) [...] Demain [...] ce jour-là tout se sera complètement mélangé, et ce qui aujourd'hui est un mystère et une lutte de gens pauvres, une ronde de nègres et de métis, une musique prohibée, une danse illégale, candomblé, samba, capoeira, tout ça sera une fête du peuple brésilien, musique, ballet, notre couleur, notre rire, vous comprenez ? [...] Ecoutez, mon bon, un jour les orishás danseront sur la scène des théâtres. » (BM, p.344).

La vision anticipatrice de l'écrivain devient évidente dans ce discours sur lequel Amado projette avec vingt années d'avance la création du Ballet Folklorique de Bahia²⁸² dont le point fort est le célèbre tableau *Dança dos Orixás*, qui par sa beauté plastique, alliée à la grande expressivité des danseurs sous la vigueur d'un rythme frénétique, se place comme un spectacle d'une valeur artistique inégalable. Ce qui jusque dans les premières décennies du 20^{ème} siècle comme le montre bien *Tenda dos milagres* sera vu comme « les manifestations d'un peuple primitif », ou « danse illégale » devant être réprimée, où les pratiques religieuses mettant l'accent sur l'animisme et le fétichisme primitifs devaient être exclues de la vie sociale, passe pour être dans l'époque contemporaine le symbole de la culture locale, partie intégrante de la nation brésilienne.

Situé au début du 21^{ème} siècle, presque quatre décennies après la publication de *Tenda dos Milagres*, le présent travail prend en considération le fait que la population noire et métisse, pour la seule ville de Salvador, scène de ce récit, constitue plus de 86% de la population totale de la ville, contrariant ainsi les thèses d'un *blanchiment* progressif de la société brésilienne.

Et si d'un côté, se constituant en mouvements organisés pour lutter contre les carences d'une citoyenneté pleine, les Noirs et les Métis investissent dans l'engrenage de la communication, cherchant à maintenir ce qui serait une identité afro-brésilienne, d'un autre côté, sans toujours réussir à l'éviter, ils se retrouvent prisonniers des « pièges de la différence » réservés à ceux qui réclament la spécificité contenue dans les essentialismes.

D'une façon apparemment paradoxale, à Salvador et aux environs, on peut affirmer que la plus grande attraction de son industrie touristique est la culture afro-brésilienne. Des hommes et des femmes descendants des anciens esclaves noirs sont

²⁸² Créé en 1988, selon http://www.fundacaocultural.ba.gov.br/projetos/suanota_bfb.htm 16 10 2009

à l'origine d'une industrie culturelle effervescente avec des retombées dans tout le Brésil, et même à l'extérieur sans pour autant en recevoir des bénéfices directs.

En fait, le fascinant patrimoine culturel hérité de la tradition de la culture afro-brésilienne, de façon incontournable, se voit utilisé par une industrie culturelle efficace, comme un spectacle à la portée de tous... les touristes. Pourtant, le racisme commun, dans le sens utilisé par Frantz Fanon, imprègne l'imaginaire de tous.

A tout moment, il convient de se policer pour ne pas paraître « politiquement incorrect ». Étouffé sous la menace de la force de la Loi, le racisme palpite, se développe et se répand à petit bruit dans toutes les sphères de la vie sociale brésilienne et notamment bahianaise.

On observe que même les actions de réparation les plus réclamées des politiques affirmatives implantées au niveau gouvernemental (par exemple les quotas pour les Noirs ou pour les Afro-Descendants) deviennent motif de polémiques inépuisables et que ces actions rencontrent de fortes résistances jusque dans les plus grands secteurs de la population universitaire dite « de gauche », qui allègue « ne pas avoir de couleur », ni « d'ethnie » et qui prêche pour le « multiculturel », pour la « diversité culturelle ».

Pedro Archanjo savait déjà lorsqu'il vaticinait que la véritable division n'était pas entre les races mais entre les riches et les pauvres, les premiers se voyant en tant qu'héritiers d'une mentalité fondée sur l'excessive rationalité, sous le mythe de la Raison en tant que seule et exclusive façon d'appréhender le réel et de l'autre côté le mythe, vu en tant que seule façon d'appréhender ce même réel par tous ceux qui seraient condamnés à la pauvreté, donc qui seraient dans un monde « primitif », les héritiers de traditions culturelles des anciens esclaves africains ou de leurs descendants, ainsi que des Indiens.

« A chacun son destin, mon bon. Les gamins de cette rue, camarade, vont se séparer, à chacun son destin. Certains auront des chaussures, porteront une cravate, docteurs de la Faculté. D'autres continueront ici, avec l'enclume et le marteau. La division entre Blancs et Noirs, mon bon, se termine dans le mélange, avec nous elle s'est terminée, compère. La division maintenant est autre, et ceux qui viennent derrière fermeront les portes ». (BM, p. 374).

Ce sont les « deux mondes opposés » : d'un côté, la culture d'origine blanche-européenne où prédominent les fondements de la rationalité chrétienne occidentale, donc « civilisée » et d'un autre côté, une culture où prédominent les fondements de la culture afro-brésilienne, considérée par les groupes dominants comme « primitives », « barbare » ou « inférieure », car plongé dans la pauvreté.

D'un côté, Nilo Argolo et la pensée autoritaire, disjonctive sous le poids d'une rationalité excessive qui se pervertit et devient rationalisation, idée obsessionnelle qui domine et se superpose, empêchant la raison même d'articuler les points de convergence, de s'examiner et de s'autocritiquer et donc s'aveuglant, se rendant incapable de comprendre le réel dans sa complexité²⁸³. De cette façon, la haine de Nilo Argolo à l'idée du métissage est l'illustration de la rationalité pervertie, malade et qui devient idée fixe et obsédante.

Un autre exemple très illustratif est celui de Tadeu Canhoto (dont le narrateur nous laisse entendre, en passant, qu'il est le fils de Pedro Archanjo (par une incontestable ressemblance physique et par les dons intellectuels aussi). C'est par les chemins ouverts par Archanjo-Ojuobá que va se réaliser l'insertion de ce personnage dans la société qui était alors dans un processus accéléré de transformation sociale, avec l'accent mis non plus sur la Faculté de Médecine mais sur l'Ecole Polytechnique, formant les nouvelles générations de ceux qui vont moderniser le Brésil. On observe que, puisque la société est déjà expliquée, la Faculté de Médecine semble se réduire à son rôle, celui de former le personnel médical qui aura pour fonction d'éliminer les endémies qui dévastent le territoire national, et que le rôle de constructeur du pays en vient donc à être endossé non plus par les médecins mais par les techniciens, donc les ingénieurs comme Tadeu Canhoto, ce mulâtre dans l'ascension sociale²⁸⁴.

Tadeu, en étant diplômé en Ingénierie Civile est vu comme celui qui se distingue, qui rompt avec les structures de la domination. Le diplôme fonctionne comme un sésame pour entrer dans le « bateau de la connaissance » qui mène à la « liberté conquise » (BM, p.243). Conquérir la liberté, pour Tadeu, selon le récit,

²⁸³ MORIN, *O método 5.A humanidade da humanidade*, op. cit, p. 306-307

²⁸⁴ SCHWARCZ, op. cit.

implique la rupture, l'abandon et le rejet des traditions de la communauté noire-métisse. Cela implique surtout de rompre les liens affectifs, de tourner le dos à ce qui représentait un passé qui persiste à vivre dans les conditions de vie de la population afro-brésilienne.

Pour cela, même si elle est vue comme décadente, la comtesse de *Água Brusca*, Zabel, sera sa marraine, car comme elle est blanche, elle est une sorte de passeport qui lui garantit la respectabilité, qui sert de référence à ce Métis inconnu, les intégrant tous dans cet autre monde si varié qu'est celui de la Boutique aux Miracles. Ainsi, dans les eaux d'un nouvel océan, le « bateau de la connaissance » navigue rapidement : encore en formation, Archanjo voit une fleur qui attire le jeune homme « [...] des boucles blondes, les plus grands yeux de Bahia, une peau d'opaline, si blanche, presque bleue. [...] (BM, 253) et pressent les transformations qui vont s'opérer : « [...] Tadeu disparut dans l'obscurité, ses pas résonnent dans la ruelle, ses souliers vernis. Personne ne pourra le retenir dans sa marche. [...] Il va monter les degrés de l'échelle, un à un, et il est pressé. Adieu, Tadeu Canhoto, c'était une fête de départ [...] ». (BM, p. 257)

Dans *La Boutique aux miracles*, le narrateur omniscient mettra en évidence « le peuple encore marqué par le mystère primitif », c'est-à-dire tous ceux qui habitent au *Pelourinho* et aux environs, le peuple afro-brésilien, donc tous ceux qui seraient soumis à la « tradition », au mythe, fort bien représentés par la figure de Majé Bassan, la grande Prêtresse, gardienne de la mémoire africaine.

Pour cela, Pedro Archanjo peut affirmer que le racisme n'est pas dirigé contre la *race* noire, que le narrateur dit ne pas pouvoir appréhender dans sa « pureté » (à Bahia). Le racisme est plutôt dirigé contre tous ceux qui pour des raisons économiques sont hors du contrôle de l'Etat qui ne les assiste pas et ne leur reconnaît pas leur citoyenneté. Et de façon générale, le récit nous dit que ce peuple de peau noire ou brune, mulâtre, est un peuple déjà métissé culturellement, comme le prouvent bien les personnages de Pedro Archanjo et de Tadeu Canhoto.

Il importe d'observer que c'est à l'école que se réalise si ce n'est le principal mais au moins le plus systématique processus d'acculturation donc d'intégration ethnique d'un individu et aussi de tout un peuple. Et c'est là que tous s'affrontent

aussi avec une société en transformation prise par la « fièvre de la modernité », où chacun doit se sentir obligé de s'actualiser et par là même suivre « l'orientation pour le futur » marqué par l'idée de « progrès » avec ses symboles et rituels car

« [...] Qui veut alors jouer son rôle de façon adéquate ne peut se permettre le moindre retard avec la mode : il faut la suivre pas à pas, il faut se soumettre à son arbitraire, tant dans le système commun et général que dans la garde-robe ou dans les sphères esthétiques de la vie [...]. Cela n'implique pas qu'une orientation pour le passé soit totalement disparue²⁸⁵.»

Et la scolarisation promulguée par l'Etat implique la standardisation des parcours éducatifs pour former une nouvelle mentalité compatible avec l'*ethos* qu'il désire voir implanté, c'est à dire de façon à permettre à l'individu de vivre non seulement la modernité de son temps mais d'être aussi capable de l'élargir dans ses aspects pragmatiques, l'intériorisant comme une tendance à suivre de façon impérieuse, avec la croyance supplémentaire de son « irréversibilité » supposée. Enfin, mise en mouvement par l'avancée de ce que l'on nomme le « progrès économique » (l'autre nom du capitalisme, lequel désagrège les valeurs conquises par la praxis collective, et qui n'est pas capable d'insérer le passé au présent et encore moins de protéger les rêves pour le futur²⁸⁶), la population la plus nettement noire qui peuple la scène d'Amado paraissait condamnée à un blanchiment lent et inexorable par le métissage qui mettait en évidence la prédominance de la culture d'origine blanche-européenne.

On note que c'est une tendance qui est observée dans différentes parties de ce que l'on nomme tiers-monde et pas seulement réservée au Brésil ou à l'Amérique Latine. Voyant les rapides et parfois violentes transformations provoquées par le processus de modernisation dans les anciennes communautés qui semblent alors se pulvériser, les romanciers et les chercheurs en Sciences Humaines croient à la disparition soit par génocide soit par ethnocide de nombreuses cultures humaines dans lesquelles régnait la culture de participation pour qui « [...] les relations de

²⁸⁵ HELLER, op. cit. p. 90

²⁸⁶ GOMES, Angela Maria de Castro, op. cit. p.168.

transmission de savoir actualisaient les hiérarchies sociales qui situent les pouvoirs et les devoirs des plus vieux vers les plus jeunes et inversement [...] ²⁸⁷».

Pour cela, craignant une inévitable désagrégation des communautés qui étaient fondées sur un savoir collectif et populaire, transmis de génération en génération, oralement, de façon dynamique, personnelle et inter groupale, avec la peur de la déstructuration des sociétés dites archaïques ou primitives devenant des espaces distopiques et que soient engendrées des diasporas douloureuses, le personnage de la Grande Royale dans *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane, réfléchissant en tous sens à l'extraordinaire rencontre de culture amène le lecteur à avoir sa propre réflexion sur les conséquences profondes de ce processus de scolarisation des individus :

« L'école nouvelle participait de la nature du canon et de l'aimant à la fois. Du canon, elle tient son efficacité d'arme combattante. Mieux que le canon, elle pérennise la conquête. Le canon contraint les corps, l'école fascine les âmes. Où le canon a fait un trou de cendre et de mort et, avant que, moisissure tenace, l'homme parmi les ruines n'ait rejailli, l'école nouvelle installe sa paix. Le matin de la résurrection sera un matin de bénédiction par la vertu apaisante de l'école. De l'aimant, l'école tient son rayonnement. Elle est solidaire d'un ordre nouveau, comme un noyau magnétique est solidaire d'un champ. Le bouleversement de la vie des hommes à l'intérieur de cet ordre nouveau est semblable aux bouleversements de certaines lois physiques à l'intérieur d'un champ magnétique. On voit les hommes se disposer, conquis, le long de lignes de forces invisibles et impérieuses. Le désordre s'organise, la sédition s'apaise, les matins de ressentiment résonnent des chants d'une universelle action de grâce ²⁸⁸. »

C'est pour avoir vécu cette expérience de la scolarisation, de l'éducation ordonnée par l'Etat dans sa recherche d'homogénéisation, que Tadeu, au contraire d'Archanjo, reste immunisé contre la séduction des femmes noires et belles qui traversent le récit, résistant aux appels de Dé, qui le supplie autant qu'elle soupire après le jeune homme : «[...] Pourquoi ne me prends-tu pas aujourd'hui comme une gorgée de liqueur, fleur de ta fête? [...]» (BM, p. 249). Et, dans une ironie voilée, Jorge Amado dote son personnage d'encore plus que cette « positivité » : la mise aux normes de la morale bourgeoise du travail rationalisé, dont l'instinct sexuel devient

²⁸⁷ LUZ, *ibid.*

²⁸⁸ KANE, Cheick Hamidou, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Domaine étranger, 10/18, réédition 1998, p. 60-61.

régulé de façon adéquate, intériorisant les restrictions et les inhibitions de la libido, selon Gramsci :

« [...] ces nouvelles méthodes (taylorisme et rationalisation en général) exige une discipline immédiate des instincts sexuels (du système nerveux) c'est-à-dire un renforcement de la « famille » au sens le plus large (et non de tel ou tel système familial), de la réglementation et de la stabilité des relations sexuelles. [...] Dans ce cas, il arrive ce que nous pouvons appeler une situation d'hypocrisie [...] ; les couches populaires sont obligées de préserver leur « vertu » ; qui la moralise ne l'observe pas, hormis le fait de lui rendre un hommage verbal et en conséquence, l'hypocrisie est celle des groupes [...]»²⁸⁹.

Pour *devenir quelqu'un*, « [...] Tadeu Canhoto a commencé à gravir l'échelle dès la Faculté, à la tête de ses camarades. Il avait décidé de monter tous les degrés, disposé à obtenir une place au sommet [...] » (BM, p.256). Cependant, Tadeu Canhoto « [...] qui aimait les calculs mathématiques, les tracés aux lignes précises, les décisions nées de l'étude et de l'analyse [...]» (BM, p.205), choisit le chemin qui lui paraît le plus sûr pour sublimer ses désirs, croyant dans les valeurs de la société bourgeoise. De là, son indifférence à l'univers féminin qui l'entoure et s'affole à son « [...] obscure et virile prestance [...] » (BM, p. 254) et s'enchant à « [...] la délicatesse des traits et des sentiments [...] » qui le font comme une « [...] romantique estampe d'irréductible [...] » (BM, p.247). Tadeu Canhoto n'a les yeux tournés que vers « [...] la claire et diaphane beauté [...]» de Lu (BM, p.254) qui se réalise dans le cadeau qui manque à ce mulâtre qui doit gravir les échelons de la société : dans une heureuse conjugaison des astres, la femme aimée est belle, elle est riche, elle est blanche.

