

Dialogues mythiques et poétiques : espaces symboliques de la réconciliation

Mythic and poetic dialogues: symbolic spaces for reconciliation

Brigitte Thiérion¹

Submetido em 7 de janeiro e aprovado em 27 de fevereiro de 2017.

Resumé: Cet article analyse des productions fictionnelles qui croisent les imaginaires autochtones et non autochtones, au Québec et au Brésil, à partir de la notion de transculturalité. Avec *Amititau, parlons-nous!* (2008) la poétesse Laure Morali a franchi au Québec une étape fondamentale en suscitant des correspondances fructueuses entre Québécois et Autochtones. Dans le prolongement de cet ouvrage, *Uashtessiu, Lumière d'automne* (2010) réunit spontanément les voix des poètes Jean Désy et Rita Mestokosho. Leur sensibilité, façonnée par un rapport intime au territoire, leur permet de dépasser les frontières culturelles et de créer, grâce au langage poétique, un espace symbolique de conciliation. Comment s'articule ce dialogue au Brésil? À partir d'exemples tirés des œuvres de poètes comme João de Jesus Paes Loureiro dans *Romance das três flautas* (1987) et Aldísio Filgueiras dans *De pássaro para peixe* et *As estrelas de Chuva* (2014), mais aussi d'essais tels que *La Chute du Ciel* (2014), de Bruce Albert et Davi Kopenawa, nous montrerons la centralité des mythes dans le processus de dialogue entre imaginaires autochtone et non autochtone et le rôle assumé par les anthropologues. Collecté, transcrit, traduit, réécrit, expliqué, le mythe et ses variations poétiques ou philosophiques, mis en scène dans le livre, trouve l'espace propice à la rencontre des altérités, au franchissement des frontières, à l'abordage de territoires imaginaires qui préfigurent la construction d'un nouveau récit des Amériques.

Mots-clefs: Québec. Brésil. Correspondances littéraires. (Ré)écriture des mythes. Relations Autochtones/Non-autochtones. Transculturalité.

Abstract: Based on the transculturality approach and traversing native and non-native imaginaries, this article analyzes fictional productions in Quebec and Brazil (Amazonia). The poet Laura Morali has taken an important step forward in Quebec: on her book *Amititau, parlons-nous!* (2008), she arouses a fruitful epistolary correspondence between Quebecers and Natives. Pursuing this work, *Uashtessiu, Lumière d'automne* (2010) assembles spontaneously the voices of the poets Jean Désy and Rita Mestokosho. Their close relationship with the territory combined with their poetical language and sensibility allow them to go beyond cultural boundaries, which create a symbolic space for reconciliation. How is this dialogue established in Brazil? Drawing from João de Jesus Paes Loureiro in *Romance das três flautas* (1987), Aldísio Filgueiras in *De pássaro para peixe* and *As estrelas de Chuva* (2014), and also from Bruce Albert and Davi Kopenawa in the essays as *La Chute du Ciel* (2014), we will demonstrate the centrality of the myths in the process of dialogue between native and non-native imaginaries as well as the role of anthropologists. The way it is «staged» in the book: collected, transcribed, translated,

rewritten, explained... The myth and its poetical or philosophical variations provide the favorable space for meeting alterities, that are keen on crossing borders and reaching imaginary territories able to foreshadow a new narrative of the Americas.

Keywords: Quebec. Brazil. Literary correspondence. (Re)writing myths. Native and non-native relationships. Transculturality.

Chaque mot est comme la neige qui se repose sur ma terre «nomadeste»².
Rita Mestokosho

C'est grâce à la Norditude que je parvins à trouver l'expression de l'amalgame ressenti si intensément entre mon âme et l'Âme du Monde³.
Jean Désy

Dès les années 60, le géographe-poète ou poète-géographe Jean Morisset esquisse une trajectoire dans le croisement des cultures et le métissage qui s'expriment dans les deux domaines indissociables composant son œuvre: la création littéraire et la critique. Repoussant des frontières jugées trop étroites, il ouvre son champ d'analyse à une sphère continentale et transcontinentale.

[...] c'est le Grand Nord qui m'a lancé en photographie pour m'inviter par la suite à parcourir incessamment les Amériques à la rencontre d'un partage identitaire créole-métis que l'histoire officielle nous avait refusé à tous (MORISSET, 2015).

Cette volonté de partage identitaire avec un Autre même, un Autre originaire, façonné sous d'autres latitudes par les hasards d'une histoire semblable, incite à réfléchir plus largement aux rencontres improbables qui forgent le destin des peuples des Amériques.

Dans un premier temps, tournée vers le Québec, je me focaliserai sur le dialogue épistolaire réunissant les voix des poètes Jean Désy et Rita Mestokosho autour d'un même amour du territoire ; puis j'observerai un autre type de dialogue à travers les résonances poétiques suscitées dans le bassin amazonien par des mythes Munduruku, Kotiria chez deux poètes amazoniens contemporains: João de Jesus Paes Loureiro et Aldísio Filgueiras. Ces dialogues poétiques ou philosophiques autour du territoire et des mythes construisent un jeu d'écriture, rendent propice un croisement des imaginaires qui,

au terme d'un cheminement parfois réel, le plus souvent métaphorique, élabore un «je» double, somme inédite de deux cultures.

Je m'appuierai également sur des essais écrits à quatre mains, qui rééditent sur un autre plan, critique ou philosophique, le même désir d'interaction et de dialogue, qu'il s'agisse de Jean Morisset et Eric Waddell ou de Jean-François Létourneau et Pierrot Ross-Tremblay pour le Québec, ou encore de Bruce Albert et Davi Kopenawa pour le Brésil.