C'est pourtant Tadeu qui va refuser la réalisation de l'amour avant le mariage. C'est lui qui décrète le sacrifice de l'attente, honorant l'exigence que le mariage ne pourra pas se réaliser avant trois années. C'est bien du Métis que viennent les attitudes qui viendraient plutôt de la partie féminine, à cette époque de l'histoire : s'il part en voyage, si c'est Lu sa promise qui attend son retour, c'est néanmoins lui, la figure masculine qui impose la longue attente pour la réalisation du désir amoureux²⁹⁰. Tadeu accomplit les rituels de passage. Rituels d'une morale qui n'est pas, dans l'absolu, celle de l'« université vaste et variée » (espace de liberté

²⁸⁹ GRAMSCI apud MACCIOCCHI, op. cit. p. 207.

²⁹⁰ BARTHES, Roland, *Fragments de um discurso amoroso*, Traduit par Hortensia dos Santos, Rio de Janeiro, Francisco Alves, réédition 1994.

encore exempt de l'influence de l'Etat. La morale de Tadeu est la morale bourgeoise, non en tant qu'expérience effective mais en tant qu'idéal que les élites attendent de voir intériorisé par les mentalités et les cœurs.

Les attributs positifs de ce mulâtre l'amèneront à « vaincre dans la vie », amassant de l'argent et gagnant la célébrité qui, pour lui, viendront à bout des résistances, renverseront les préjugés et c'est ainsi que Tadeu est intégré à sa nouvelle famille qui découvre alors ses « qualités morales élevées ».

La taille de la rupture, l'énorme distance créée entre Tadeu et la communauté noire-métisse devient définitive quand il annonce son voyage en Europe pour soigner la stérilité de sa femme, ce qui est une autre ironie que le récit utilise pour renforcer la faiblesse des théories déterministes qui considèrent le mulâtre (le mulet) stérile par nature. Enfin, s'étant installé à Rio de Janeiro, les raisons de pas maintenir de liens affectifs avec sa famille de la *Boutique des Miracles* s'accumulent et il va s'enraciner dans un autre territoire.

« Pedro Archanjo observa d'un regard amical l'important monsieur debout devant lui. Tadeu devait avoir dans les trente-cinq ans, il en avait quatorze quand Dorotéia l'avait confié à Archanjo : il ne parle que de livres et de calcul, il ne me sert à rien, je ne peux pas changer son destin. Moi non plus, je ne peux pas changer son destin, modifier sa marche, arrêter le temps, l'empêcher de monter, compère Lidio, mon bon. Tadeu Canhoto fait son chemin, il arrivera au sommet de l'échelle, il s'y est préparé et nous, mon camarade, nous l'y avons aidé. Regarde, Dorotéia, ton enfant qui monte, il va loin (BM p.371). Tadeu est parti d'ici, ici il a commencé son escalade, il est monté et déjà il n'est plus d'ici, mon bon, il est du Corredor da Vitória, de la famille Gomes, il est le docteur Tadeu Canhoto». (BM p. 373)

C'est ainsi que Tadeu Canhoto n'a plus le « temps d'écrire » à Pedro Archanjo, comme il n'a plus le temps pour rien d'autre que son travail incessant et continu qui le dévore, et dont les fruits, argent et prestige, le montrent « abouti » car ils lui permettent l'acquisition de biens et de produits, et font de lui un propriétaire et un consommateur.

«[...] Quand trouver le temps? Je vis dans une course perpétuelle, j'ai deux équipes d'ingénieurs sous mes ordres, tous les soirs des obligations, nous sortons beaucoup, Lu et moi. Un enfer –au ton de sa voix il était facile de deviner combien il aimait cet enfer. Je disais que j'ai de l'argent, quelques économies. [...] Maintenant, je dois partir. Vous n'imaginez pas le nombre de visites que nous avons à faire [...] » (BM, p.372-373)

Enfin, prenant pour façon-d'être le travail, Tadeu est caractéristique des gens qui, par une logique binaire, se considèrent *au-dessus* des choses sur lesquelles ils peuvent et doivent exercer leur domination, leur contrôle, leur possession et les utilisent à leur bon plaisir pour atteindre leurs objectifs personnels²⁹¹. Une façon-d'être-au monde qui rompt les maillons d'avec la nature, qui rompt aussi les maillons avec les tous autres humains qui deviennent alors des choses, des objets qui seraient sur leur chemin.

C'est cette mentalité qui engendre une éthique dans laquelle prévaut l'argument de l'autorité, où l'on exige une obéissance aveugle et sans restriction aux énoncés de celui qui détient l'autorité et détient donc le pouvoir de prescrire des normes qui seront suivies par tous, sans rébellion ou désobéissance, car ce sont ses propres intérêts qui sont en jeu, puisque « [...] Le péché impardonnable, dans l'éthique autoritaire, c'est la rébellion, l'objection au droit de l'autorité à établir des normes et en axiome, à ce que les normes qu'il établit visent l'intérêt supérieur des subordonnés [...]»²⁹². »

Dans cette façon de penser, l'individu « virtuose » doit avoir « [...] un esprit de sacrifice et d'obéissance, la suppression de l'individualité à la place de sa plus grande réalisation [...]»²⁹³. Et bien que cela paraisse paradoxal de parler de « suppression de l'individualité » dans une civilisation où la majorité des individus est plongée dans le carcan d'un grand égoïsme, individus isolés, insulaires en eux-mêmes ; et pourtant, en plus de ces cadres hautement égotistes du comportement, l'homme moderne est formé dans un ensemble inextricable de fautes et de ressentiments contre lui-même et contre les autres, l'amenant à une auto-négation systématique, même mise en silence et non reconnue comme vraie. Dans ce sens, on peut dire d'un individu dont le caractère peut être classé comme celui d'un « explorateur » et dont la devise est :

« [...] je prends ce dont j'ai besoin, [devise] qui renvoie aux pirates et seigneurs féodaux de l'histoire et qui se poursuit pour les « requins » du 19ème siècle qui ont exploré les richesses naturelles [...] les Capitalistes

²⁹¹ *Façon-d'être* s'entend comme « la façon dont une personne se structure et se réalise au monde avec les autres » BOFF, Leonardo, *Saber cuidar, Ética do humano – compaixão pela terra*, Petrópolis, Vozes, réédition 2004, p. 92

²⁹² FROMM, Erich, *Análise do homem*, op cit. p. 21.

²⁹³ FROMM, op. cit. 22.

« parias et aventuriers » pour employer la nomenclature de Max Weber, sillonnant la terre à la recherche de bénéfices, ce sont les hommes de cette espèce, des hommes dont le principal objectif était d'acheter à bon marché et de vendre cher, et qui sans réfléchir cherchaient à conquérir le pouvoir et la richesse [...] ²⁹⁴.»

Avec son être suffoquant, soumis aux intérêts de la possession, l'individu développe une conscience coupable qui « [...] devient une base pour une conscience « tranquille », avec pour étape que la conscience tranquille (si quelqu'un peut l'avoir) devra créer un sentiment de culpabilité [...]». Avec cela, selon Nietzsche, les instincts humains tendraient à « [...] se retourner contre l'homme lui-même. Inimitié, cruauté, plaisir de traquer, surprendre, modifier, détruire – le détournement de tous ces instincts humains contre leurs propres poursuivants : telle est l'origine de la mauvaise conscience [...] ²⁹⁵.»

Elle ne surprend donc pas cette haine qui est dévolue au différent, à ce qui paraît étrange et qui malgré tout paraît heureux, paraît vivre dans la joie et sans préoccupation. Nous imaginons ainsi la rencontre de deux cultures si profondément antagonistes que la culture blanche-européenne et l'amérindienne, dans les premiers temps de la conquête de l'espace américain. La première, avec ses individus conçus sur des modèles prédéterminés par une conscience autoritaire, niant le plaisir et la joie (qui ne pouvait être conquis qu'au moyen d'un sacrifice personnel ou comme récompense après la mort), et en même temps cherchant, avec convoitise et avidité, des compensations immédiates par l'acquisition de biens matériels. D'un autre côté, apparemment dépourvu de tout, le corps et l'âme à nu (puisqu'ils paraissaient ne pas avoir de maîtres ni de religion institutionnalisée), les Indigènes américains dont le détachement des choses matérielles passaient aux yeux des Européens pour de l'infantilisme ou de la stupidité. Heureux et oisifs, robustes et libres sexuellement, forts et sans tyrans ou despotes, vivant en collectivité ce qu'on nomme « économie d'abondance », tous pour un et un pour tous, partageant en parts égales le produit de la chasse, de la pêche ou de la cueillette, sans souci pour le lendemain.

Pour cela, les « croisades » contre les cultures différentes, cultures qui avaient conservé dans leur fondement non seulement le partage de la justice et des

²⁹⁴ Idem, op. cit. p.78.

²⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *The Genealogy of Morals*, II, p. 16, apud FROMM, Erich, op. cit. p.139

biens mais également l'explication mythique du monde, le refus ou la difficulté à accepter la fragmentation de l'espace et du temps, à reproduire les frontières arbitrairement tracées. C'est pour cela que l'intransigeance trouve son libre cours dans les terres américaines dans l'abondante rivière des ressentiments qui s'épanche dans les processus d'acculturation des peuples qui avaient échappé au génocide. C'était celle-là, la croyance ethnocentrique de départ, car

« [...] la société moderne, en dépit de tout l'accent qu'elle met sur le bonheur, sur l'individualité et l'intérêt de chacun, a enseigné à l'homme que le bonheur n'est pas (ou pour employer un terme théologique, son salut) n'est pas un objectif à la vie mais que c'est bien plutôt la satisfaction de son devoir de travailleur, ou de son succès. Argent, prestige et pouvoir se sont transformées en leurs encouragements et finalités. L'homme agit alors dans l'illusion que ses actions sont à son propre bénéfice, bien qu'en vérité il fait attention à tout sauf aux intérêts de son moi réel. Tout est important pour lui, sauf sa vie et l'art de vivre, il est en faveur de tout sauf de lui-même [...]»²⁹⁶.

Cependant, quand on imaginait l'apogée d'une civilisation et dans ce cas celle de la civilisation occidentale, qui se vantait de la « clarté » de sa pensée, qui s'enorgueillissait de son idéal de progrès, avec des individus tournés vers la recherche de plus de gains toujours plus grands, c'est là que les points encore obscurs ont commencé à poindre, montrant des processus de destruction et des menaces de ruines de cette même civilisation. Comme des ombres dans la lumière, ce qui paraissait si « clair » paraît maintenant noirceurs cachées. Nous découvrons que même au sein de « développé » le sous-développé existe. Et bien que la source fondée sur la croyance de la supériorité culturelle du Blanc-européen continue à dominer - et que, du système même, la validité d'un idéal fondé sur la recherche incessante d'acquisitions de biens matériels, réalisé par un consumérisme effréné, par la dégradation du milieu naturel, par la séparation même de l'homme d'avec la nature et enfin, par la logique binaire et excluante, disjonctive qui fonde et alimente des notions dichotomiques du corps/âme, raison/émotion, progrès/retard, civilisation/barbarie,- commence à être mise en doute.

Telle Eliette qui en plénitude maintenant qu'elle vient de s'accepter et s'intégrer au tout, pleine de vitalité, héritière de toutes les traditions laissées en héritage par les gens qui sont débarqués dans cette mer caraïbe, n'importe si venus

²⁹⁶ FROMM, op cit. p.27.

d’Afrique ou d’Europe ou nés ici-mêmes aux Amériques, Eliette peut se reconnaître capable d’offrir le Soins nécessaire pour réparer la nature souillée par la pollution provoquée par le gâchis d’une société tournée vers un consumérisme exagéré comme quête frénétique du bonheur.

Maintenant qu’elle reconnaît la voix ancestrale du nègre marron qui entonne des cantiques de liberté et qui sont aussi des invocations à la lutte contre l’aliénation, Eliette Florentine sait qu’elle a des responsabilités envers elle-même et envers les autres et qu’il suffit d’un geste d’elle pour interférer sinon dans le destin mais pour le moins la *destinée* d’Angela et de sa propre vie.

C’est pour cela que nous pensons que la littérature peut se constituer comme un outil de valeur inégalable pour la déconstruction des stéréotypes négatifs et la reconstruction d’une mentalité ouverte à l’Autre, se sachant intégrée au tout, responsable d’elle-même et de son entourage, capable de découvrir des points d’articulation apparemment opposés, dépassant donc toute tentative de restreindre l’humain aux frontières artificielles de *race*, de classe, d’ethnie, de genre, de catégories...

Inévitablement, une mentalité de cet ordre serait apte à vivre avec l’Autre, puisqu’elle serait capable de percevoir les points de convergence entre d’apparentes contradictions, de chercher à articuler les relations entre les cultures apparemment différentes. Un individu qui, sans peur de se découvrir dans son altérité, pourrait accepter d’établir un dialogue comme condition de vivre mieux. Et, par-dessus tout, parce qu’un individu avec cette mentalité saurait se voir comme existant de façon interdépendante, sur une échelle planétaire.

Nous croyons que la formation d’une mentalité ouverte à l’Autre, qui perçoit le monde avec un œil transculturel, pourra se réveiller avec une énonciation d’arguments honnêtes et persuasifs qui soient capables de combattre le racisme ethnoracial et en même temps, ou pour cela même, capables de diffuser dans les esprits et les cœurs de nouvelles générations d’images de l’altérité comme chargées de positivité, et rapidement, par philie, dans une relation de réciprocité avec l’altérité.

D’où la nécessité de former une mentalité apte à vivre avec l’Autre, c’est à

dire d'établir avec lui une relation qui le sorte de sa position de subalterne ou de supériorité permanente et l'amène à une proximité de regard, face à un autre Tu, pour reprendre l'expression de Martin Buber²⁹⁷.

Se sachant partie intégrante du Tout, cet individu formé dans ce nouveau projet d'éducation serait apte à vivre dans une réalité complexe et intriquée et aurait comme caractéristique principale la capacité de chercher à découvrir les articulations, de les faire fonctionner, de faire ressortir les points de contacts entre les [apparentes] oppositions. Une mentalité qui fonctionnerait hors d'une logique binaire, qui ne l'exclue pas mais qui l'intègre à de nouvelles logiques.

Ainsi avec l'aide de la Littérature, comme nous le montrent les récits comme *Ashini* d'Yves Thériault, *Tenda dos Milagres* de Jorge Amado et *L'Espérance macadam* de Gisèle Pineau, nous pourrions aider à construire mentalité capable de relier raison et émotion, puisqu'on sait que, comme nous l'enseigne la sagesse indigène, pour faire comprendre mieux, on a besoin que l'émotion ouvre le chemin dans le cœur de qui nous écoute, cela parce que

« [...] la vraie rationalité, ouverte par nature, dialogue avec le réel qui lui résiste. Elle opère dans un va-et-vient incessant entre l'instance logique et l'instance empirique; elle est le fruit du débat argumenté des idées, et non la propriété d'un système d'idées. Le rationalisme qui ignore les êtres, la subjectivité, l'affectivité et la vie, est irrationnel. La rationalité doit reconnaître la part d'affect, d'amour et de repentir. La véritable rationalité connaît les limites de la logique, du déterminisme et de la mécanique; elle sait que l'esprit humain ne pourrait pas être omniscient, que la réalité comporte du mystère. Elle négocie avec l'irrationnel, l'obscur [...]. Elle n'est pas seulement critique mais autocritique. On reconnaît la vraie rationalité par sa capacité à identifier ses insuffisances [...]»²⁹⁸.

²⁹⁷ BUBER, Martin, op. cit.

²⁹⁸ MORIN, Edgar, *Os sete saberes necessários à Educação do Futuro*, op.cit. p. 23.

VI CONCLUSION

6. La construction d'une nouvelle mentalité

Nous pensons que le rôle décisif de la Littérature est toujours négligé sinon ignoré quand on pense aux possibilités de recréer des nouvelles façons de vivre, de penser, d'aimer et de rêver, donc de déconstruire des anciens préjugés et de contribuer pour bâtir une nouvelle mentalité ouverte à l'Autre, capable de la compassion et de la solidarité, où l'individu soit capable de se voir à la place de celui qui est appréhendé en tant que différence ou altérité et de rencontrer et saisir l'humanité apparemment camouflée sous les stéréotypes négatifs.

En fait, tout ce que le monde social a fait, le monde social peut le défaire, parce que, comme nous le montre le poète, « [...]. C'est l'art et la science. Abandonne-les ou ronge-les et il n'existera plus d' Empire. L' Empire suit l'art et non l'inverse [...]»²⁹⁹.

C'est pour cela que nous parlons de crise éthique qui rend préoccupant le panorama de la société contemporaine. Et c'est pour cela que notre proposition est de faire de la littérature un outil pour la déconstruction des stéréotypies négatives de façon à permettre que les images de l'altérité soient vues non comme *mauvaises* différences à éliminer ou à éviter mais vues avec la certitude que, pour aussi excentriques ou aussi étranges qu'elles nous paraissent, elles cachent certainement dans leur apparente diversité la même humanité qui unit en une seule famille toute l'humanité, et qui unit aussi l'être humain à tous les autres êtres de la nature sur l'échelle planétaire.

Et de cette façon, avec l'aide de la littérature, nous pouvons susciter le développement d'une éthique capable d'orienter l'homme vers le bonheur. Un

²⁹⁹ «É a arte e a ciência. Retire-as ou desgaste-as e não existirá mais império. O império segue a arte e não vice-versa, como supõem os ingleses», William Blake apud SOUZA, Rogério Martins de «Cultura e Imperialismo *Etni-cidade, A cidade multi-étnica* in <http://www.etni-cidade.net/> (Référence du 20 Octobre 2009)

bonheur fait de la plénitude d'instant même fugitifs ou inattendus, sans prétention à l'éternité ni à la constance. Un bonheur compris comme « [...] un critère d'excellence dans l'art de vivre et de la vertu [...] »³⁰⁰, c'est-à-dire chercher à se connaître et ainsi répondre aux désirs ardents les plus élémentaires de l'expansion de son Je et de la connaissance du monde, dans un réseau de relations imbriquées et continues, dans un processus ininterrompu.

Contre toute notion de *pureté*, nous pensons que la vie même est faite d'échanges et de négociations, qu'aucune vérité essentielle n'est garantie ou promise, que les individus même sans qu'ils en aient conscience, souffrent des changements constants et continus, intégrant à leur Être de nouvelles formes acquises par empathie ou par sympathie, dans une trajectoire allant vers la croissance et le développement du Self, de façon non linéaire, en spirale, avec des ascensions et de chutes, mais continue.

En fait, les individus, même aliénés ou éloignés de leur propre être, fuyant leur Self, chacun d'eux, c'est-à-dire chacun de nous, subit des changements continus et continus, intègre de nouvelles façons de vivre, d'aimer, de penser, légitime des valeurs, en repousse d'autres auparavant conseillées, donc chacun peut suivre son chemin vers son développement personnel, aller en direction du Self, même si cette croissance spirituelle se fait en spirale et non pas de façon linéaire, mais elle est de toute façon, continue et continue.

Ainsi, avec des exemples de métissage fuyant l'essentialisme, et échappant donc aux pièges de la différence, Thériault nous a déjà offert quelques solutions narratives extrêmement illustratives. La première d'entre elles, dès 1954, dans *Aaron*, nous montre Moïshe, intolérant face à ce qu'il considère comme étant « l'influence du mal », à vrai dire comme tout ce qui n'est pas comme lui « pur » dans son fondamentalisme.

En effet, le drame de Moïshe est une péripétie, dans le concept aristotélicien qui la définit comme une subite mutation de succès, mais *a contrario*. En vérité, cette technique narrative tente de réveiller chez le spectateur ou le lecteur des

³⁰⁰ FROMM, *ibid.*

sentiments de terreur, de pitié, ayant donc une finalité pédagogique.

Enfin, *obscène*, d'un point de vue immodérément explicite, transposé dans la vie urbaine, Moïshe symbolise ceux qui craignent, murés dans une forte ethnicité, le contact avec l'altérité puisqu'ils appréhendent la différence comme un désordre et une condamnation, une maladie ou une malédiction.

Pourtant, on observe que ce sont exactement les marques ostensives de l'ethnicité qui ont provoqué une nouvelle péripétie dans la vie de Moïshe. En effet, encore à San Francisco, malgré son désir de voir David « suivre la tradition », il voit son fils obtenir un travail dans la construction civile, se mélangeant alors aux travailleurs « impurs ». Adolescent fort et en pleine santé, David avait cherché du travail qui lui était refusé sur son apparence « [...] Chez les Gentils, on regarda le nez busqué du jeune homme, sa mine indubitablement sémite, la barbe noire qu'il laissait pousser déjà, signe certain de son orthodoxie [...] » (AA, p.17). Même chez les Juifs réformés, « [...] on lui préféra de jeunes Juifs émancipés ayant perdu, hors les traits du visage, ce qui leur restait de la race » (ibid.). Au dégoût de Moïshe qui souhaitait le voir avec les mains propres et loin de la « promiscuité avec les infidèles », David ne trouve du travail que comme ouvrier du bâtiment :

« [...] Nu jusqu'à la ceinture sous le soleil torride, il creusa la rue, entassa des pavés, assujettit des dormants de cèdre (...) A même un gobelet de fer étamé, il but l'eau qu'un négrillon aux dents étincelantes transportait à pleins seaux. Courbé sur sa tâche, avec les Italiens, les Polonais et les Portugais qui constituaient l'équipe, il siffla quand une belle cheville de femme passa à hauteur de leurs yeux ; il but du vin rouge et, à l'occasion, transgressa même la loi en s'alimentant de nourritures interdites, parce qu'il avait faim et que la besogne était lourde ». (AA, p.19)

Par-dessus tout c'est grâce à cette même affirmation d'une identité ancrée dans des traits distincts indéniables que se termine le récit, que l'intrigue atteint son paroxysme, que le destin se réalise, s'accomplit. Par exemple, c'est sur son orientation qu'Aaron apprend l'anglais, « [...] cette nouvelle langue sonore du siècle [...] » (AA, p. 8), et c'est encore sur l'orientation de son grand-père que le petit-fils fréquente l'école de quartier, se préparant ainsi à vivre dans la multitude, à habiter Babel. Et, si Aaron rencontre Viedna, la cosmopolite, celle qui navigue entre diverses sociétés, qui connaît de nombreux espaces et paysages, qui sera sa porte d'initiation non seulement pour la sexualité mais pour les futurs possibles qui lui font signe, c'est aussi grâce au vieux Aaron à qui cela ne peut arriver.

En effet, prenant le *Mont Royal* comme représentation des montagnes sacrées, le grand-père conseille et pousse son petit-fils à explorer la *montagne*, espace pour lui sacré, le *haut* en opposition à un présumé *bas* : la dégradation de la ville dans sa pollution visuelle et sonore, à l'existence asphyxiante de la ruelle, la pauvreté de l'appartement, l'absence même de perspectives pour Moïshe. Et dans le fond, la vieille dichotomie civilisation vs nature, que le Mont Royal symbolisait, jusqu'à ne pas exister dans les projets d'urbanisation.

« C'est une caractéristique bien spéciale de Montréal, cette montagne sauvage, conservée intacte, ou nul véhicule n'a accès à moins qu'il ne soit tiré par des chevaux, et qui se dresse en plein centre de la grande ville de deux millions d'âmes. Symbole de la sauvage grandeur du Canada. Symbole des forêts immenses, des montagnes au Nord, de cette mamelle féconde, nourricière des villes de béton, de plastique et d'acier qui gîtent aux rives des lacs, au cœur des plaines et le long des fleuves. Contraste canadien, puissance matérielle qui doit chaque battement de vie à un sous-sol encore à demi exploré, [...] Donc, cette ville moderne, palpitante, en pleine croissance, [...] Grand port de mer, centre de raffinage, terminus ferroviaire, métropole canadienne qui porte en son axe ce mont qu'on nomme Mont Royal ! Protégé par la ville à ses pieds, conservé par elle : un rappel qu'au Nord existe le Canada véritable, les forêts et la toundra, les nappes d'huile grandes comme un pays, la montagne et ses torrents, les rivières qui sont des fleuves [...] Un simple parc que ce Mont Royal. Mais à la mesure du Canada » (AA: 62).

Aaron, cependant en contrepoint, réalise la transition entre le passé et le futur, incarnant un présent complexe de par ses multiples facettes, angoissant par la multiplicité des choix à faire non sans conflit. Il matérialise la trajectoire du développement personnel, passe de l'Innocent à l'Orphelin et conscient de ce que le salut ne pourra venir d'un être supérieur (Dieu ou Gouvernant ou Mage) il en vient à prendre son destin en mains³⁰¹.

De cette façon, si Moïshe peut se considérer brisé c'est parce qu'il ignore que, comme un vrai patriarche comme un nouveau Moïse, il a trouvé, oui, la « terre promise », le Canada multiculturel qui reçoit les exilés et qui, entre autres rites, les rebaptise avec d'autres identités qui leur permettent de profiter des délices d'un paradis de plaisirs du monde de la consommation, sans peur de transgresser, refusant pour toujours l'idée de péché, et désirant ardemment ne plus se sentir périphérique ou exclu.

³⁰¹ PEARSON, Carol S, *O despertar do herói interior*, traduit par Paulo César de Oliveira, São Paulo, Pensamento, 1998.

En refusant la logique disjonctive du *ou ceci ou cela*, ou le Bien ou le Mal, ou la pureté ou l'impureté, Yves Thériault, Jorge Amado et Gisèle Pineau, en différents moments de l'histoire et de l'espace américain, que ce soit au Brésil, au Canada ou aux Antilles, offrent au lecteur l'opportunité de déconstruire les stéréotypes négatifs au travers des drames des personnages considérés excentriques, périphériques, mis en position de subalternité dans leurs propres sociétés d'origine ou dans celle d'accueil.

Comme Eliette Florentine qui se découvre capable de protéger, d'être responsable d'Angela pour qui elle a du respect connaissant son drame, bien semblable au sien. Ou comme Ashini, plein ferveur dans les soins à apporter à la terre sur laquelle il marche et vit, pour les plantes et les animaux qui l'entourent et pour ses frères de sang, pour tout ce qui blesse sa propre vie dans une protestation silencieuse, geste sacrificiel semblable à celui du Christ. Ou comme Pedro Archanjo qui, ne voulant rien pour lui, peut disposer de plus que ce dont il a besoin pour vivre une vie authentique dans la mesure où désirant peu de biens matériels, il reste libre et léger pour vivre intensément ses instincts les plus vitaux qu'il canalise dans l'amour et le travail productifs réalisés avec dévouement, responsabilité, respect et connaissance³⁰².

Figures marquées par les préjugés et le racisme, Ashini, Eliette Florentine et Pedro Archanjo parviennent, de différentes façons et sous divers pathos, à transmettre au lecteur que, par leurs péripéties, ils dépassent la dimension du local et du particulier et articulent des relations avec le global sans perdre la singularité des leurs identités individuelles.

Ils montrent aussi qu'il n'existe pas de Logos, sans la part du Mythe et que ce dernier englobe l'imaginaire de l'être humain, ayant besoin du Logos pour se révéler, pour se disséminer dans une contemporanéité qui toujours crée de nouveaux mythes et les diffuse comme des vérités sinon définitives mais récurrentes.

Un des exemples les plus significatifs du déplacement de Pedro Archanjo entre les mondes est celui du *Terreiro d'Ilé Ogunjá*. Agonisante, avant de mourir, Majé Bassan la grande prêtresse « [...] mélange les langues, emploie des mots et des

³⁰² FROMM, op. ci

phrases yoroubas [...] » pour transmettre à Pedro Archanjo « [...] l'ultime leçon, l'enseignement dernier [...] » (BM, p.289). Dorénavant, ce sera lui le grand prêtre, le responsable de la tradition, l'individu capable de conjurer les dieux, de faire que vienne l'*axé*³⁰³, puis de faire que l'énoncé (l'*axé* conjuré) se concrétise, se réalise au plan réel.

En outre, il faut ne pas oublier comment « l'énoncé », c'est-à-dire l'évocation de l'*axé* fait « arriver les choses ». Nous pensons qu'il s'agit de fait du pouvoir de l'énergie qui se manifeste initialement par la parole, par l'incantation, par l'appel, par l'enchantement qui « se fait verbe ». D'où la nécessité d'observer le rituel de « conjuration ».

C'est-à-dire le passage par l'évocation de la divinité qui en se manifestant va prophétiser ce qui va arriver, définira les conditions de la sortie du cortège et concèdera ses offrandes, ses bénédictions, écartant les dangers (qui sont partout) et attirant le « bien ».

Pour cela, l'usage d'instruments spécifiques comme les *atabaques* (petits tambours en peau) et parmi ceux-ci le *run* et le *rumpi* dont les noms, en iorubá signifie *voix* ou *rugissement* et en fon signifie *sang* ou *cœur*, et qui ont chacun un rôle déterminé dans le rituel. C'est grâce à eux, à leur frappé qu'est rendue possible tant par le solo musical que par ses variations mélodiques, l'invocation correcte des divinités.

« [...] le plus grand d'entre eux, d'une tonalité grave, s'appelle le run, ce qui signifie, en iorubá, voix - ohùn ou rugissement, grognement – hùn [...]. D'autres attribuent à ce nom une autre signification, provenant de la langue fon, et qui aurait le sens de sang ou de cœur [...]. Toutes les acceptations renvoient au caractère spécial que l'instrument possède dans le contexte religieux. Il est responsable du solo musical et des variations mélodiques, et aussi des invocations aux dieux. D'un son grave, généralement frappé avec une baguette de bois et une des mains, il est considéré comme « celui qui appelle les Orixás », le son qui arrive à l'« orum », terre des ancêtres [...]»³⁰⁴.

Ainsi, dans *La Boutique aux miracles*, quand le commissaire Pedrito Gordo arrive avec la milice pour empêcher les célébrations et détruire le *terreiro*,

fr³⁰³ L'énergie, le pouvoir, la force vitale de chaque être et de chaque chose en particulier, donc l'Énergie sacrée et vitale qui fait se mouvoir le monde entier.

³⁰⁴ BARROS, José Flavio Pessoa de, *Mito, memória e história. A música sacra de Xangô no Brasil*. In <http://www.rizoma.net/interna.php?id=156&secao=afrofuturismo> Référé du 14 octobre 2009.

Pedro Archanjo Ojuobá a senti un reste de respect et de crainte qui brillèrent dans l'œil du bandit le plus dangereux, *Zé Alma Grande* à son entrée dans l'espace sacré du terreiro, dans la nuit de fête des Orixás. C'est ainsi que le narrateur nous raconte :

« Ojuobá vit avec les yeux une seconde d'hésitation dans le pas de l'assassin quand il pénétra dans l'enceinte sacrée du terreiro. [...] Procópio poursuivit sa danse, il était Oshossi, le chasseur, maître de la forêt, roi de Ketu.

On raconte qu'à cette heure précise Eshu, revenant des lointains, pénétra dans la salle. Ojuobá dit : *Laroiê, Eshu !* Tout fut très rapide. Quand *Zé Alma Grande* fit un pas de plus dans la direction d'Oshossi, il se trouva face à Pedro Archanjo. Pedro Archanjo, Ojuobá ou Eshu en personne comme beaucoup le pensent. Sa voix s'éleva, impérative, pour le terrible anathème, l'objurgation fatale !

« *Ogun kapê dan meji, dan pelú oniban !* »

« De la taille d'une maison, des yeux d'assassin, le bras comme une grue, les mains de mort, pétrifié, le Noir *Zé Alma Grande* s'arrêta en entendant le sortilège. *Zé* de Ogun fit un bond et poussa un hurlement, il jeta au loin ses chaussures, tournoya dans la salle, devint orishá, quand il recevait son saint, sa force décuplait. *Ogunhê !* cria-t-il et tous les assistants répondirent : *Ogunhê, meu pai Ogun !* »

« *Ogun kapê dan meji dan pelú oniban !* répéta Archanjo. Ogun appela les deux serpents et ils se dressèrent contre les soldats ». Les bras de l'orishá se dressèrent, les mains comme des tenailles étaient deux serpents. : *Zé Alma Grande*, Ogun en furie, fondit sur Pedrito. (BM, p.334-335)

Pedro Archanjo sait que le mythe même endormi dans le cœur de l'homme, même oublié par son esprit est capable de se réveiller devant son évocation. De cette façon, l'ancien *Zé de Ogun* qui avait abandonné les terreiros avant de devenir criminel, qui avait renié les traditions du peuple de saint, venu pour détruire, finira en pleine bataille par être appelé au service des divinités, redevenant lui-même et évitant ainsi la destruction du *terreiro* et mettant en fuite le commissaire arbitraire, qui sera démis de la police, face aux jours nouveaux qui surgissent sur la scène sociale de Bahia que décrit Jorge Amado.

C'est que Pedro Archanjo donne une piste pour la création d'un *futur authentique* et par là même, réveille plus encore la nécessité d'être à l'écoute de ses potentialités, de croire qu'il est possible à chacun de créer son destin, de s'offrir un projet beau et bon, de façon véridique et véhémence.