Ainsi, dans l'essai écrit avec Éric Waddell qui a pour titre *Amériques*, Jean Morisset raconte comment, alors qu'il n'était qu'un tout jeune chercheur, il a refusé d'entrer dans le moule qui lui était proposé pour élargir sa perspective d'études aux Amériques. Outrepasser la barrière des frontières nationales, puis continentales lui a permis, écrit-il, d'opérer des liens significatifs entre le Nord et le Sud du Continent américain. Géographe nomade, il a parcouru le continent et ses îles⁴, avant de se fixer entre Québec et Brésil et de poser les bases d'une réflexion qui souligne la valeur spéculaire et libératrice d'une perspective Nord/Sud, permettant de réécrire, sous un nouvel angle, l'histoire de l'Amérique et des peuples américains:

On nous a peut-être privés du Brésil durant des siècles, mais le Brésil ne pourra désormais se priver de nous. Et nous, encore moins de ce dernier, pour disposer enfin d'une alternative fondamentale à travers laquelle nous mirer et transcender le carcan identitaire préfabriqué qui nous est imposé et que nous nous sommes imposés. D'une alternative qui nous permet enfin de refonder aussi bien notre passé que notre avenir... (MORISSET, 2011, p. 19).

Cette attitude nous semble entrer en résonnance avec les analyses comparatives menées dans le groupe d'étude à géométrie variable qui se réunit depuis plusieurs années sous l'impulsion de Lícia Soares de Souza au sein du colloque annuel de l'ACFAS. Elles offrent, dans le domaine scientifique, une variante des échanges que des auteurs réalisent au moyen de la fiction – comme nous le verrons dans cet article –, chacun y postule sur l'importance d'une mise en dialogue féconde des imaginaires américains.

Ces attitudes diverses qui valorisent le croisement et l'interaction des singularités et des imaginaires, inspirées par une vision idéaliste de la relation à l'altérité, parient sur la perspective de fondation d'un monde meilleur, par la promotion du dialogue. Elles s'affirment dans le sillage des mouvements de décolonisation qui ont marqué l'histoire

des idées et l'histoire littéraire des Amériques. Ainsi, les intellectuels antillais, comme le rappelle Patrick Imbert, prônant l'inclusion et l'élargissement, jusqu'à former la conception du «Tout-monde» proposée par Édouard Glissant (1997), ont construit une philosophie de la relation symbolisée par l'image de l'identité rhizome, une identité en expansion qui incorpore le monde dans une vision globalisée, en un mouvement unique et paradoxal, favorisé par le hasard de la rencontre, qui conjugue à la fois enracinement et ouverture.

Des rêves à partager

Jean Morisset s'attache au rêve et place l'imaginaire au premier plan. Il réconcilie réalité et imaginaire, passé et futur. C'est le rêve qui architecture la rencontre par le biais de l'écriture.

Proposer de nouveaux regards, de nouvelles attitudes, est un véritable défi qui se pose à la modernité inquiète face aux menaces qui pèsent sur le devenir de la planète. Dans un monde de conflits exacerbés, où la condition humaine est de plus en plus menacée, l'exil de plus en plus fréquent, les poètes expriment leur quête d'idéal en formulant des rêves de paix et d'égalité pour le futur. Parodiant la formule de Martin Luther King (1963) «I have a dream», le poète métis québécois Jean Désy fait part de ses rêves à Rita Mestokosho, une poétesse Innue que le hasard a mis sur son chemin et avec laquelle il établit une correspondance. Par le recours au détournement, il exprime une communauté de destins, une solidarité dans la lutte contre l'exclusion. Semblable, mais différente, cette aspiration retrouve une dimension universelle en faisant se rejoindre les souffrances des peuples noirs, métis et autochtones pour scander une parole qui formule l'espoir d'une union:

I had a dream

Chère poète nord-côtière

Innue de Mingan la toute belle

J'ai rêvé que les gens que j'aimais se parlaient

Gens du Sud et gens du Nord

Ti-Jean de l'Ouest et Ti-Guy de l'Est

J'ai rêvé que tous discutaient

Et que parfois les plus braves se tenaient par la main (Jean⁵, p. 66).

Ce rêve fraternel est-il toujours ‘condamné’ à advenir ? Sera-t-il un jour réalisé? Rita Mestokosho dans le langage et l’imaginaire du peuple innu, fait écho à ce rêve de concorde et exprime la quasi certitude de parvenir à construire un monde meilleur:

Je rêve encore

D’une possible amitié
entre nos deux mondes
sans morale sans préjugés
sans peur sans prétention («Je rêve encore», Rita, p. 60).

L’espoir est permis comme le suggère cet «encore», en dépit de l’histoire: 400 ans d’incompréhension, d’oppression et de rejet, comme le rappelle Jean Désy. Le désir de concorde semble le plus fort et s’insère dans une volonté de ne pas cultiver de ressentiment envers le passé, seule voie possible à une refondation qui place au premier plan les valeurs démocratiques d’égalité et de respect entre les individus.

Jean-François Létourneau, dans un volume d’essais écrit avec Pierrot Ross-Tremblay, Membre de la Première Nation des Essipiunnuat, reprend cette idée pour présenter leur collaboration:

Fruit d’un dialogue ne visant pas la conversion, mais une ouverture inédite sur soi et sa propre culture, ce texte vise à combattre les trous de mémoire et repose sur la conviction que les relations interculturelles sont une richesse, que l’écoute de l’autre et la parole partagée nous anoblissent. Il est le résultat d’un échange entre deux mouvements, deux personnes dont les portages singuliers se sont croisés et qui ont choisi de marcher ensemble dans l’espoir de renouer avec la puissance d’un rêve commun (LÉTOURNEAU, 2011, p. 54).

Construire un «espace amène» constitue une projection positive qui se superpose à la réalité contingente et à une lecture désenchantée de la réalité sociale; la volonté de dialogue qui préside à ces échanges se substitue à un dialogue de sourds, animé par la seule «logique du ressentiment» décrite par Marc Angenot qui l’attribue à l’effondrement des utopies: «la refondation de l’identité des individus sur du ressentiment de groupe chérissant son litige à l’égard du monde extérieur serait concomitante de la ‘fin des utopies’ qui formaient la connaissance de soi à l’horizon d’un devenir-autre et d’une réconciliation ultime de l’humanité» (ANGENOT, 2007, p. 73). Le rêve se construit donc

dans l'interaction avec l'Autre, avec le Divers, la volonté de réconciliation. La liberté de choix est la condition première de ce renversement de perspective qui questionne les relations dominants/dominés.

Dénoncer le mythe de la pureté

Par leur caractère spontané et leur propension au croisement, ces écritures contemporaines dénoncent un discours positiviste qui «célèbre l'invention de l'État-nation» et «impose la façon dont il faut se voir et dont il faut écrire cette manière de voir» (IMBERT, 2000, p. 67). Ce discours produit une image unifiée qui exclut l'Autre, le différent. Entretenir le mythe de la pureté et refuser de prendre en compte le processus de métissage et de mélange résultant du brassage des peuples et des cultures en Amérique favorise une fragmentation identitaire. Jean Morisset abonde dans ce sens et dénonce une scission intérieure entretenue au cours de l'histoire pour imposer un pouvoir colonial. L'idée d'une transformation débouche sur le concept de «créolité» développé par P. Chamoiseau, R. Confiant et J. Bernabé aux Antilles dans les années 1980: «Dans la culture créole chaque Moi contient une part ouverte des Autres, et au bordage de chaque Moi se maintient foisonnante la part d'opacité irréductible des Autres⁶» (CHAMOISEAU; CONFIANT, 1999, p. 64). Cette opacité est le gage de la non-assimilation, du respect de la différence.

Le nomadisme, associé aux idées de liberté et d'authenticité, oppose le hasard aux certitudes, l'aléatoire, à l'ordre, la mobilité à la permanence, la pluralité à l'unicité.

J'ai besoin de voyager,
voir le monde de plus près
J'ai besoin d'une pause,
prendre le temps d'observer
J'ai besoin qu'on me dise
Que j'ai le droit de rêver (SAMIAN, 2015, p. 72).

Voyager, franchir les frontières de la réserve pour vaincre la «réserve» qui marque la condition de son peuple en projetant la parole par la magie de l'écriture, procède de la démarche libératrice qui ouvre l'horizon du futur, l'espace des possibles.

Les images du cheminement et du rassemblement sont naturellement convoquées au sens propre comme au figuré. Pour les poètes, elles sont les conditions premières

pour briser le carcan des habitudes. Ainsi, l'écrivain et dramaturge autochtone Yves Sioui Durand quitte-t-il le Québec pour aller à la découverte d'autres civilisations latino-américaines. Il en tire des enseignements qui l'aident à penser son identité d'Amérindien et qui bouleversent sa création (Sioui Durand, *Exit*, 2010, p. 89-94).

Cheminer favorise l'ouverture et rend perceptible, pour soi et pour la communauté, le désir d'agir ensemble pour changer les attitudes et parvenir à concrétiser le rêve d'une relation cordiale qui renverse le sens de la rencontre historique: «Ma seule arme, c'est une plume poétique», écrit dans cet esprit le rappeur autochtone Samian (2015, p. 63).

Est-ce un hasard si la poésie semble être le vecteur privilégié de cette parole? J.F. Létourneau et P. Ross-Tremblay (2010, p. 97) ne le pensent pas, à leurs yeux la poésie et la culture sont des langages susceptibles d'incarner les rêves en vertu de leur plasticité qui exprime la beauté intérieure et la palette infinie des émotions humaines. Ils soulignent également la dimension de résistance et de révolte inhérente à la poésie:

Mamu pimutetau, ça veut dire marcher ensemble, mettre en commun les joies et les peines et faire la route vers une destination en partage. Nous entretenons un espoir infini en nos communautés respectives, en la force de leur amitié et de leur coopération et, surtout, en la volonté profonde des humains de se diriger vers ce Nouveau Monde, dont nous pouvons apercevoir dès maintenant, entre autres grâce à la poésie, les plus incandescentes lueurs (LÉTOURNEAU & ROSS-TREMBLAY, 2010, p. 100-101).

Écritures en dialogue

Le choix d'une écriture en dialogue, sous forme de correspondance, apparaît dès lors comme l'instrument idéal capable, grâce à l'instauration d'une relation individuelle et singulière, de réduire la fracture entre les communautés. Cette forme d'écriture restaure l'image de soi et de sa propre culture grâce au regard bienveillant posé en retour par le correspondant. L'empathie manifestée concrétise le cheminement symbolique vers la compréhension et l'acceptation des différences. Divers exemples le montrent dans la littérature québécoise contemporaine, comme le dialogue entre Kim Thúy et Pascal Janovjak au titre évocateur: *À toi* (THÚY & JANOVJAK, 2011) qui impose l'idée du don ou encore l'initiative impulsée par Laure Morali dans *Amititau, Parlons-nous!* À ce stade,

il s'avère absolument nécessaire de présenter brièvement Laure Morali. Poussée par une intense curiosité, cette jeune bretonne aborde le continent américain dans un esprit nomade qui la porte vers les Premières Nations. De son périple naît une rencontre qui débouche sur une correspondance avec le poète Kiowa Scott Momaday publiée dans les années 2000, dont quelques échanges paraissent en traduction française dans les colonnes de la revue *Mæbius* (2010). Puis elle conçoit un projet plus vaste et ambitieux qui s'est concrétisé par l'ouvrage: *Amititau! Parlons-nous!* (2008). Son principe réside dans la mise en relation, comme l'exprime l'injonction contenue dans le titre. L'ouvrage est constitué par la somme de lettres échangées entre des interlocuteurs autochtones et non autochtones, arbitrairement réunis en binômes. La forme, qui n'impose aucun style, est en soi une posture de résistance à la systématisation et à l'unification, au monolinguisme de la littérature canonique. Hélène Destrempe (2012, p. 127-145) observe que la juxtaposition des genres rend manifeste une volonté de non-classification et d'ouverture. L'espace littéraire laisse aux auteurs le choix de la forme de leurs échanges et se pose ainsi comme un espace de liberté et de créativité. Cet ouvrage, auquel Jean Morisset a également participé, constitue une tentative originale et fructueuse d'amorcer un dialogue interculturel. Les silences, les discontinuités parfois observables qui traduisent des résistances intérieures, révèlent la difficulté de l'entreprise, comme le souligne Hélène (2012, p. 127-145), ce qui rend cette expérience plus significative encore.