De fait, Pedro Archanjo sait qu' il provoque en chacun des résonances qui vont donner les forces de de réaliser le désir de concrétiser un projet, puisque malgré la couche de résignation, chaque être humain porte en soi des potentialités blessées ou brimées qui sont réanimées par la parole qui vient réveiller sa soif, pourrait-on dire. En cela, le protagoniste est un *prédéstiné*, un être *prophétique* dans la mesure où « [...] être inspiré ou conduit par le *self*, c' est être centré. La parole qui vient du *centre* est reconnue par sa saveur d' *intégration*, de formulaion, presque toujours paradoxale : elle maintient uni ce que la simple rationalité ou la personnalité consciente auraient tendance à exclure [...]»³⁰⁵.

On peut voir de la même façon le Candomblé de rue, en pleine modernité, dans la ville de Salvador de Bahia sous le nom d' *afoshés*³⁰⁶. Comment il se produit avec plus de dix mille hommes de toutes les classes sociales, de toutes les croyances, de toutes les couleurs, brésiliens et étrangers, vêtus comme des « guerriers orientaux », dans un mélange de turbans hindous et de tuniques de bédouins, avec des colliers de perles blanches autour du cou et chaussés de sandales ou de baskets et tous les hommes se laissent aller aux sons des tambours, du run et du rumpi, et ainsi sous la régence de l'abalê, tous entonnent des cantiques aux Orixás sous le son de la chanson de la nation *nagô*, au rythme *ijexá* et demandent le passage, sollicitent que les chemins leur soient ouverts et qu'ils puissent joyeusement exprimer les émotions, jouir des plaisirs de la chair, s'extasier par la musique et par la danse, sous le silence émouvant de la foule immense des spectateurs qui, touchés, attendent de recevoir l'eau de parfum dont les guerriers de la paix les aspergeront.

Il convient de comprendre que le candomblé est une religion qui échappe au manichéisme, à la logique binaire du ceci ou du cela, du bien ou du mal. La même parole peut être invoquée pour le bien, ou pour le mal, selon les circonstances. Le mal et le bien peuvent aller de concert, main dans la main, ou du mal se faire le bien ou du bien surgir le mal.

³⁰⁵ LELOUP, op. cit. p. 171

³⁰⁶ Il est important d'observer que le nom *afoxé* vient du iorubá et signifie : **a**, préfixe nominal; **fo** : dire, prononcer; **xé** : se réaliser. Selon quelques études, *afoxé* veut dire *l'énoncé qui fait arriver*. Et puis, le principal instrument musical utilisé dans les rituels s'appelle *runi*, en iorubá, pouvant être traduit par voix ou rugissement – *ahún* ou grognement = *hún* selon des études, cf. BARROS, op cit.

³⁰⁶ BARROS, José Flavio Pessoa de, *Mito, memória e história. A música sacra de Xangô no Brasil*.

In <http://www.rizoma.net/interna.php?id=156&secao=afrofuturismo> (Référence du 14 octobre 2009).

Le *Bien* ou le Bon au Carnaval, est savoir qu'on peut librement manifester son identité, ou vivre une autre identité, mais de toute façon pouvoir se livrer sans frein à la danse, au chant, au rythme, aux sons de la fête, aux appels du corps, et peut-être à l'alcool, pourtant il y des adeptes qui ne boivent pas (!) et qui même ainsi se livrent avec frénésie à la musique assourdissante des *trios*, et qui peut-être attendent d'avoir du succès, étant à la fois chasseur et proie, car le carnaval est aussi pour beaucoup un espace de séduction pour la conquête amoureuse ou sexuelle.

Le *mal* serait bien sûr dans la possible démesure : la violence qui apporte agressions morale ou physique, le vol et le cambriolage, l'excès d'alcool ou de nourriture, les maladies sexuellement transmissibles aussi si on a peur. Pour cela, il faut faire appel à la protection des divinités. Et sont claires ici les raisons pour le choix des religions de l'héritage afro : au contraire des religions de tradition judéo-chrétienne ou musulmane, le Candomblé est une religion extrêmement ouverte et sans jugement. C'est la pensée de l'homme qui détermine la qualité morale de son action. On pourrait dire que le *péché* est une notion peu connue, quoique le terme puisse être traduit pas « tout ce qui ne fait pas du bien à l'âme et au corps de qui le pratique ».

De fait, parmi ces milliers de « guerriers orientaux » qui défilent, une grande partie vient des classes moyenne et haute, ce sont des jeunes hommes qui se différencient des anciens estivaliers par la couleur de la peau plus blanche ou moins noire et pour être en majorité jeunes, quelques-uns tout juste sortis de l'adolescence, d'autres imberbes, c'est vrai et qui portent des baskets *adidas* ou *reebok*, peu leur importe qu'elles soient importées ou achetées au vendeur de rue et donc des copies 'pirates'.

Mais il y aussi d'élégants messieurs ou des professeurs d'université qui tentent de paraître « blasés » ou « décalés ». Et qui essaient d'accompagner les cantiques et les pas de danse qu'ils ne connaissent pas ou auxquels ils ne croient pas. Cela n'a pas d'importance : il y a aussi sur l'avenue les « initiés » qui suivent une autre tradition : celle du candomblé de rue, puisque l'*afoshé* est aussi un candomblé de rue, un cortège religieux qui sort durant le carnaval. C'est une manifestation afro-brésilienne avec des racines dans le peuple *iorubá*, dont les participants sont attachés à un *terreiro de candomblé* et qui a des rituels qui doivent être respectés :

1. Le défilé ne peut se produire que sur les invocations des divinités, après avoir accompli des rituels publics et secrets (« la part de l'*axé* »).

2. Le dimanche et le mardi avant la sortie de la manifestation, on fait le *padê*³⁰⁷ pour Eshú, afin que la divinité accorde le droit à la fête, permettent que les « fidèles » puissent s'amuser avec tranquillité.

3. Les Afoshés et notamment les *Fils de Gandhi* jouent essentiellement le rythme *ijexá*³⁰⁸, qui est un rythme doux et destiné aux Orishás : *Oshum Osain*, *Ogum*, *Logum-edé*, *Oba*, *Yansã* et *Oshalá*. Il est joué exclusivement avec les mains. Sa cadence est d'une grande beauté et le mouvement des corps accompagnant le rythme de la danse remplit de beauté plastique l'avenue où passe le cortège.

Par-dessus tout cela, le nom de l'Afoshé *Les Fils de Gandhi* est toujours associé au thème de la non-violence, faisant que ses fidèles sont vus comme des « cavaliers de la paix ». De là, l'apparente contradiction aux yeux de qui pensent par une logique essentiellement binaire : comment dix mille hommes peuvent défiler en silence et sous les cantiques des prières en pleine fête du Carnaval, fête toujours associée au tumulte, au vacarme, au 'diable' ?

Au contraire d'autres Afoshés qui apprécient et privilégient la recherche d'une certaine pureté ethnique, les *Fils de Gandhi* sont connus pour privilégier l'hétérogénéité, la diversité de ses adeptes et ses partisans. Et il n'est inintéressant d'observer que la ville s'arrête pour entendre et voir cet Afoshé qui, s'ouvrant aux non-initiés, réveille la rancœur et la colère de ceux qui prônent un « retour aux origines », pour une ethnicité forte. Il ne se borne qu'à rester fidèle à la marque masculine qui doit dominer un Afoshé, au contraire d'autres formations qui pour la première fois et de façon osée, font le croisement du *gender* avec celui de l'ethnie et qui apparaissent aujourd'hui sur la place publique³⁰⁹. Ou d'autres, exclusivement formées de Noirs. Mais des formations dont tous les membres n'ont pas tous le *candomblé* comme religion. Et puis, ne devrions-nous par nous souvenir que même

³⁰⁷ *Padê* = rencontrer (iorubá). Dans ce sens il peut signifier également la cérémonie d'ouverture du candomblé, laquelle invoque Exu, au travers d'offrandes d'aliments et de cantiques, c'est la divinité qui fait le lien entre les deux mondes et qui permet les jeux, les amusements, la jouissance de la joie.

³⁰⁸ *Ijexá* est une nation du Candomblé, formée par les esclaves venus d'*Ilesa*, au Nigeria et qui sont arrivés en grand nombre dans la région du Recôncavo bahianais, notamment à Salvador.

³⁰⁹ L' Afoshé *Les Filles d' Oshum*, par exemple.

suivant un rituel religieux, ce *candomblé* de rue se déroule au moment même du Carnaval ? Dans une fête où l'on s'attend à ce que tous se réunissent même sans se connaître pour profiter des joies et des plaisirs car ils seraient tous et chacun d'eux sous la protection de divinité « païennes », c'est-à-dire étrangères aux religions de la tradition monothéiste.

En vérité, selon la littérature, depuis le 19^{ème} siècle, le Carnaval de Salvador voyait déjà la participation de ces cortèges, composés dans leur grande majorité de Noirs et de Métis et de Blancs pauvres, vu qu'ils sortaient dans les rues comme des blocos de 'déguénillés', la plupart chaussés de sabots et avec l'immense volonté d'extérioriser la joie et le plaisir de vivre. Plaisir de vivre et pauvreté devraient paraître incompatibles aux yeux d'une personnalité autoritaire, comme le soulignait déjà Adorno (2000, p.135); de là la répression face à ce qui paraissait être plus un défaut moral, une tare pour utiliser une expression pseudo-scientifique qui renvoie directement aux théories racistes alors en vogue et qui cherchaient à expliquer le mal-être d'une société *métisse*.

« Le [...] préfet de police n'avait-il pas proscrit pour des motifs « éthiques et sociaux, dans l'intérêt des familles, des mœurs, de la morale et de la paix publique, pour combattre le crime, la licence et le désordre », la sortie et le défilé des afoshés, des cortèges de carnaval à dater de 1904, sous quelque prétexte et ou que ce soit dans la ville? ». (BM, p;93).

C'était pour rendre *blanche* la nation brésilienne que l'on cherchait à réprimer, à persécuter ou annuler, si possible, toute et quelconque manifestation de l'héritage culturel africain ou tout et quelconque production culturelle afro-brésilienne, car cela renvoyait à ce qui devait être oublié : au mélange, au métissage en action et mis en œuvre dès les premiers moments où trois cultures et trois peuples distincts de sont rencontrés sur les terres américaines.

Il importe d'observer que c'était l'image d'un pays, l'image d'une société et d'une nationalité qui était en jeu. De là, il fallait faire en sorte que soient effacées toutes les *impuretés* qui auraient pu corrompre l'idée que le Brésil devait être une copie de la culture européenne.

Les gazettes protestaient contre « la façon dont s'est africanisé, parmi nous, la fête du Carnaval, cette grande fête de civilisation ». Durant les premières années du 20^{ème} siècle, la campagne de presse contre les afoshés grandit, violente et systématique, à chaque succès des « cortèges

des Africains » et à chaque échec des Grandes Sociétés carnavalesques – avec la Grèce antique, avec Louis XV, avec Catherine de Médicis -, favoris des messieurs bien, des docteurs, des riches. « Les autorités devraient interdire ces tambourinades et ces candomblés qui envahissent actuellement nos rues et qui produisent cette cacophonie innommable [...] de même que cette mascarade enjuponnée et enturbannée qui entonne l'abominable samba, car tout cela est incompatible avec notre état de civilisation », proclamait le Journal des Notícias, puissant organe des classes conservatrices ». (BM, p. 98)

Le Carnaval officiel, encouragé par les pouvoirs publics était jusqu'alors éminemment d'origine européenne : le défilé déjà cité avec les déguisements faits de tissus luxueux ou les imitant, complétés par des masques et des ornements renvoyant à la mode en vigueur dans l'ancienne cour française ou représentatifs de la culture gréco-latine, les dieux et les héros mythologiques, par exemple.

Jorge Amado, un des plus grands écrivains brésiliens et qui se serait inspiré grandement des pêcheurs, des travailleurs saisonniers, des sans-emplois ou des sous-employés, ainsi que de tous les groupes mis à la marge ou à la périphérie de la vie sociale brésilienne pour créer son œuvre littéraire, a été un des premiers à dénoncer dans ses récits littéraires la condamnation et la répression policière des manifestations culturelles originaires de l'héritage afro-brésilien, au temps où, dans un engagement politique très clair, cet écrivain a prêté son imagination créatrice pour faire l'éloge et immortaliser la richesse d'un patrimoine matériel et spirituel acquis des ancêtres qui étaient arrivés comme esclaves.

Si la plupart des intellectuels avaient idéalisé l'image de l'Indigène comme un symbole de la liberté, dans la tentative d'en faire un *bon sauvage* à la lumière des idées de Rousseau et quelques temps après, l'équivalent d'un honorable chevalier médiéval, dans les premières décennies du 20^{ème} siècle, dans une grande part de son œuvre, Jorge Amado donne le rôle de protagonistes à des personnages d'origine africaine, Noirs, Métis, Afro-brésiliennes, Mulâtresses et Mulâtres, et par conséquent représentatifs d'une grande part de la population bahianaise et brésilienne³¹⁰.

Il est important de noter que le Brésil fut le dernier pays à abolir l'esclavage

³¹⁰ Il y a plus de 85% de Noirs et de Métis sur les 3.677.060 habitants de Salvador et de sa région, et dans leur grande majorité vivant dans des conditions inférieures à la minorité de la population de couleur blanche. Même avec le fort racisme existant, les Noirs et les Métis déclarés constituent plus de 48% des 183,9 millions de la population brésilienne. (Recensement 2008- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística).

(1888) et sans que les conditions pour l'insertion du peuple noir dans la société brésilienne ne lui soient offertes. Par les rues et par les champs, on voyait une foule errant. Des analphabètes, parlant mal le portugais, sans qualification professionnelle, des milliers d'individus, hommes, femmes enfants se faisaient expulser des exploitations agricoles où ils étaient jusqu'alors nourris et logés, et ont connus alors la faim et le chômage dans une société marquée par la profonde division de classe rendue plus aigüe encore par la question raciale.

Ce dont Jorge Amado a eu l'intuition de façon pionnière dans son œuvre et qu'il a affirmé dans *Tenda dos milagres*, c'est cet hymne à la diversité de la société bahianaise et par extension de la culture brésilienne. Car ce fut à Bahia que l'histoire du Brésil a commencé : les Portugais ont accosté sur le littoral bahianais et la ville de Salvador a été, durant longtemps, le principal port brésilien en plus d'avoir été le siège du gouvernement colonial.

Cependant, même le personnage secondaire du médecin, Fraga Neto, jeune, Blanc, riche et professeur de la Faculté de Médecine de Bahia, et qui dans le récit *Tenda dos Milagres*, a la fonction de valider, en tant qu'intellectuel, la pertinence et l'importance de la production scientifique de Pedro Archanjo, contribuant donc au combat contre le racisme, ne cache pas son adhésion à la pensée ethnocentrique en tentant de prédire le futur de l'héritage culturel africain et voyant avec consternation le position d'Archanjo dans des mondes qui lui paraissent antagonistes.

« Je me demande comment il est possible que vous, un homme de science, oui, un homme de science [...] comment il est possible que vous croyiez aux candomblés ». [...] Parce que vous y croyiez, n'est-ce pas? Si vous n'y croyiez pas vous ne vous prêteriez pas à tout ça : chanter, danser, faire tous ces gestes, donner votre main à baiser, tout ça est très pittoresque, bien sûr, et le frère s'enchant, mais il faut convenir, maître Pedro, que c'est très primitif, superstitieux, barbare, fétichiste, un stade primaire de la civilisation.[...] On dirait qu' il y a deux hommes en vous : celui qui écrit des livres et celui qui danse au terreiro ». (BM, p. 340-342)

Deux mondes, deux cosmogonies : le mystère primitif et la rupture de l'ordre établi par la rationalité occidentale vont se rejoindre pour donner à Pedro Archanjo la possibilité de s'appropriier les outils nécessaires à la transposition des 'portails'.