L'écriture y assume essentiellement une fonction libératrice. Une image forte se construit à partir de la rencontre de deux solitudes: «Deux solitudes partagent la même terre. Il est temps de créer des liens, et cet outil qu'est l'écriture est un pont idéal», écrit Annie Perrault à Laure Morali (PERRAULT, In: MORALI, 2008, p. 9).

La littérature, en se montrant ouverte au dialogue, inclusive plutôt qu'exclusive, serait-elle en avance sur la société? Le numéro 124 de la revue *Mæbius*, entièrement consacré à la poésie autochtone au Québec, paraît en 2010 à l'occasion de l'année internationale du rapprochement des cultures. Dans son introduction, Christine Leroy rappelle les objectifs de la revue qui, depuis sa création, s'est donnée pour objectif de devenir un «espace de rencontre littéraire et de libre expression des voix autochtones et allochtones, une occasion de réfléchir sur notre rapport à l'Autre (l'Amérindien, le Blanc)

et à soi, dans le Québec d'aujourd'hui.» (LEROY, 2010, p. 9). C'est donc une initiative qui préjuge de la capacité de la littérature à engendrer des utopies.

Uashtessiu, Lumière d'automne

La relation épistolaire et poétique de Jean Désy et Rita Mestokosho, parue sous le titre *Uashtessiu: Lumière d'automne* (2010) débute d'une rencontre fortuite, dans le sillage de la parution de l'ouvrage conçu par Laure Morali.

L'espace d'échange, façonné par la relation épistolaire, se construit dans un lieu insituable, dégagé des contingences du réel. Il forme un tiers espace, facilité par l'avènement des nouvelles technologies de communication qui accélèrent le temps, multiplient les possibilités de constituer des lieux de partage et efface les distances géographiques en les substituant par des espaces d'élection. Hélène Destrempe observe combien ces technologies encouragent la création de nouveaux réseaux de sociabilité littéraire (2012, p. 135): la relation épistolaire entre les deux poètes en est une parfaite illustration.

Rita Mestokosho, poétesse Innue de Mingan, Ukuanitshit, un territoire autochtone qui jouxte le Saint Laurent, reprend paradoxalement à son compte l'imaginaire de la route dans les séries de variations composées à partir du titre *On the road* qui évoquent le voyage et la liberté par le biais de la figure de l'icône de la *Beat Generation*, Jack Kerouac (1922-1969). P. Imbert considère qu'il est de ceux qui incarnent le mieux ce que la rencontre apporte de meilleur, dans le hasard et l'imprévisible, une ouverture qui s'inscrit dans une réflexion susceptible de:

[...] produire un nouveau récit des Amériques, qui s'attache à la diffusion d'une démocratie fondée sur les déplacements qui serait un guide pour penser positivement les rencontres des mondes culturels différents, en tenant compte des mythes fondés sur des temporalités ancestrales, mais en dehors de leurs influences, car ils masquent toujours, comme le dit René Girard, des meurtres et des génocides réels (IMBERT, 2014, p. 176).

Ainsi, alors qu'elle se trouve profondément enracinée dans son territoire, Rita Mestokosho évoque de manière récurrente ses promenades matinales au bord de la mer. Elles nourrissent un désir de grands espaces qui se meut en espaces rêvés où elle retrouve les traces du passé, de ses ancêtres et d'une culture aujourd'hui menacée.

L'éternelle destinée m'initie aux quatre directions.
Vers l'est, je regarde grand-père soleil
là d'où j'ai marché pour venir jusqu'ici.
Vers le sud, je regarde ma jeunesse
tout le potentiel des vents chauds.
Vers l'ouest, je vois un miroir de femme
toute l'énergie de la mère porteuse.
Vers le nord, se trouve une montagne
une île de sagesse («On the road again 5», Rita, p. 33).

Son écriture et son inspiration expriment une vision du monde que façonne sa culture ancestrale. Toutefois, loin d'être une pensée repliée sur elle-même, elle partage cette connaissance pour donner une lecture de la destinée humaine, inscrite dans une dimension cosmique qui s'affranchit des frontières limitant son horizon quotidien.

La route solitaire qui la relie à son histoire, à l'histoire de sa communauté et au monde est l'accès vers la *frontier*, un vaste espace de liberté, territoire de l'imaginaire qui s'oppose au confinement de la réserve, ou à l'espace balisé par la frontière telle qu'elle est conçue en Europe depuis le 19^{ème} siècle, comme le rappelle P. Imbert dans ce même dossier (2016).

Rita obéit à l'appel des éléments, le dialogue premier est celui que sa sensibilité établit avec la nature, dont l'écoute lui procure une jouissance esthétique et engendre la paix qui calme ses blessures les plus intimes. La poésie de Rita a le pouvoir de transcender le réel pour retrouver des archétypes qui symbolisent la destinée humaine. Les limites entre réalité et imaginaire y sont ténues. Elle exprime une profonde sensibilité aiguë par l'isolement vécu dans un espace périphérique, qui a accentué une propension au rêve, encouragée par la culture traditionnelle. La forme concise de ses poèmes restitue l'image d'une simplicité apprise au contact d'une terre rude qui pousse à ne s'attacher qu'à l'essentiel: son entourage, ultime refuge contre le mal de l'ennui.