Se sentant porte-voix du peuple, Jorge Amado a dit dans un entretien avec Alice Raillard, sur son objectif de mettre en relief dans ses récits des personnages provocants dans leur drame d'exclus, et qui font la richesse de *Tenda dos milagres* : « Je voulais consigner les habitudes et les modes de vie de ces personnes qui sont en train de disparaître face à la massification opérée par les moyens modernes de communication [...]»³¹¹ ». Et la réponse de Pedro Archanjo renvoie encore plus à la propre pensée de son créateur, Jorge Amado, intellectuel qui a prêté son imagination créatrice pour essayer d'immortaliser dans l'œuvre littéraire, des personnages représentatifs de groupes sociaux en position de subalternité dans la vie culturelle et sociale de Bahia et du Brésil :

« Je suis un Métis, j'ai du Noir et du Blanc, je suis Blanc et Noir en même temps. Je suis né au candomblé, j'ai grandi parmi les orishás et, très jeune, j'ai eu un poste élevé au terreiro. Vous savez ce que signifie Ojuobá ? Je suis les yeux de Shangô, mon illustre professeur. J'ai une obligation, une responsabilité. Pendant des années et des années, j'ai cru à mes orishás [...] Pendant tout ce temps, ce que j'avais, je l'avais appris dans la rue. Ensuite, j'ai cherché d'autres sources du savoir, j'ai acquis de nouveaux biens, j'ai perdu ma crédulité. [...] Ce qui était une miraculeuse descente des saints s'est réduit à un état de transe que n'importe quel docteur de la Faculté analyse et explique. Pour moi, professeur, seule existe la matière. Mais je ne cesse pas pour autant d'aller au terreiro et d'exercer les fonctions de mon poste d'Ojuobá, d'accomplir mes engagements. [...] Et il y a encore plus : nous sommes dans une lutte, cruelle et dure. Voyez avec quelle violence on veut détruire tout ce que nous, Noirs et Mulâtres, nous possédons, nos biens, notre physionomie. Il n'y a pas si longtemps, avec le commissaire Pedrito, aller au candomblé était périlleux. On y risquait sa liberté et même sa vie. [...] Je pense que les orishás sont un bien du peuple. La lutte de la capoeira, la samba de roda, les afoshés, les tambours, les berimbaus sont un bien du peuple. Toutes ces choses, et beaucoup d'autres que vous, avec votre conception étroite, vous voulez voir disparaître, professeur, exactement comme le commissaire Pedrito, pardonnez-moi de vous le dire. [...] Quant à la transformation, j'y crois, professeur et n'ai-je vraiment rien fait pour y aider ? [...] Terreiro de Jésus, tout est mêlé à Bahia, [...] Le parvis de Jésus, le Terreiro de Oshalá, le Terreiro de Jésus. Je suis le mélange des races et des hommes, je suis un Mulâtre, un Brésilien. [...] » (BM 342-345)

Et autant Pedro Archanjo qu'Éliette Florentine ou Ashini, tous les trois définissent la création d'un *futur authentique* et pour cela éveille chez le lecteur la nécessité d'écouter ses propres potentialités, de croire qu'il est possible de créer un destin, car ces personnages énoncent un projet bon et beau d'une manière véridique et véhémence.

³¹¹ RAILLARD, Alice, *Conversações com Jorge Amado*, op. cit. p. 133.

Cela parce que, à la différence de ce qui est inauthentique, selon Ernst Bloch, le futur authentique se caractérise par la présence d'un élément « excédent » (*ein Exzedierendes*) permettant la transformation de notre imagination utopique en une réalité humaine sous la forme d'un demain. Pour cela, il est nécessaire que « l'objet [du désir] corresponde à un « encore-à-être », un *novum* que personne ne peut percevoir. Pendant ce temps, ce *novum* a une tendance nette à se manifester dans l'être psychique de l'homme, quelque part dans le lieu où naît le « encore-non-conscient ».

De cette façon, le « encore-non-conscient » est défini, en premier lieu, comme une représentation mentale d'un « ne-pas-encore-avoir-été » dans l'histoire humaine et du monde. « [...] C'est l'espérance messianique, la force supplémentaire qui permet aux individus, dans la praxis historique, de réaliser ce « ne-pas-encore -être » qui est – serait-il nécessaire de le souligner ? – fondamentalement différent du non-être, du *nihil* et du néant, de la néantisation ontologique existentielle [...] ³¹² ».

Pour que cette utopie devienne concrète, la formation d'une nouvelle mentalité doit être planifiée dès maintenant à travers la littérature se révèle le principal outil, tel nous le montrent Jorge Amado, Gisèle Pineau et Yves Thériault.

6.1. La formation d'une nouvelle mentalité : le rôle de la littérature

Présenter l'Éducation comme condition de la formation de mentalités nouvelles, de nouvelles visions du monde et de nouvelles formes de voir l'altérité, cela est toujours évident, mais cela met toujours en doute l'efficacité sinon l'efficacité de ce processus de développement des capacités physique, intellectuelle et morale de l'enfant et de l'être humain en général, visant à sa meilleure intégration individuelle et sociale une fois que, comme nous le savons, c'est dans la Modernité, bientôt en pleine réussite du processus civilisationnel –

³¹² BLOCH, apud MÜNSTER, Arno, *Ernst Bloch, Filosofia da práxis e utopia concreta*, São Paulo, UNESP, 1993, p. 26.

qui tient l'éducation comme le maître ressort ou comme l'essieu propulseur, surtout au 20^{ème} siècle –, que l'histoire va enregistrer un paroxysme sans précédent face à l'altérité, ce qui démontre la forte incapacité du sujet civilisé à établir des bases de vie commune et de solidarité entre ses semblables, et plus encore avec ceux qui sont perçus comme « différents ».

Pour cela, il est important que nous éclaircissons les distinctions que nous faisons entre un modèle éducationnel tourné sur la formation d'une mentalité ouverte à l'Autre, dans le processus de découverte de Soi, dans la nouvelle rencontre de sa propre altérité dans l'altérité de l'Autre, et le modèle éducationnel en vigueur, incapable qu'il est de susciter chez l'individu la volonté d'Être et de Vivre ensemble.

6.1.1. L'éducation comme instruction

Il suffit de se souvenir que c'est justement au dernier siècle, qui est considéré comme le plus mortifère de l'histoire (non seulement à cause de la dimension des conflits guerriers, mais aussi à cause des génocides systématiques, par ce qu'on appelle les « nettoyages ethniques », par l'apartheid, par les dictatures militaires, par le stalinisme dans les sociétés de l'ex-bloc de l'Est, sans parler de la violence physique et morale contre les immigrés et les différents de tout ordre), que la scolarisation des masses a réussi à s'établir dans la majorité des sociétés occidentales, pour terminer par la défaillance de ce que ce projet d'éducation ne pouvait inclure, mais bien au contraire, se basant sur une logique excluante.

De fait, l'*Autre* paraît s'être constitué durant toute la période appelée Modernité, dans la « source de tout mal ». Que ce soit par sa diabolisation, jusqu'à nier l'existence des différences entre les cultures, que ce soit par la propre invention de l'« Autre » qui avait alors besoin de traductions officielles, en somme, par l'établissement de frontières surveillées en permanence et aiguisées par une éthique perverse de la relation inclusion/exclusion. Enfin, par l'opposition à toutes les idées de normalité qui échappent à la logique binaire, pour sécuriser et garantir les identités prétendument fixes, centrées, homogènes et apparemment stables.

Pensée comme un audacieux projet du monde moderne qui s'est consolidé avec la Révolution industrielle, la Modernité a l'habitude d'être comprise comme la phase d'un libre usage de la Raison et la conséquente autonomie en relation aux obstacles qui ont empêché l'homme de choisir et de construire son propre chemin en direction du progrès. La Modernité est donc ici synonyme des Lumières, qui ont fait jour sur la scène européenne avec deux événements emblématiques de transformations incontournables qui sont restés associés à la Modernité : *l'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert d'une part et de la Révolution Française d'autre part.

La première instaure, de fait, une nouvelle forme de savoir, non pas fondée sur l'autorité politique ou religieuse, mais laïque, fruit de la pensée et du travail scientifique d'hommes capables de jugement critique, déjà dotés de Raison. Déjà la Révolution Française a institué un nouvel ordre politique, où, sous l'égide d'une constitution, et en accord avec la volonté souveraine des hommes libres, et non par la volonté d'un souverain, les décisions devaient être celles d'une majorité et non d'un seul individu. Où auparavant dominait le désir individuel, c'est maintenant l'ensemble des individus dénommé peuple qui se constitue en catégories sociales et qui va établir les bases d'un nouveau pacte social.

En somme, si la Modernité offre sa face lumineuse et radieuse qu'est la prospérité d'individus déterminés, groupes sociaux ou collectivités, elle détient aussi le côté sombre et triste représenté par tous les exclus : les minorités ethnoraciales, les différents de toute sorte, les collectivités et les peuples qui ne se sentent pas en temps voulu, pris en compte par le statut de la Modernité. Ou que ce soient tous ceux qui sont obligés de s'enliser dans un espace mouvant et changeant, en tout différent de ses traditions ancestrales, comme le cas des Amérindiens et les autochtones d'Asie, d'Afrique, d'Océanie ou même les peuples nomades comme en Afrique pour le cas des Touaregs ou sur le continent européen avec les Tziganes. Cependant, on ne pourra jamais nier l'efficacité d'un projet d'éducation qui a formé des générations d'hommes et de femmes qui aujourd'hui gouvernent la majorité de la planète. Il suffit de penser que les propres leaders ou les gouvernants de la plupart des pays, même dans ceux considérés encore comme insuffisamment civilisés, ont été éduqués en Occident, dans les anciennes métropoles coloniales, ou qui suivent les modèles de

gouvernance basés sur les modèles occidentaux avec le concept de démocratie représentative comme modèle dominant. Ce qui est en discussion c'est de savoir pour quel projet de société ce type d'individu a été éduqué.

Le paradigme encore en vigueur a comme base un sujet connaissant et transformant les objets, une dichotomie entre le corps et l'âme, ou la négation même de l'âme. Un tel individu serait inévitablement condamné à l'arrogance d'être, jusqu'à se positionner comme au-dessus de tous les autres qui ne lui sont pas semblables, ou égaux, ou identiques et qui ne partagent pas le même modèle identitaire.

Pour cela aussi, il est possible de dire que la Modernité enferme des ambiguïtés incontestables et que par l'une d'elles, le Sujet occidental se croit supérieur aux autres, par sa posture et par ses actes, ce qui conteste le propre idéal de la Modernité et sa croyance en la Raison.

En fait, il est impossible de penser la Modernité sans penser aux profondes ambiguïtés que ce concept offre à travers l'histoire. Si d'un côté, elle a favorisé et encouragé les plus considérables avancées technoscientifiques, rendant possible l'élévation de la qualité de la vie d'une grande partie de la population mondiale et d'un autre côté, elle présente un autre visage de dégoût et d'amertume à ne pas pouvoir rendre possible l'inclusion de la majorité de la population de la planète dans les projets de confort et de bien-être social.

Ce sujet est arrivé à se penser au-dessus du bien et du mal, qui porte en lui les germes de l'audace et du courage, qui affronte le monde extérieur de façon plus confortable que s'il affrontait ses propres « daimons » devant rester bâillonnés dans la cave, face à son incapacité à se connaître soi-même et plus encore, face à sa peur d'être.

Si d'un côté, à notre époque, une croissante occidentalisation du monde s'installe, avec la politique des droits humains emmenée dans les coins les plus reculés de la planète, d'un autre côté, on n'a jamais vu une si grande intolérance aux différents, notamment aux immigrants, au sein même du continent européen, avec la création de lois chaque fois plus dures pour non seulement décourager l'immigration

mais aussi pour exclure de la population européenne la présence de migrants considérés comme indésirables.

De cette façon, la globalisation même, souhaitée par les cercles néolibéraux et par la grande presse à son service, comme une panacée de démocratie, comme une supposée utopie d'un monde fraternel, vient faire le relais au projet d'une Modernité dans sa plus profonde ambigüité :

— L'apparente incapacité de l'Etat-nation qui n'arrive pas à faire face aux défis d'un nouveau temps et qui doit actionner les contrôles sur ses frontières géopolitiques à tout instant menacées,

—Le renforcement des cultures locales, dans une résurgence de nationalismes et de régionalismes que l'on croyait éteints.

En résumé, nous, les héritiers de la Modernité, — et elle comprend autant les Européens d'Europe que ceux à qui les Européens, migrants, même provisoirement, ont offert leur projet civilisationnel, même si cela a été de force comme dans le colonialisme, ou à travers la persuasion par la diffusion d'images spectaculaires par les médias, dans un projet de colonisation mental —, nous voyons confrontés à un moment de crise dans toutes les parties et tous les champs de la connaissance, et nous sommes amenés à chercher d'autres formes de penser et de vivre le monde.

Pour cela, si nous n'interrogeons pas l'efficience, nous pouvons douter de l'efficacité du modèle éducationnel qui considère la connaissance comme un outil *ready made* pouvant être utilisé sans que sa nature même en soit examinée. Un modèle éducationnel qui ne se préoccupe pas de questionner la propre connaissance humaine et les conditions dans laquelle elle s'applique, et qui ne pense pas l'homme dans sa totalité, mais dans sa fragmentation et la séparation corps-esprit et corps-âme.

Dès lors, l'épuisement de ce modèle éducationnel est indéniable, face à ce qu'on appelle la crise de l'emploi, avec les processus de désindustrialisation ou de délocalisation, que de longues périodes de chômage commencent à faire partie de la biographie des individus, — même dans les sociétés considérées jusqu'à peu de

temps comme les plus industrialisées —, il est certain que le divorce entre l'école et la vie réelle est chaque jour plus effectif, puis

« [...] L'éducation se transforme en une espèce de gare-fantôme, [...] de cette façon, le sens de la formation de s'insérer dans une activité productive est anéanti. L'identité moderne assise à la place qu'elle croyait pouvoir occuper et qui donnait sens à l'institution formatrice et à la vie le temps que durait la préparation, est effacée et très détériorée pour la majorité des jeunes. [...] L'éducation n'est pas seulement une gare-fantôme, mais elle se réduit à une *salle d'attente*, sans destinations annoncées, ni trains en vue dans lesquels embarquer. [...]»³¹³.

Pour cela, nous devons penser un projet d'éducation qui soit capable de dépasser la forme avec laquelle les individus sont amenés à opérer à partir de la conception binaire d'une logique qui est en elle-même excluante, une fois que

« [...] la stratégie selon laquelle l'altérité est utilisée pour mieux définir le propre territoire interdit aux formes hybrides d'identité, ne permet pas l'échange, nie l'usurpation du lieu qui correspond à la normalité. Nous avons besoin de l'Autre, même en assumant certain risque car d'une autre façon, nous n'aurions pas à justifier ce que nous sommes, nos lois, les institutions, les règles, l'éthique, la morale et l'esthétique de nos discours et de nos pratiques. Nous avons besoin de l'Autre, pour, en résumé, pouvoir nommer la barbarie, la mendicité, etc. Et pour ne pas être nous-mêmes des barbares, des hérétiques et des mendiants³¹⁴. »

6.1.2. L'éducation comme émancipation et ré-enchantement du monde

Un projet d'éducation qui pense l'homme comme un tout, le prenant dans son entièreté, devra commencer à proposer l'introduction du dialogue à partir même de la relation entre le professeur et l'étudiant, car, à la différence de l'éducation traditionnelle, où les rôles du professeur (le maître) et celui de l'élève (*aluno* = sans lumière) sont hiérarchisés et mis en opposition, où le premier a la parole, un nouveau projet d'éducation exigerait un apprentissage dialogique cherchant à utiliser et à développer des habilités communicatives et devenant une condition à la formation de nouvelles mentalités s'accordant aux exigences de la contemporanéité. Ce qui suppose le dialogue égalitaire, l'intelligence culturelle, la transformation, la

³¹³ SACRISTÁN, José Gimeno, «A educação que temos, a educação que queremos», (dir.) IMBERNÓN, Francisco, *A educação no século XXI. Os desafios do futuro imediato*, Porto Alegre, Artmed, 2000, p. 58.

³¹⁴ DUSCHATZKY, SKLIAR, op. cit. p.124.

dimension instrumentale, la création du sens, la solidarité et l'égalité des différences³¹⁵.

Une semblable proposition pour penser une éducation capable de rendre possible une culture de paix entre les hommes, on la retrouve chez Edgar Morin dans l'élaboration des « Sept savoirs nécessaires à l'éducation du Futur », savoirs qui éliminent les trous noirs de l'éducation traditionnelle encore en vigueur, c'est-à-dire : la connaissance, la pertinence, la condition humaine, l'identité terrienne, l'incertitude, la compréhension, l'éthique.

Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit, comme on le voit, de la formation d'une autre mentalité. La préoccupation des éducateurs et du propre projet de civilisation ne serait plus seulement de doter l'individu de qualification, de préparation au travail, de volonté de « vaincre la vie à tout prix », d'être compétitif mais de développer en lui des habiletés et des compétences qui lui permettent de comprendre les trames d'un monde qui, de façon rapide et ininterrompue, présente des situations d'une complexité croissante et qui exige des réponses rapides et basées plus sur l'intuition que sur des expériences héritées.

6.2. L'humanité au-delà des frontières

Une mentalité capable de relier raison et émotion, puisqu'on sait que, comme nous l'enseigne la sagesse indigène, pour faire comprendre mieux, on a besoin que l'émotion ouvre le chemin dans le cœur de qui nous écoute, cela parce que « [...] la vraie rationalité, ouverte par nature, dialogue avec le réel qui lui résiste. Elle opère dans un va-et-vient incessant entre l'instance logique et l'instance empirique; elle est le fruit du débat argumenté des idées, et non la propriété d'un système d'idées. Le rationalisme qui ignore les êtres, la subjectivité, l'affectivité et la vie, est irrationnel. La rationalité doit reconnaître la part d'affect, d'amour et de repentir. La véritable rationalité connaît les limites de la logique, du déterminisme et de la mécanique; elle sait que l'esprit humain ne pourrait pas être omniscient, que la

³¹⁵ IMBERNÓN, Francisco, « Amplitude e profundidade do olhar, a educação ontem, hoje e amanhã », In (dir.) IMBERNÓN, op.cit. p. 32.

réalité comporte du mystère. Elle négocie avec l'irrationnel, l'obscur [...]. Elle n'est pas seulement critique mais autocritique. On reconnaît la vraie rationalité par sa capacité à identifier ses insuffisances [...] ³¹⁶.»

Inévitablement, une mentalité de cet ordre serait apte à vivre avec l'Autre, puisqu'elle serait capable de percevoir les points de convergence entre d'apparentes contradictions, de chercher à articuler les relations entre les cultures apparemment différentes. Un individu qui, sans peur de se découvrir dans son altérité, pourrait accepter d'établir un dialogue comme condition de vivre mieux. Et, par-dessus tout, parce qu'un individu avec cette mentalité saurait se voir comme existant de façon interdépendante, sur une échelle planétaire.

Nous croyons que la formation d'une mentalité ouverte à l'Autre, qui perçoit le monde avec un œil transculturel, pourra se réveiller avec une énonciation d'arguments honnêtes et persuasifs qui soient capables de combattre le racisme ethnoracial et en même temps, ou pour cela même, capables de diffuser dans les esprits et les cœurs de nouvelles générations d'images de l'altérité comme chargées de positivité, et rapidement, par philie, dans une relation de réciprocité avec l'altérité.

D'où la nécessité de former une mentalité apte à vivre avec l'Autre, c'est à dire d'établir avec lui une relation qui le sorte de sa position de subalterne ou de supériorité permanente et l'amène à une proximité de regard, face à un autre Tu.

Se sachant partie intégrante du Tout, cet individu formé dans ce nouveau projet d'éducation serait apte à vivre dans une réalité complexe et intriquée et aurait comme caractéristique principale la capacité de chercher à découvrir les articulations, de les faire fonctionner, de faire ressortir les points de contacts entre les [apparentes] oppositions. Une mentalité qui fonctionnerait hors d'une logique binaire, qui ne l'exclue pas mais qui l'intègre à de nouvelles logiques.

Un individu qui puisse saisir la réalité à différents niveaux et puisse vivre avec les autres, avec d'autres cultures. Et pour cela,

³¹⁶ MORIN, *O Método 5*, op. cit. p. 23.

« [...] l'éducation devrait montrer et illustrer la Destinée multifacettes de l'humain : la destinée de l'espèce humaine, la destinée individuelle, la destinée sociale, la destinée historique, toutes entrelacées et inséparables. Ainsi, une des vocations de l'éducation du futur serait l'examen et l'étude de la complexité humaine. Elle conduirait par conséquent à prendre connaissance de la conscience de la condition commune à tous les humains et de la très riche et nécessaire diversité des individus, des peuples, des cultures sur notre enracinement en tant que citoyens de la Terre [...]»³¹⁷ »

Cette nouvelle mentalité serait capable de comprendre que l'équilibre ou la juste mesure ne peuvent être trouvés que quand l'individu peut transiter entre ce que Pascal considère être *l'esprit de finesse* et *l'esprit de géométrie*, car *L'esprit de finesse* est l'esprit de la délicatesse, de la sensibilité, du soin et de la tendresse. Cela parce que l'esprit ne fait pas que penser et raisonner « [...], il va au-delà et augmente la sensibilité, l'intuition et la capacité d'union au raisonnement et à la pensée [...] ». De cette façon, « [...] de l'esprit de finesse naît le monde des excellences, des grandes significations, des valeurs et des rendez-vous pour ceux qui valent la peine de dépenser de l'énergie et du temps [...] ». Puisque l'esprit de géométrie, qui se caractérise pour être « [...] calculateur et ouvrieriste intéressé par l'efficacité et le pouvoir. C'est une façon d'être qui règne dans la modernité. Il met dans un coin et avec de nombreux soupçons tout ce qui a à voir avec l'affect, l'attendrissement et le soin essentiel [...]»³¹⁸. »

De cette façon, intégrant les cultures les plus diverses, sachant que l'on porte en soi le mythe et le logos, le « mystère primitif », et la 'froide' rationalité, qu'étant une partie hologrammatique, on contient le Tout en soi, que l'identité est toujours en quête et renégociée en fonction des circonstances données et pas toujours souhaitées, que tel un rizhome, on peut et on doit être capable d'établir de nouvelles connections de façon illimitée et imprévisible, enfin, se sachant métis dans un monde où tout est en échange permanent et continu, Ashini, Eliette Florentine et Pedro Archanjo se composent comme des figures exponentielles que leurs auteurs ont emplies de la meilleure tradition d'un Illuminisme qui montre le chemin d'une reconstruction de pactes sociaux inclusifs, pensant l'humanité de façon égalitaire sous l'apparence de la diversité et ainsi en nous offrant ces images de l'Autre, nous montrent l'humanité au-dessus des frontières de *race*, de classe, d'ethnies, de genre, de catégories...

³¹⁷ MORIN, *ibid.* p. 61.

³¹⁸ BOFF, *op cit.*, p. 119.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. OUVRAGES CONSULTÉS

1.1. OUVRAGES SUR LES AUTEURS ETUDIÉS

ANDRADE, Celeste Maria Pacheco de, *Bahia, cidade – síntese da nação brasileira uma leitura em Jorge Amado*, São Paulo, PUC, 1999, 270 p, (thèse de Doctorat en Histoire sociale)

ARAUJO, Jorge de Souza, *Dioniso & Cia. na moqueca de dendê: revolução e prazer na obra de Jorge Amado*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, Salvador, Academia de letras da Bahia, 2003, 194p.

BERNABE, Jean, « De l'oralité à la littérature antillaise » In (dir.) TETU LABSADE, Françoise, *Littérature et dialogue interculturel*, Sainte-Foy, Presses de l' université Laval, 1997.

BRAUDEAU, Michel et alii, *Le roman français contemporain*, Paris, ADPF, 2002.

BROCHU, André, « Yves Thériault ou le héros contredit », In (dir.) GALLAYS, François, SIMARD, Sylvain, VIGNEAULT, Robert, *Le roman contemporain au Québec- 1960-1985*, Archives des Lettres canadiennes, t. 8, Québec, Fides, 1992, p. 427-446.

BROOKSHAW, David, *Race and Color in Brazilian Literature*, Metuchen, NJ, Scarecrow Press, 1986.

CARPENTIER, André, *Yves Thériault se raconte. Entretiens avec André Carpentier. Yves Thériault se raconte*, Montréal, VLB, 1985, 188 p.

ERMAN, Michel, *Littérature canadienne-française et québécoise. Anthologie critique*, Laval, Beauchemin, 1992.

ÉMOND, Maurice, «Préface», In THÉRIAULT, Yves *Ashini*, Québec, Bibliothèque Québécoise, Québec, 1988.

FONKOUA, Romuald, «Guadeloupe / Martinique», In (dir.) WOLTON, Dominique, *Mondes francophones. Auteurs et livres de langue française depuis 1990*, Paris, ADPF, 2005.

FRANCOEUR, Paul et Marie, «Deux contes nord- américains considérés comme actes de langage narratifs», *Voix et Images*, v. 5, n. 2 , Hiver, 1980.

GHINELI, Paola, *Archipels littéraires*, Montréal, Mémoire d' Encrier, 2005.

GYSSSELS, Kathleen, «L' Exil selon Pineau, récit de vie et autobiographie», In (dir.) CROSTA, Suzanne, *Récits de vie de l' Afrique et des Antilles*, Québec, GRELCA, collection « Essais », n. 16, 1998, p.169-187.

LACROIX, Yves, « Lecture d'Agaguk », *Voix et Images*, Québec, v 9, n. 4, Hiver, 1980.

LAFETÁ, João Luiz, « Estética e Ideologia: o Modernismo em 30 », *Argumento*, n. 2, ano 1.

LAROCHE, Maximilien, « Le réalisme merveilleux en Amérique latine et dans la Caraïbe » inédit, traduit du français par Humberto de Oliveira, In *CANADART*, 17, UNEB-ABECAN 2009 nov. Salvador, sous presse.

MAILHOT, Laurent, « Postface », In THÉRIAULT, Yves, *Aaron*, Québec, Typo, 1995.

MAILLOT, Laurent, « La montagne et la souris chez Thériault », *Ouvrir le livre*, Montréal, L' Hexagone, 1992.

MAJOR, Robert, « La ville d' Yves Thériault », *Croire à l' écriture*, (dir.) MAJOR, Robert, LEPAGE, Yvan G, Orléans (Ontario), Éditions David, 2000.

MAJOR, Robert, « Préface », In PARÈ, François, *Les littératures de l'exigüité*. Ottawa : Nordir, 2001.

RAILLARD, Alice, *Conversações com Jorge Amado*, Rio de Janeiro, Record, 1991.

SANTOS, Eloína Prati dos, *Perspectivas da Literatura ameríndia no Brasil, Estados Unidos e Canadá*, Feira de Santana, UEFS, 2001.

SPEAR, Thomas C, «L' enfance créole: la nouvelle autobiographie antillaise», In (dir.) CROSTA, Suzanne, *Récits de vie de l' Afrique et des Antilles*, Québec, GRELCA, 1998, p.143-167.

WOLTON, Dominique, *Mondes francophones. Auteurs et livres de langue française depuis 1990*, Paris, ADPF, 2006, 734 p.

1.2. RÉCITS LITTÉRAIRES ETUDIÉS

ALENCAR, José de, *Iracema*, São Paulo, Melhoramentos, réédition 2006, Rio de Janeiro, 1865.

ALENCAR, José, *O Guarani. Romance brasileiro*, São Paulo, Saraiva, réédition 1971, 380 p. Rio de Janeiro, 1857.

AMADO, Jorge, *La Boutique aux miracles*, traduit du brésilien par Alice Raillard, Paris, Stock, 1976.

AMADO, Jorge, *Tenda dos Milagres*, Rio de Janeiro, Record, 1979, 238 p., São Paulo, Martins São Paulo, SP: Martins, 1969. 374 p.

AMADO, Jorge, *Jubiabá*, Rio de Janeiro, Record, 1979, Rio de Janeiro, José Olympio, 1935, 366 p.

AMADO, Jorge, *Bahia de tous les saints*, traduit du brésilien par Michel Berveiller et Pierre Hourcade, Paris, Gallimard, réédition 1981, Paris, Gallimard, 1939.

AMADO, Jorge *La Boutique aux miracles*, traduit par Alice Raillard, Paris, Stock, 1976.

AZEVEDO, Aluisio, *O mulato*, São Paulo, Atica, réédition, 1999, Rio de Janeiro, 1881.

HAMPATE BA, Amadou, *Il n'y a pas de petites querelles : nouveaux contes de la savane*, Paris, Stock, réédition 1999.

KANE, Cheick Hamidou, *L'Aventure ambigüe*, Paris, Domaine étranger, 10/18, réédition 1998, Paris, Julliard, 1961.

PINEAU, Gisèle, *L'Exil selon Julia*, Paris, Stock, 1996.

PINEAU, Gisèle, *La grande drive des esprits*, Paris, Le Serpent à plumes, 1993

PINEAU, Gisèle. *L'Espérance macadam*. Paris, Stock, 1996.

ROUMAIN, Jacques, *Gouverneurs de la rosée*, Québec, Beauchemin, 1998, Port-au-Prince: Imprimerie de l'état, 1944.

SOW FALL, Aminata, *Le Jujubier du patriarche*, Paris Le Serpent à plumes, coll. Motifs 52, 2004, 189p.

THÉRIAULT, Yves, *Aaron*, Québec, Bibliothèque québécoise, réédition 1988: Québec, Institut littéraire du Québec, 1954.

THÉRIAULT, Yves, *Ashini*, Québec, BQ, réédition 1988,: Fides 1960.

THÉRIAULT, Yves, *Agaguk*, Montréal, Quinze, réédition 1993, Paris, Grasset, 1958, et Montréal, Institut littéraire du Québec, 1958.

THÉRIAULT, Yves, *Contes pour un homme seul*, Montréal, L'Arbre, 1943, 195 p.

THÉRIEN, Gilles, *Figures de l'Indien*, Québec, Typo, 1995, 394 p.

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

1.3. SUPPORTS THEORIQUES

ADORNO, Theodor W, «Conceito de Iluminismo», *Textos escolhidos*, Coleção os Pensadores, Abril Cultural, São Paulo, 1999.

ADORNO, Theodor, *Minima moralia*, traduit par Luiz Eduardo Bicca, São Paulo, Ática, réédition 1993.

ADORNO, Theodor W, «Educação após Auschwitz», *Educação e emancipação*, São Paulo, Paz e Terra, réédition 2000.

ALEGRÍA, Fernando, *Literatura y revolución*, México, Fondo de cultura económica, 1976.

ANDRADE, Osvald de, *Do pau-brasil à antropofagia e às utopias*, Rio de Janeiro, Civilização brasileira, 1978.

ANGENOT, Marc, «Méthodes des études littéraires, méthodes des sciences sociales et historiques», *Paragraphes*, n 8, Montréal, 1992.

APPIAH, Kwame Anthony, *Na Casa do meu pai - A África na filosofia da cultura* [*In my father's house: Africa in the philosophy of culture*] traduit par Vera Ribeiro, Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

ASSINIWI, Bernard, *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada*, Montréal, Leméac, 1974.

BAKHTIN, Mikhail, *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, São Paulo-Brasília, UNB-Hucitec, 1993.

BALIBAR, Etienne, «Y-a-t-il un “neo-racisme»?», In (dir.) BALIBAR, Etienne, WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambigües*. Paris, La Découverte, 1997.

BARBERIS, Pierre, «Sociocrítica», In (dir.) BERGEZ, Daniel et alii, *Métodos críticos para a análise literária. Leitura Crítica*, São Paulo, Martins Fontes, 1997.

BARTHES, Roland, *Aula*, São Paulo, Cultrix, réédition 2002, 89 p.

BARTHES, Roland, BOOTH, Wayne C, KAYSER, Wolfgang, *Poétique du récit*, Paris, Seuil, 1977.

BARTHES, Roland, *Fragmentos de um discurso amoroso*, traduit par Hortensia dos Santos, Rio de Janeiro, Francisco Alves, réédition 1994.

BASBAUM, Leôncio, *Alienação e humanismo*, São Paulo, Símbolo, 1977.

BASBAUM, Leôncio. *História sincera da República. Das origens até 1889*. réédition, São Paulo, Alfa-ômega, 1976.

BEAULIEU, Alain, *Les Autochtones du Québec*, Montréal, Musée de la Civilisation/Fides, 1997.

BEAUVOIR, Simone de, *Le Deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949.

BERND, Zilá, *Racismo e anti-racismo*, São Paulo, Moderna, réédition, 1995.

BERND, Zilá (dir.) *Escrituras híbridas. Estudos em Literatura comparada interamericana*, Porto Alegre, Editora da Universidade, 1998, 277 p.

- BERND, Zilá, *Confluences littéraires. Brésil-Québec: les bases d' une comparaison*, Montréal, Balzac, 1992.
- BERND, Zilá, DEGRANDIS, Rita, *Imprevisíveis Américas*, Porto Alegre, Sagra, 1995.
- BERND, Zilá, *Literatura e identidade nacional*, Porto Alegre, UFRGS, réédition 2003.
- BERND, Zilá, *Introdução à Literatura Negra*, São Paulo, Brasiliense, 1988.
- BERND, Zilá, CAMPOS, Maria do Carmo, *Literatura e americanidade*, Porto Alegre, UFRGS, 1995.
- BERTHET, Dominique, (dir.) *Vers une esthétique du métissage?* Paris, L' Harmattan, 2002.
- BERTHIAUME, Pierre, « Les Relations des jésuites: nouvel avatar de la *Légende dorée* », In (dir.) THÉRIEN, Gilles, *Figures de l' Indienne*, Montréal, Typo, 1995.
- BLOCH, Ernst, *O Princípio Esperança*, traduit par Nélio Schneider, Rio de Janeiro, Contraponto / UERJ, 2006, t.1.
- BOFF, Leonardo, *Saber cuidar, Ética do humano – compaixão pela terra*, Petrópolis, Vozes, réédition 2004.
- BOSI, Alfredo, *Historia concisa da literatura brasileira*, São Paulo, Cultrix, réédition 1975, 571 p.
- BOSI, Alfredo, *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, réédition 1996, 404 p.
- BOUDREAU, Diane, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec - Oralité et écriture*, Montréal, L' Héxagone, 1993, 201 p.
- BOURDIEU, Pierre, *A Miséria do mundo*, Petrópolis, Vozes, réédition 2003.
- BOURDIEU, Pierre, *O poder simbólico*, traduit par Fernando Tomaz, Rio de Janeiro, Difel, 1989.
- BOURGUET, Marie-Noëlle, « Le sauvage, le colon et le paysan », In (dir.) THÉRIEN, Gilles, *Figures de l' Indien*, Montréal, Typo, 1995.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues, *Identidade e etnia*, São Paulo, Brasiliense, 1986.
- BROWN, Craig, *La História ilustrada del Canadá*, Mexico, Fondo de cultura econômica, 1994.
- BRUCKNER, Pascal, *Misère de la prospérité, La religion marchande et ses ennemis*, Paris, Grasset, 2002.
- BRUNEL, Pierre, *Le Commentaire de littérature générale et comparée*. Paris: Armand Colin, "U", 1998.

BRUNEL, Pierre, CHEVREL, Yves, (dir.) *Précis de littérature comparée*, Paris, PUF, 1989.

BUBER, Martin, *Do dialogo e do dialógico*, Col. Debates, São Paulo, Perspectiva, 1982.

CAMPBELL, Joseph, *O herói de mil faces*, São Paulo, Cultrix / Pensamento, 1995.

CANDIDO, Antonio, *Formação da literatura brasileira*, Belo Horizonte, Itatiaia, réédition, 1981, 2 v, São Paulo, Martins, 1959.

CANDIDO, Antonio, «Uma visão latino-americana», In (dir.) CHIAPPINI, Ligia, AGUIAR, Flávio Wolf de, *Literatura e História na América Latina*, São Paulo, EDUSP, 1993.

CARVALHAL, Tania Franco, *Literatura comparada*, São Paulo, Ática, réédition 1992.

CASTEX, P.-G, SURER, P, BECKER, G, «Chateaubriand», *Histoire de la littérature française*, Paris, Hachette, 1974, 976 p.

CASTILLO DURANTE, Daniel, «Les enjeux de l' altérité et la littérature», In (dir.)TÊTU DE LABSADE, Françoise, *Littérature et dialogue interculturel*, Saine Foy, Presses universitaires Laval,1997.

CEHILA- Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina. *Escravidão negra e história da igreja na América Latina e no Caribe*, Petrópolis, Vozes, 1987.

CERTEAU, Michel de, *A cultura no plural*, traduit par Enid Abreu Dobránszky, Campinas, Papirus, 1995.

CHAREST, Paul, «Les barrages hydro-électriques en territoires montagnais et attikamek et leurs effets sur les communautés amérindiennes», *Luttes et conjonctures II*, Recherches amérindiennes au Québec, Québec, Ministère des affaires indiennes, v. 9, n. 4, 1980.

CHAUÍ, Marilena (dir.) *Discurso da Servidão voluntária. Etienne de la Boétie*, São Paulo, Brasiliense, réédition 1982.

CHAUÍ, Marilena, *O que é ideologia*, São Paulo, Brasiliense, 1984.

CHEVREL, Yves, CHAUVIN, Danièle, *Introduction à la littérature comparée: du commentaire à la dissertation*, Paris, Dunod, "Lettres Sup", 1996.

CHEVREL, Yves, *La Littérature comparée*, Paris, PUF, "Que sais-je?",1989.

CIDADE, Hernâni, «Apresentação», In SANTA RITA DURÃO, Frei José de, *O Caramuru*, Rio de Janeiro, Agir, 1957.

CLASTRES, Pierre, «Do etnocídio», *Arqueologia da violência*, traduit du français par Carlos Eugenio Marcondes de Moura, São Paulo, Brasiliense, 1982.

CLASTRES, Pierre, *A Sociedade contra o Estado*, traduit par Theo Santiago, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1978.

COLLI, Giorgio, *O nascimento da filosofia*, traduit par Federico Carotti, São Paulo, Unicamp, 1992.

COLOMBO, Cristóvão, *Diários da Descoberta da América: as quatro viagens e o testamento*, Porto Alegre, L&PM, 1998, 200 p.

CONDÉ, Maryse, COTTENET-HAGE, Madeleine, *Penser la créolité*, Paris, Karthala, 1995, 320 p.

CONDE, Maryse, *Le Roman antillais*, Paris, Fernand Nathan, 1982, t. I et II.

COOK, Ramsay, «El triunfo y las penas del materialismo», In (dir.) BROWN, Craig, *La Historia Ilustrada del Canadá*, México, Fondo de cultura económica, 1994, p.410-509.

COPPOLA, Sylviane, «L' Indien dans l' apologétique française du XVIIIe siècle», In (dir.) THÉRIEN, Gilles (dir.) *Figures de l' Indien*, Montreal, Typo, 1995.

CORNEJO POLAR, Antonio, *Le Condor voa* (dir.) VALDEZ, Mario, Belo Horizonte, UFMG, 2000.

CORZANI, Jack, «Guadeloupe et Martinique: la difficile voie de la Négritude et de l' Antillanité», *Présence africaine*, Paris, n. 76, 1970.

CUNHA, Manuela Carneiro da, « O futuro da questão indígena », In (dir.) SILVA, Aracy Lopes da, *A temática indígena na escola*, Brasília, MEC, 1995.

CUNHA, Manuela Carneiro da, « Imagens de índios no Brasil: o século XVI », In (dir.) PIZARRO, Ana, *América Latina. Palavra, literatura e cultura. A situação colonial*, São Paulo, UNICAMP, 1993.

DAMATO, Diva Barbaro, *Edouard Glissant, Poética e Política*, Campinas, Annablume, 1996.

DAMATTA, Roberto, *Relativizando: uma introdução à antropologia*, Rio de Janeiro, Rocco, 1990.

DELÂGE, Denis, «Les principaux paradigmes de l'histoire amérindienne et l'étude de l'alliance franco- amérindienne aux XVIIe et XVIIIe..siècles », *Revue Internationale d'études canadiennes*, v. 12 , automne, 1995.

DELORS, Jacques, (dir.) *Educação: um tesouro a conquistar*, Paris, UNESCO, 2000.

DES ROSIERS, Joël, *Théories caraïbes, Poétique du déracinement*, Québec, Triptyque, 1996.

DES ROSIERS, Richard, «Entrevue», In (dir.) GOUGEON, Gilles, *Histoire du nationalisme québécois*, Québec, VLB, 1993.

DIAS, Gonçalves, *I-Juca-Pirama e os timbiras*, Porto Alegre, L&PM, 1971, Rio de Janeiro, 1851.

DUMONT, Fernand, *Genèse de la société québécoise*, Québec, Boréal, 1996

DUMONT, Louis, *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*, traduit par Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, Rocco, 1985.

DUPUIS, René, *La question indienne au Québec*, Québec, Boréal, 1991.

DURAND, Gilbert, *O imaginário, Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*, Rio de Janeiro, DIFEL, réédition 2001.

DUSCHATZKY, Silvia, SKLIAR, Carlos, «O nome dos outros: narrando a alteridade na cultura e na educação», In (dir.) LARROSA, Jorge, SKLIAR, Carlos, *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*, Belo Horizonte, Autêntica, 2001, p. 119-138.

EAGLETON, Terry, *Critique et théorie littéraires*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.

EAGLETON, Terry, *As ilusões do pós-modernismo*, Rio de Janeiro, Zahar, 1998, 141p.

FANON, Frantz, *Pele negra, máscaras brancas*, traduit du français par Maria Adriana da Silva Caldas, Rio de Janeiro, Fator, 1983.

FANON, Frantz, «Racisme et culture», *Présence Africaine*, Comte Rendu du 1^{er} Congrès International des écrivains et artistes noirs, Paris, Sorbonne, octobre, 1956, Paris.

FANON, Frantz, *Os condenados da Terra*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.

FEUSER, Wilfrid, *Aspectos da Literatura no mundo negro*, Salvador, UFBA(CEAO), Série Estudos, n. 8, 1969.

FIGUEREDO, Eurídice, SANTOS, Eloína Prati dos, (dir.) *Recortes Transculturais*, Rio de Janeiro, EDUF/ABECAN, 1997.

FISCHER, Ernst, *A Necessidade da arte*, traduit de l'alemand *Von der Notwendigkeit der Kunst* par Leandro Konder, Rio de Janeiro, Zahar, réédition 1973.

FORGET, Danielle, «Introdução», (dir.) OLIVEIRA, Humberto de, SOUZA, Licia Soares de, *Heterogeneidades: Jorge Amado em diálogo*, Feira de Santana, UEFS, réédition 2003.

FORRESTER, Viviane, *O horror econômico*, traduit par Álvaro Lorencini, São Paulo, UNESP, réédition. 1997.

FOUCAULT, Michel, «Nietzsche, a Genealogia e a História», *Microfísica do poder*, São Paulo, Graal, 1985.

FREYRE, Gilberto, *Casa grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. Rio de Janeiro, Jose Olympio, réédition 1977, 573 p. Rio de Janeiro, José Olympio, 1933.

FROMM, Erich, *Análise do homem*, Rio de Janeiro, Guanabara, réédition 1963.

GERMAIN, Annick, «Trois cent cinquante ans d'adolescence», In (dir.) BOIVIN, Aurélien, COMEAU, Robert, *Montréal: l' oasis du Nord*, Paris, Autrement, 1992.

GHEBEL D' APPOLONIA, Ariane, *Les racismes ordinaires*, Paris Presses de Sciences Po, 1998, La Bibliothèque du citoyen, 228 p.

GLISSANT, Edouard, *Le Discours antillais*, Paris, Seuil, 1981, 504 p.

GOMES, Ângela Maria de Castro, *História e historiadores*, Rio de Janeiro, FGV, 1995.

GOMES, Heloísa Toller, *O Negro e o Romantismo Brasileiro*, São Paulo, Atual, 1988.

GOMES, Marco Aurélio A. de Filgueiras, *Pelo Pelô: história, cultura e sociedade*, Salvador, EDUFBA, 1995.

GOMEZ-GÉRAUD, Marie CHRISTINE, «La perception du geste sauvage et de ses enjeux: regards sur l' Indien de la Nouvelle-France (1534-1632)», In (dir.) THERIEN, Gilles, *Figures de l' Indien*, Montréal, Typo, 1995, p.32-45.

GOUGEON, Gilles, *Histoire du nationalisme québécois*, Québec, VLB, 1993

GUILLÉN, Claudio, *Entre lo Uno y lo Diverso: introducción a la literatura comparada*, Barcelona, Editorial Crítica, 1985.

HALL, Stuart, *A identidade cultural na pós-modernidade*, traduit par Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro, Rio de Janeiro, DP&A, réédition 2005.

HARVEY, David, *Condição pós-moderna*, traduit par Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves, São Paulo, Loyola, réédition 1998.

HELLER, Agnes, *O Cotidiano e a História*, traduit par Carlos Nelson Coutinho et Leandro Konder, São Paulo, Paz e Terra, réédition. 1989, 121 p.

HOBSBAWN, Eric, *Nações e nacionalismos desde 1780*, São Paulo, Paz e Terra, 1991.

HOBSBAWN, Eric, *A era dos extremos: história breve do século XX, 1914-1991*, Lisboa, Editorial Presença, 1996.

IMBERNÓN, Francisco, «Amplitude e profundidade do olhar: a educação ontem, hoje e amanhã», *A educação no século XXI*, Porto Alegre, Artmed, 2001.

JENSON, Jane, «Le refus de la dualité », In (dir.) LETOURNEAU, Jocelyn, *La question identitaire au Canada francophone*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1994.

JOSEF, Bella, *História da literatura hispano-americana. Das origens à atualidade*, Petrópolis, Vozes, 1971.

KEEFER, Janice Kulyk, « Vers une esthétique, une éthique et une politique pour écrire l'Autre » In (dir.) TÊTU DE LABSADE, Françoise, *Littérature et dialogue interculturel*, Saine Foy, Presses universitaires Laval, 1997, p.103-114.

KESTELOOT, Lilyan, *Anthologie négro-africaine. Histoire et textes de 1918 à nos jours*, Paris, EDICEF, 1992.

KLEIN, Herbert S, *A escravidão africana na América Latina e Caribe*, São Paulo, Brasiliense, 1987.

KUSHNER, Eva, « *Articulation historique de la littérature* », In (dir.) ANGENOT, Marc, BESSIERE, Jean, FOKKEMA, Douwe, KUSHNER, Eva, *Théorie littéraire*, Paris, Presses universitaires de France, 1989,

LAFERRIÈRE, Danny, « Parlons de moi », In (dir.) TÊTU DE LABSADE, Françoise, *Littérature et dialogue interculturel*, Saine Foy, Presses universitaires Laval, 1997, p.81-88.

LAROCHE, Maximilien, *Dialectique de l' américanisation*, Quebec, GRELCA, 1993. 312 p.

LAROCHE, Maximilien, « Le réalisme merveilleux en Amérique latine et dans la Caraïbe » inédit, traduit du français par Humberto de Oliveira in *Canadart*, n. 17, UNEB-ABECAN, 2009, nov , Salvador (sous presse).

LAROCHE, Maximilien, «Américanité et Amérique», In (dir.) PETERSON, Michel, BERND, Zilá, *Confluences littéraires. Brésil-Québec: les bases d' une comparaison*. Montréal, Balzac, 1992.

LEFEBVRE, Henri, *A vida cotidiana no mundo moderno*, São Paulo, Ática, 1991.

LEITE, Serafim, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio de Janeiro, INEL, Lisboa: Portugália, réédition 1938-50, v.II.

LELOUP, Jean-Yves, *O Corpo e seus símbolos*, Petrópolis, Vozes, 2001.

LELOUP, Jean-Yves, *Consciência e plenitude*, Petrópolis, Vozes, 2001.

LEPARGNEUR, Hubert, *Destino e identidade*, São Paulo, Papyrus, 1989.

LESTRINGANT, Frank, « Les Indiens antérieurs (1575-1615): Duplessis-Mornay, Lescarbot, de Laet, Claude d' Abbeville », In (dir.) THÉRIEN, Gilles, *Figures de l' Indien*, Montréal, Typo, 1995, p.61-97.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Race et Histoire, Race et culture*, Paris, Albin Michel, UNESCO, 2001 Paris, UNESCO, 1952.

LOPES, Helena Teodoro, SIQUEIRA, José Jorge, NASCIMENTO, Maria Beatriz, *Negro e cultura no Brasil*, Rio de Janeiro, Ibrade-Unesco, 1987.

LUZ, Marco Aurélio, *Identidade negra e educação*, Salvador, Ianamá, 1989.

MAALOUF, Amin, *Les Identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998.

MACCIOCCI, Maria- Antonieta, *A favor de Gramsci*, traduit du français *Pour Gramsci* par Angelina Peralva, São Paulo, Paz e Terra, 1976.

MACHADO, Álvaro Manuel, PAGEAUX, Daniel-Henri, *Da literatura comparada*

à *teoria literária*, Lisboa, Edições 70, 1989.

MANCINI, Roberto et alii, *Éticas da mundialidade - o nascimento de uma consciência planetária*, traduzid de l' italien par Maria Cecília Barbute Attie, São Paulo, Paulinas, 2000.

MARCUSE, Herbert, *Eros e civilização*, Rio de Janeiro, Zahar, 1968.