La poésie exprime une quête qui, au final, la ramène à elle-même dans un processus de recentrement. Est-ce pour autant le constat de l'impossibilité du partage? Mais non, le partage existe bel et bien, il emprunte le langage poétique qui s'ouvre à l'Autre, se fait dialogue, même si l'objet de l'échange porte sur la difficulté à communiquer:

Moi aussi I have a dream
qui tourne autour de la lune

Kie nin takuan nipuamun
kie nin takuna etenitanam⁷) («I had my dream», Rita, p. 69).

Ainsi, Rita revendique le droit à la subjectivité, comme droit fondamental de tout être humain. Pour se dire, elle retrouve sa langue matricielle, offerte en partage. Incorporant ces mots, l'artiste innue lutte pour le droit à la dignité.

La langue de l'échange, dans sa plasticité, son esthétique, son universalité incarne l'utopie qui habite l'âme des poètes.

La «métisserie»: paroles en partage

Dans la revue *Moebius*, Domingo Cisneros commence sa réflexion par cette formule: «Parvenir à un accord». Son propos inspire à Christine Leroy un commentaire nuancé, qui sert de mise en garde: «Le pari est ambitieux. Encore faut-il se parler d'abord, s'écouter, se comprendre pour espérer ensuite s'apprécier et vivre ensemble» (LEROY, 2010, p. 9-10).

Le fruit de l'interaction, de l'écoute et du respect mutuel, produit une langue métissée, dominée par la subjectivité et l'imaginaire. Cette langue tierce façonnée par les deux cultures appartient: «aux territoires de l'amitié et de la création» (MORALI, 2008, p. 11), affirme Laure Morali. Patrick Imbert décrit ce phénomène comme un processus inclusif qui substitue à la traditionnelle opposition binaire, un espace d'ouverture.

Jean Désy dans *Uashtessiu* (2010) emploie le terme «métisserie» qui désigne un état, dans lequel amour et rêve sont intimement mêlés pour véhiculer l'espoir utopique fondé sur l'échange:

Nous sommes capables d'amour, avouons-le et de rêver entre nous d'une métisserie fondamentale, qui reposera sur des paroles échangées et partagées, bien qu'il soit évident qu'entre les communautés, il y aura toujours des différents (Jean, p. 12).

Il ne s'agit donc pas d'ignorer naïvement l'Histoire ou d'occulter ses blessures, mais plutôt de les dépasser. La relation entre les deux poètes est l'une des formes de la transculturalité définie comme le produit d'une dynamique réflexive: «effet de la relation de l'autre sur soi et de soi sur l'autre» (IMBERT, 2015, p. 4). La relation individuelle qui

suppose le respect de soi et une certaine indépendance pour aller vers l'Autre, revêt ici une connotation positive, elle anticipe et prépare la transformation de la relation collective.

Rita Mestokosho et Jean Désy effeuillent les pétales d'un sentiment protéiforme, amitié fraternelle, trouble amoureux, communion poétique... Au fil des pages, ce sentiment diffus les incite à se confier ou à se reprendre. Rita et Jean, êtres de chair et de sentiment, sont aussi des êtres génériques: elle, l'Innue, lui, le Métis.

Jean Désy se perçoit dans une forme d'altérité: «Sois l'amour de l'autre/l'autre qui galope en toi.» («À chaque seconde», Jean, p. 14) l'élan qui le porte vers Rita est aussi l'une des formes de conscience et d'acceptation de ses propres origines métis.

Leur dialogue se déroule au rythme des saisons, comme une métaphore du cours de la vie. Ils s'attachent à la pulsation de la terre. Leur langage puise sa coloration et sa sensibilité poétique dans les images et la spiritualité Innue, son rapport à la nature et aux animaux. C'est une langue maternelle pour Rita, ancrage et permanence, à partir desquels elle peut voir le monde et se situer dans la modernité. Jean en a fait sa terre d'élection, il affiche clairement un attachement viscéral au Nord, l'objet de son désir et le but d'une lutte qui nourrit le cœur de son œuvre poétique:

Quand j'ai senti de façon très aiguë qu'il me serait difficile de pratiquer la médecine avec joie ailleurs que dans le Nord, je me suis dirigé vers les territoires de la Côte-Nord, vers la Minganie plus précisément. C'est là, pour la première fois de ma vie, que j'ai pu croiser des Innus. Je connaissais bien peu de choses de leurs coutumes ou de leur vision du monde. Peu à peu, j'ai beaucoup aimé les côtoyer, pour des raisons mystérieuses, appréciant certains traits de caractère que nous partageons. C'est par mon contact avec les Indiens que j'ai découvert la facette nomade de ma psyché, extrêmement dominante.

Depuis une dizaine d'années, grâce à la poésie, j'ai eu le bonheur de mieux connaître ' l'âme ' innue, prenant encore plus conscience de nos ressemblances en ce qui concerne cette envie sans cesse renouvelée de décoller, de partir vers un lac ou vers un autre territoire parfois situé à deux cents ou mille kilomètres, en direction d'un autre pays, parfois même d'un autre continen (DÉSY, 2014, p. 93).

Leur parcours converge donc vers le même attrait pour le voyage et le territoire, le Grand-Nord pour Jean ou Ekuanitshit (Mingan) sur la Côte-Nord, la terre natale de Rita.

J'aimerais vous emmener avec moi
 Visiter une aurore de Grand Nord
Arsaniq pour tous les Inuits
 Voyager en votre compagnie
 Sous l'aurore la plus géante qui soit [...] (Jean, p. 99).

La puissance de l'expérience sensorielle et esthétique, engendrée par la symbiose avec la terre, suscite un profond désir de partage chez le Poète.