MCLAREN, Peter, *Multiculturalismo critico*, Sao Paulo, Cortez, réédition 1997, 239p.

MEMMI, Albert, *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, réédition 1985, Paris, Buchet/Chastel, 1957.

MENDONÇA, Sonia Regina de, «A consolidação da República oligárquica», In (org.) LINHARES, Maria Yedda, *História geral do Brasil*, Rio de Janeiro, Campus, 1996.

MOISAN, Clément, HILDEBRAND, Renate, *Ces étrangers du dedans. Une histoire de l' écriture migrante au Québec (1937-1997)*, Québec, Nota bene, 2001.

MONTAIGNE, Michel de, *Ensaaios*, São Paulo, réédition Abril Cultural, 1980.

MOORE, Christopher, « Colonización y conflicto; la Nueva Francia y sus rivales», In BROWN, Craig, *La Historia ilustrada del Canada*, México, Fondo de cultura económica, 1994, p.115-206.

MORIN, Edgar, *A cabeça bem feita. Pensar a reforma. Reforma o pensamento*, traduit par Eloá Jacobina, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.

MORIN, Edgar, *O Método 5. A Humanidade da humanidade*, traduit du français par Juremir Machado da Silva, Porto Alegre, Sulina, réédition 2005.

MORIN, Edgar, *Os sete saberes necessários à Educação do Futuro*, réédition, 2000, São Paulo, Cortez.

MORIN, Edgar, *Cultura de massas no século XX - o espírito do tempo*, São Paulo, Forense, réédition, 1969.

MORISSET, Jean, « Miroir indigène, reflet eurogène », *Autochtones: luttes et conjonctures II*, Recherches Amérindiennes au Québec, Québec, Ministère des Affaires Indiennes, v.9 n.4, 1980.

MORISSET, Jean, « Haïti-Québec ou la rencontre imprévue : rêbe, témoignage et interrogation » In (dir.) SCHEINOWITZ, Celina de Araújo, OLIVEIRA, Humberto de, *Haiti: 200 anos de distopias, diásporas e utopias de uma nação americana*, Feira de Santana, UEFS, 2004, 430 p.

MOSER, Walter, « Estudos literários. Estudos culturais. Reposicionamento », *Literatura e Sociedade*, São Paulo, Revista da USP n 3, 1998, p. 62-76.

MOSER, Walter, « L' anthropophage et le héros sans caractere: deux figures de la critique de l' identité », In (dir.) LETOURNEAU, Jocelyn, *La question*

identitaire au Canada francophone, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1994.

MUNANGA, Kebengele, GOMES, Nilma Lino, *Para entender o Negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos*, São Paulo, Ação Educativa, réédition 2006.

MÜNSTER, Arno, *Ernst Bloch, Filosofia da práxis e utopia concreta*, São Paulo, UNESP, 1993.

NDAO, Papa Alioune, (dir.) *La francophonie des Pères fondateurs*, Paris, Karthala, 2008.

NINA RODRIGUES, Raimundo, *Os Africanos no Brasil*, Brasília, UNB, réédition 1988, São Paulo, Companhia editora nacional, 1932.

ORTIZ, Renato, *Cultura brasileira e identidade nacional*, São Paulo, Brasiliense, réédition 1994.

PARÉ, François, *Les littératures de l'exigüité*, Ottawa, Nordir, 2001,

PAUL, Patrick, «A imaginação como objeto do conhecimento», In (dir.) CETRANS, *Educação e Transdisciplinaridade II*, São Paulo, Triom, 2002, p.123-156.

PEARSON, Carol S, *O despertar do herói interior*, traduit par Paulo César de Oliveira, São Paulo, Pensamento, 1998.

PETAWABANO, André et alli, *La santé mentale et les autochtones du Québec*, Québec, Gaëtan Morin, 1994.

PEELMAN, Achiel, *Le Christ est amérindien*, Québec, Novalis, 1992.

PIERSON, Donald, *Branços e Pretos na Bahia*, São Paulo, Nacional, réédition 1972, Chicaco, University of Chicago Press, 1942.

PINTO, Renan Freitas, «A viagem das idéias. Dossiê Amazônia Brasileira I», *Estudos avançados*, vol.19, n.53, São Paulo, Jan –avr, 2005, p. 97-114.

PLANTE, Daniel, «Nous sommes un peuple étrange», In Sainte Foy, Presses universitaires Laval, 1997, p.127-136.

PORTO, Maria Bernadete Velloso, «A devoração antropofágica da língua do colonizador: o caso do Brasil e do Quebec», *Canadart*, v. 1, n.1, 1993.

PRAT, M.H, AVIÉRINOS, M, *Littérature. Textes, Histoire, Méthode*, Paris, Bordas, 1997, tomes I et II.

QUEIROZ FILHO, Teófilo de, *Preconceito de Cor e a Mulata na Literatura Brasileira*,. São Paulo, Ática, 1975.

RABASSA, Gregory, *O Negro na Ficção Brasileira, Meio Século de História Literária*, Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 1965.

- RAIMOND, Michel, *Le Roman*, Paris, Armand Colin, 1988.
- RAMA, Angel, *A Cidade das Letras*, traduit par Emir Sader. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- RAMOS, Ana Rosa Neves, *L'idée du peuple chez Jorge Amado*, Paris (Sorbonne Nouvelle III), 1992 (thèse de doctorat).
- RAY, Arthur, « El encuentro de dos mundos », In (dir.) BROWN, Craig, *La História ilustrada del Canadá*, Mexico, Fondo de cultura econômica, 1994, p.21-114.
- RÉMI, Ferland et OUELLET, Réal, « Les sauvages de Lahontan : enfants de la nature ou porte-paroles des « Lumières ? » » In (dir.) THÉRIEN, Gilles, *Figures de l'Indien*, Montréal, Typo, 1995, p.192-214.
- RIBEIRO, Darcy, *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, São Paulo, Cia das Letras, réédition 1996, 559 p.
- ROBIN, Régine, « Défaire les identités fetiches », In (dir.) LETOURNEAU, Jocelyn, *La question identitaire au Canada francophone*, Québec, Presses universitaires Laval, 1994.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *O contrato social ou princípios do direito político*, traduit par Pietro Nasseti, São Paulo, Martins Claret, réédition 2008, 128 p.
- SAÏD, Edward, *Cultura e Imperialismo* São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- SAÏD, Edward, *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990;
- SANTA RITA DURÃO, Frei José de, *Caramuru. Poema épico do descobrimento da Bahia*, São Paulo, Martin Claret, réédition 2003, Lisboa, 1781.
- SANTOS, Boaventura Sousa, « Modernidade, identidade e a cultura de fronteira ». *Pela mão de Alice*. Porto, Afrontamento, 1995.
- SCHEINOWITZ, Celina de Araujo, OLIVEIRA, Humberto de, *Haiti: 2000 anos de distopias, diásporas e utopias americanas*, Feira de Santana, UEFS, 2004.
- SCHENDEL, Nicholas van, « L' identité métisse ou la canadienité oubliée », In (dir.) LETOURNEAU, Jocelyn, *La question identitaire au Canada francophone*. Québec, Presses de l' Université Laval, 1994.
- SCHUERSKENS, Ulrike, *La Colonisation dans la Littérature africaine, Essai de reconstruction d'une réalité sociale*, Paris, L' Harmattan, 1994.
- SCHWARCZ, Lília Moritz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- SENGHOR, Léopold Sédar, « L'esprit de la civilisation ou les lois de la culture négro-africaine », *Présence Africaine*. V, 8 , n, 10, oct, 1957, Paris.

SIMARD, Jean-Jacques, «Les aumôniers du régiment et le Québec amérindien», *Autochtones: luttes et conjonctures II*, Recherches amérindiennes au Québec, v. 9, n 4, 1980.

SIOUI, Georges E, *Pour une Auto-Histoire amérindienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1992.

SODRÉ, Nelson Werneck, *Síntese de história da cultura brasileira*, São Paulo, DIFEL, réédition 1982.

STEINER, George, «Alfabetização humanista», *Linguagem e Silêncio*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

TAGUIEFF, Pierre-André, *La Force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, La Découverte, « Armillaire », réédition 1988.

TÊTU LABSADE, Françoise, *Littérature et dialogue interculturel*, Sainte-Foy, Presses de l' université Laval, 1997.

TURNER, Frederick, *O espírito ocidental contra a Natureza. Mito, História e as Terras Selvagens*, traduction de l' anglais *Beyond Geography: The Western spirit against wilderness* par José Augusto Drummond, Rio de Janeiro, Campus, 1990.

VALÉRY, Paul, « Tel quel », *Oeuvres II*, Paris, NRF Gallimard, la Pléiade, 1960.

VÁSQUEZ, Adolfo Sanchez, *Ética*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, réédition 1987.

VEYNE, Paul, *Acreditavam os Gregos em seus mitos?*, São Paulo, Brasiliense, 1984.

WAITE, Peter, « Entre tres océanos; los desafíos de un destino continental, 1840-1900 », In (dir.) BROWN, Craig, *La História ilustrada del Canadá*, Mexico, Fondo de cultura econômica, 1994.

REFERENCES ELECTRONIQUES

Articles

BARROS, José Flavio Pessoa de, *Mito, memória e história. A música sacra de Xangô no Brasil.*

In <http://www.rizoma.net/interna.php?id=156&secao=afrofuturismo> (Référence du 14 octobre 2009).

BUESCU, Helena Carvalhão, « Literatura comparada », In (dir.) CEIA, Carlos, *E-dicionário de termos literários*, http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/L/literatura_comparada.htm. (Référence du 4 septembre 2009).

MOURA, Jean-Marc, « La critique postcoloniale (dans le monde francophone). Quelques orientations de recherche actuelles », *Actas do IV Congresso internacional da Associação Portuguesa de Literatura Comparada. Estudos literários, Estudos Culturais, Volume 1*, <http://www.eventos.uevora.pt/comparada/VolumeI/LACRITIQUEPOSTCOLONIALE.pdf> (Référence du 20 11 2009).

SOUZA, Rogério Martins de «Cultura e Imperialismo *Etni-cidade, A cidade multi-étnica* in <http://www.etni-cidade.net/> <http://www.suapesquisa.com/jorgeamado/> (Référence du 20 octobre 2009).

« Chômage, pauvreté et coût de la vie en Guadeloupe » in http://tempsreel.nouvelobs.com/speciales/guadeloupe_dom_la_crise/20090219.OBS5428/chomage_pauvrete. Référence du 23 09 2009.

Sites l' histoire de l'esclavage au Canada

<http://www.abacom.com/~pascal50/livre3.html> ce site contient extraits de l' ouvrage de Marcel Trudel, avec la collaboration de Micheline D' Allaire, *Deux siècles de l'esclavage au Québec* publié en 2004 par les Éditions Hurtubise. (Référence du 2 août 2009)

http://fr.wikipedia.org/wiki/Esclavage_en_Nouvelle-France sur l'esclavage en l' ancienne Nouvelle France (Référence du 2 août 2009)

Dictionnaire biographique du Canada en ligne In http://www.biographi.ca/009004-119.01-f.php?&id_nbr=1905&&PHPSESSID=yhzfqkvzape (Référence du 20 octobre 2009)

Site sur les premières années de la colonisation brésilienne

<http://pt.wikipedia.org/wiki/Caramuru> sur la vie du Portugais Diogo Álvares Correia, le *Caramuru* (Référence du 02.07.2009)

Sites sur Jorge Amado

CAMUS, Albert, *Bahia de Tous les Saints* article d'Albert Camus (*Alger Républicain*, 9 avril 1939) <http://authologies.free.fr/amado.htm>. (l' un des plus beaux articles sur *Bahia de tous les saints* (*Jubiabá*) Référence du 02 août 2009).

http://en.wikipedia.org/wiki/Jorge_Amado (biographie de l'écrivain) (Référence du 12 septembre 2009)

http://www.paralerepensar.com.br/j_amado.htm (biographie de Jorge Amado) (Référence du 12 septembre 2009);

<http://www.jorgeamado.com.br/> (biographie) (Référence du 12 septembre 2009)

Sites sur les théories raciales

GOBINEAU, Joseph-Arthur, *L'inégalité des races humaines*, In http://www.philo5.com/Les%20philosophes%20Textes/Gobineau_InegaliteDesRacesHumaines.htm ce site nous offre un très bon commentaire sur les idées de Gobineau et aussi le texte intégral de son oeuvre. (Référence du 2 août 2009).

http://pt.wikipedia.org/wiki/Georges_Cuvier (Référence du 2 août 2009)

Sites Yves Thériault

http://www.bdfi.net/auteurs/t/theriault_yves.php (Référence du 23 septembre 2009)

<http://www.bilan.usherbrooke.ca/bilan/pages/evenements/1291.html> produit par l'Université de Sherbrooke nous offre un aperçu de l' oeuvre deThériault et son importance pour les Lettres canadiennes. (Référence du 23 septembre 2009)

<http://www.evene.fr/celebre/biographie/yves-theriault-3577.php?citations> (Référence du 23 septembre 2009)

http://felix.cyberscol.qc.ca/LQ/auteurT/theria_y/theriault.html (Référence du 23 septembre 2009)

Sites sur Gisèle Pineau

http://www.pyepimanla.com/dec_jan_07/litterature/rep_litterature/gisele-pineau.html (Référence du 25 septembre 2009)

[;http://www.potomitan.info/atelier/pawol/pineau2.php](http://www.potomitan.info/atelier/pawol/pineau2.php) ; (Référence du 25 septembre 2009)http://www.caraibes-mamanthe.org/culture/litterature/gisele_pineau.html (Référence du 25 septembre 2009)

<http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/pineau.html> (Référence du 25 septembre 2009)

<http://www.zananas-martinique.com/guides-cartes/gisele-pineau.php> (Référence du 25 septembre 2009)

Autres sites consultés

<http://investincanada.gc.ca/por/explore-nossas-regioes/canada-regiao-norte/nunavut.aspx>. (Site du Gouvernement canadien sur les ressources naturelles du pays et sur le Nunavut, nouveau territoire canadien). (Référence du 8 octobre 2009).

Sur le Ballet Folklorique de Bahia on trouve ce site de responsabilité de la Fondation culturelle d'État de Bahia. <http://www.fundacaocultural.ba.gov.br/projetos/suanotabfb.htm> (Référence du 16 octobre 2009).

Sur les films cités

FORD, John, (dir.) *A desaparecida (The Searches)*, EUA, 1956, avec John Wayne, in <http://www.imdb.com/title/tt0049730/> (Référence du 20 novembre 2009).

PENN, Arthur, (dir.) *Pequeno Grande Homem (Little Big Man)* EUA – 1970, avec Dustin Hoffman dans le rôle du métis Jack Crabb In http://pt.wikipedia.org/wiki/Little_Big_Man (Référence du 20 novembre 2009).

La chanson folklorique citée intègre le CD rom de la chanteuse brésilienne Beth Carvalho «Beth Carvalho Canta o Samba da Bahia », Rio de Janeiro, Andança/EMI 2008 in <http://www.bethcarvalho.com.br/default.html> (Référence du 20 novembre 2009).

RESUME

À partir de la lecture littéraire des romans *Ashini* (1960), d'Yves Thériault, *La Boutique aux miracles* (1969) de Jorge Amado et *L'Espérance macadam* (1995), de Gisèle Pineau, narrations qui offrent au lecteur le drame vécu par des personnages représentatifs de groupes ou de collectivités jusqu'alors appréhendés sous des stéréotypes négatifs, ce travail essaie de montrer comment la littérature, en grande partie responsable de la construction et de la diffusion des stéréotypes négatifs de l'altérité, peut dans un mouvement inverse devenir capable de contribuer à la formation d'une culture de paix. En fait, ces récits invitent le lecteur à découvrir sous l'apparente différence de l'Indien, du Noir et du Métis, l'humanité au-delà des frontières de race, de classe, d'ethnie et de catégories sociales.

ABSTRACT

This work tries to show how literature is in great part responsible for conceiving and disseminating alterity negative stereotypes in a inverse operation by means of which it contributes to establish a peace culture from literary reading novels like *Ashini* (1960) by Yves Thériault, *La Boutique aux miracles* (1969) by Jorge Amado and *L'Espérance maçadam* (1995) by Gisèle Pineau. Such narratives bring to the reader the drama of representative characters from groups and collectivities until then apprehended as negative stereotypes, that is to say, Indigenous, Black and Mixed people and invite the reader to discover, under the apparent difference, the humanity that is behind the frontiers of race, class, ethnicity and social categories.