Une éthique de la rencontre

À propos d'*Amititau! Parlons-nous!* (MORALI, 2008) Hélène Détrempe fait très justement observer qu'au fil des pages, les termes d'une éthique de la rencontre se précisent, il en va de même dans *Uashtessiu*.

Forte de son appartenance, Rita demande au Poète d'être son intercesseur, le lien entre sa communauté, son imaginaire et l'ailleurs.

Je finis toujours par me retrouver
 en regardant les miens
 en les écoutant parler
 même si j'arrive de loin
 je sais qui je suis. [...]

Ce coin de terre
 avec mes frères
 du Nord du vrai Nord...

Voilà parlez entre vous
 et dites leur
 que nous sommes encore là
 parmi vous
 et que nous savons
 qui nous sommes... («Juillet», Rita, p. 36).

Ce processus parie sur le pouvoir de transformation de la parole évoqué par Joséphine Bacon dans le recueil intitulé *Bâtons à message, Tshissinuashtakana* (2009). L'offrande est la condition requise pour que la parole soit entendue et se propage:

Quand une parole est offerte
 elle ne meurt jamais
 Ceux qui viendront l'entendront (BACON, In: *Exit*, 2010, p. 52).

C'est la promesse contenue dans ce don qui rend possible l'invention du nouveau récit des Amériques évoqué plus haut (IMBERT, 2015, p. 5).

Jean souhaite s'approcher et se fondre dans une civilisation dont la discrétion, la simplicité et la bonne humeur l'ont toujours séduit:

J'ai rêvé que les nations de mon pays se parlaient
Mais les langues étaient si étrangères
J'ai rêvé du Nord et de ses coureurs de taïga
J'ai pris mon grabat et j'ai marché
J'ai bâti une cabane sur les bords d'un lac du Nord
J'ai vu devant chez moi la légèreté d'un campement indien
Trois perches des bouts de plastique et une casserole
J'ai aimé cette vie qui ne faisait pas de bruit
J'ai rêvé de ma vie sans bruit
Puis je suis parti pour le Grand Nord [...] («J'ai rêvé», Jean, p. 58⁸).

L'attrance exercée chez Jean Désy par la discrétion de la vie sauvage, fait naître en lui un désir de fusion. Il évoque une refondation de la Nation sur de nouvelles bases et le refus des valeurs liées au progrès. Il ne s'agit pas là d'un phénomène isolé, bien au contraire, on peut y lire le changement de paradigme d'une société qui s'attache aujourd'hui à des valeurs alternatives.

Être sauvage est maintenant positif, car cet attribut ouvre sur le Nouveau Monde repensé en fonction d'un approfondissement de l'altérité qui est en nous et en tous (IMBERT, 2014, p. 82- 83).

Cette perception d'une altérité constitutive de notre être est également évoquée par Joséphine Bacon et José Acquelin, dans *Nous sommes tous des sauvages* (2011). Ce qui importe, toujours selon Patrick Imbert, c'est le dépassement des dualités, des binarismes et le développement d'une aptitude à accumuler, à capitaliser les cultures dans un processus de recontextualisation. Ainsi, conclut-il, «les Autochtones ont la cote [...] ils ont des choses à rappeler et à dire dans un projet d'écologie sociale qui est devenu un axe discursif participant aux courants importants des Amériques et de la planète» (IMBERT, 2014, p. 85).

Pour Rita Mestokosho, Jean Désy, ainsi que pour la plupart des auteurs cités précédemment, Jean Morisset, Laure Morali, Jean-François Létourneau, Samian ou Yves Sioui Durand, Joséphine Bacon, José Acquelin, le cheminement s'avère nécessaire et

revêt la plupart du temps une dimension spirituelle; il favorise la rencontre de l'Autre qui engendre une transformation intérieure conduisant en retour à la découverte de soi. La nécessité de partage naît de cette transformation. Le verbe poétique, cette errance dans la langue, offre la plasticité et la liberté nécessaires pour exprimer sans entraves le fruit de ce dialogue et de cette transformation.

La poésie se meut en *esperanto*, une *langue générale*, mise au service d'un nouvel universalisme.

L'Amazonie et ses mythes: théâtre des échanges

À ce jour, nous ne connaissons pas d'exemple semblable de publication de correspondance, entre un ou des poètes ou écrivains autochtone et allochtone, au Brésil. Nous nous garderons cependant d'affirmer que de telles expériences n'existent pas. Mais elles ne connaissent pas le même succès éditorial. Cela souligne donc l'importance de l'initiative prise par Laure Morali et son impact éditorial et littéraire. Il est néanmoins possible d'analyser d'autres formes d'écritures, de réécritures ou de co-écritures qui instaurent un dialogue direct ou indirect et forment diverses modalités ou étapes d'un dialogue interculturel en perpétuelle construction.

Ainsi, la réappropriation des mythes tisse la trame d'un dialogue à part entière; elle suscite le croisement au sens de rencontre des imaginaires et une confrontation à l'altérité, médiatisée par le livre, l'écriture et souvent l'expression plastique.

Le livre, espace inclusif par excellence, révèle toute sa potentialité dialogique en devenant l'espace neutre de cette mise en scène. Les exemples d'édition que nous avons choisis de présenter ont un point commun: le mythe occupe une place centrale, il fait l'objet d'une écriture ou d'une réécriture qui change sa destination et sa compréhension. Transformé, recontextualisé, il n'est plus seulement compris comme un objet anthropologique, mais il accède au statut de création littéraire. Le premier exemple est tiré de l'œuvre du poète et sociologue de la culture João de Jesus Paes Loureiro. Son œuvre protéiforme qui aborde le théâtre, la poésie et la critique, dénote la pénétration de l'imaginaire amérindien dans la culture populaire de la région du Pará dont il est originaire.

Nous présenterons ensuite deux brochures, publiées en 2014, qui associent des transcriptions de mythes de l'ethnie Kotiria également connue comme Wanano, à des variations poétiques sur le même thème signées du poète amazonien Aldísio Filgueiras.

La relation aux mythes d'origine, dans ces cas de figure, fournit le point de départ d'un dialogue poétique entre les imaginaires autochtone et non autochtone. Il constitue la voie privilégiée pour faire se rencontrer et dialoguer les altérités, et substituer à la relation duelle, un métissage des langages et des imaginaires, comme nous l'avons observé précédemment. Dans les deux cas, la médiation opérée s'appuie sur le travail ou l'intervention d'un anthropologue.

Nous sommes redevables aux anthropologues de la collecte et de l'édition de nombreux mythes recueillis au cours de leurs campagnes d'exploration dès le XIX^e siècle. Leur travail a longtemps constitué la source exclusive de nos connaissances de certaines ethnies en Amazonie. Les mythes ont été collectés dans une perspective d'étude, leurs transcriptions réduites au minimum ont parfois effacé toute trace d'une poétique singulière, d'un phrasé révélateur, pour ne conserver que l'architecture du récit, dans un but de systématisation, ou de classification. Expurgés de leur fonction communicative véritable, extraits de leur contexte de production, ils ont subi une réduction, perdant la plupart du temps leur saveur et leur couleur originelle.

Rares sont les anthropologues qui se sont attachés à eux comme à des objets littéraires. Ce fut le cas du Comte Ermanno Stradelli (1852-1926), un anthropologue italien. Grâce à l'intermédiaire de Maximiano José Roberto, un informateur et ami indigène, qui savait écrire la *langue générale* (le *Nheengatu*) et le portugais, il est parvenu à recueillir certains des mythes les plus populaires du Rio Negro. L'un des plus fameux, dont seule la version en italien nous est parvenue, s'intitule: *La leggenda dell' Jurupary* (MEDEIROS, 2002, p. 11; SÁ, In: MEDEIROS, 2002, p. 347). Le récit rapporté par Stradelli a suscité les réserves de la communauté scientifique, ainsi que l'explique Lúcia Sá, elle jugea incongru l'usage de certaines figures de style sous la plume d'un Amérindien. Stradelli ayant préféré l'appellation de *lenda* (légende) à celle de mythe dans sa traduction italienne, son style a été comparé à celui des fables milésiennes (SOUZA, 2015). Le héros Jurupari est l'une des entités les plus populaires du bassin amazonien.

Brotherston (2004, p. 358) affirme même que son histoire entretient des liens étroits avec d'autres récits mythiques très importants du continent, comme le *Popl Vuh* des Maias-quiché, ou le *Ayuvu Rapita* des Guarani, une idée déjà exprimée par Sérgio Medeiros qui en a publié la version en portugais (MEDEIROS, 2002, p. 11).

Ce que nous pouvons en retenir, c'est le processus d'échange et de co-écriture nécessaire pour la transcription du récit et le rôle central joué par la traduction qui opère la médiation entre les cultures amérindienne et occidentale. C'est d'ailleurs dans les *Vocabulários da lingua geral* (1929) publiés à titre posthume, que Stradelli fournit de nombreuses explications révélant la portée mythique du récit (BROTHERSTON, 2004, p. 346).

La légende de Jurupari grâce à cela a fait l'objet de multiples reprises. Parmi les plus récentes, nous citerons l'adaptation théâtrale de Márcio Souza, *Jurupari, la guerre des sexes* (1978) ou le mythopoème de João de Jesus Paes Loureiro *Romance das três Flautas* (1987).

Contestant le statut réducteur réservé à ces récits dans une perspective strictement anthropologique, la modernité s'attache à en restaurer la dimension fictionnelle, la saveur littéraire puisée dans l'oralité révélatrices de l'esthétique et de l'imaginaire des peuples amérindiens.

Le mythopoème: du mythe à la création littéraire

João de Jesus Paes Loureiro écrit à partir d'une variante de la légende de Jurupari. Cette version, aujourd'hui oubliée, a été recueillie parmi les Munduruku, une ethnie qui occupe des territoires situés dans le Nord-Est du Bassin amazonien, par le Père franciscain Walter Kempf⁹, en 1944. Sa transcription originale figure en préambule de l'ouvrage sous le titre: *Como as mulheres perderam o domínio sobre os homens* (Comment les femmes ont-elles perdu leur pouvoir sur les hommes).

De grandes similitudes rapprochent cette version du mythe de celle des peuples Tariana du Haut Rio Negro, transcrite au XIX^e siècle par Stradelli et Maximiano José Roberto. Le scénario en est semblable. Le pouvoir est aux mains des femmes qui s'adonnent au plaisir, depuis leur découverte des flûtes magiques après une pêche miraculeuse. Les hommes, eux, sont relégués aux tâches domestiques et doivent chasser

pour nourrir les instruments. Marimarabê, le frère de l'une d'elles, organise la révolte il subtilise les flûtes, et chasse les femmes de la maison communautaire, restaurant ainsi le pouvoir masculin.

Ce qui frappe immédiatement dans le poème intitulé *Romance das Três Flautas* ou de *como as mulheres perderam o domínio sobre os homens* (1987), (*Romance des trois flûtes ou comment les femmes perdirent leur autorité sur les hommes*) c'est avant tout la différence de style par rapport au texte source. La brièveté, la rigueur et la plate neutralité de la narration du Père franciscain cèdent la place à la verve lyrique du Poète. L'un est animé par un souci ethnographique, l'autre ouvre les portes de l'imaginaire. Le poème s'évade, se libère du carcan «pseudo scientifique»; il se construit dans une agglutination d'images empruntées aussi bien à la mythologie amérindienne qu'occidentale, avec laquelle il dialogue. S'y ajoutent des figures appartenant au bestiaire fabuleux des légendes populaires de l'Amazonie: les êtres enchantés ou «*encantarias*» comme la *Iara* (la sirène), le *Boto* (le dauphin), la *Boiúna* (le serpent géant) ou encore le fabuleux *Uirapuru*, connu pour son chant mélodieux. La reprise du mythe ouvre un espace dialogique où se réécrit également l'histoire des premiers contacts.

Tandis que la transcription du mythe est désincarnée, le poème chante l'exaltation érotique suscitée par les sons de la flûte rituelle. La dimension plastique et sensuelle de la langue et des images poétiques y est amplifiée par les illustrations tirées de l'œuvre du peintre moderniste amazonien Ismael Nery (1900-1934) placées en regard des vers du poème; elles insèrent le mythe dans un dialogue avec les mouvements cubiste et surréaliste, évoquant l'agitation culturelle et littéraire qui donna naissance au mouvement moderniste de 1922. Le Poète souligne ainsi la richesse d'un héritage mythique, fondateur d'une identité culturelle métisse. Il donne une profondeur symbolique à la composition poétique et une dimension introspective au mythe que la brève transcription du Franciscain ne permet pas de percevoir.

Paes Loureiro s'attache à faire émerger la dimension magique du territoire amazonien. En qualité de sociologue de la culture, il théorise ce rapport au mythe pour définir les traits d'une poétique amazonienne, car selon lui: «A cultura amazônica é uma

rara reminiscência de cultura mítica marcada pela dominante poética do imaginário...» (LOUREIRO, 2008, p 183)¹⁰ .

Le mythopoème résulte de la conversion sémiotique du mythe ; perdant son sens anthropologique, il devient un langage poétique:

Pode-se dizer que, pelo mito, as pessoas sentem que algo existe, enquanto que, pela poesia, elas sentem a sua própria existência. Instaurado o mito na palavra, a poesia instaura o ser do mito dessa palavra¹¹. (LOUREIRO, 2008, p 12).

L'émergence de ce nouvel objet illustre la notion de «tiers inclus» (IMBERT, 2011, p. 9). Le mythopoème, résultante de la rencontre de deux imaginaires, de deux altérités, incarne, dans cette transformation, le processus de transculturalité. Palimpseste habité par les formes primordiales du mythe, la poésie exprime, traduit, l'essence: «o mito é um jorro de poesia na superfície da linguagem.¹²» (LOUREIRO, 2001a, p. 331). Le mythe enchante le langage, redonne du sens aux mots éculés, et transforme le rapport au monde. Le «fleuve-langage» incorpore la dimension magique et merveilleuse des profondeurs aquatiques, métaphore de l'imaginaire.

Que mistério esse mistério,
que estranho esse acontecer
nas brenhas dessa Amazônia,
no mais profundo do ser... (LOUREIRO, 1987, sp.).

L'introduction, adaptée d'un texte de Yolanda et Robert F. Murphy (*Women of the forest*, 1974), spécialistes des Mundurucu, met l'accent sur le statut des femmes dans leur société et opère un parallèle avec la société occidentale. Elle met en évidence deux formes d'une même mythologie qui préjuge de l'infériorité de la femme, tour à tour pour des raisons mythiques ou biologiques.

Ce dialogue interculturel se fonde sur l'imaginaire amérindien exprimé par le biais du mythe. Le dialogue opéré par le truchement du poème en portugais se prolonge par une traduction en allemand.

Il s'agit là d'une rencontre indirecte, un croisement des imaginaires qui constitue l'une des phases préliminaires d'un processus d'intercompréhension à l'œuvre. La réécriture du récit mythique va à l'encontre de la logique positiviste héritée du XIXe

siècle qui valorise un discours monologique, refermé sur lui-même. Elle restaure la vie et l'imaginaire par le recours à la métaphore. Elle est inspirée par le désir de répondre à l'interrogation formulée par le Poète: «Que voz canta na voz dos mitos?» (LOUREIRO, 2001, p. 84)¹³. Comment parvenir jusqu'à elle?

L'édition: une mise en scène des échanges

Le même effort qui consiste à créer les conditions d'une rencontre par le biais de la restauration du mythe est visible dans les deux exemples d'édition impulsés par l'anthropologue américaine Janet Chernela, une éminente spécialiste des Kotiria ou Wanano (une ethnie vivant dans la région du fleuve Vaupés, dans l'État d'Amazonas). La démarche dénote le même désir de retrouver une voix authentique, un phrasé, une construction singulière, attestant une logique autre.

Il s'agit de deux brochures de dimension modeste, où sont présentés deux mythes: *De pássaro para peixe: como os pássaros descem do céu e se transformam em peixes* (2014) et *As estrelas da chuva* (2014a). Ce travail a été entrepris à la demande des membres de la communauté dans laquelle l'anthropologue avait procédé, dans les années 70, à un travail de collecte de mythes. Soucieux de voir disparaître leur langue et leur tradition, ils ont exprimé le souhait de transcrire en langue originale les enregistrements réalisés alors, et d'en proposer une traduction en portugais afin que les générations futures puissent conserver la trace de leur langue et de leur culture, actuellement menacées d'extinction. Deux versions furent alors réalisées après avoir transcrit le texte en langue originale: l'une en portugais (par Mateus Duhia Cabral et Miguel Wahcho Cabral) et l'autre en anglais (par Janet). Chacun des mythes a également été illustré par Miguel Cabral Junior dont le nom n'est pas mentionné sur la couverture. Placé à la fin de chaque recueil, un poème sur le même thème du poète Aldísio Filgueiras, complète le dispositif.

Dans les deux cas, Janet Chernela fournit de brèves explications sur le sens des mythes et en souligne le caractère littéraire. La simplicité et la brièveté des récits, leur composition non conventionnelle qui semble inachevée, créent une sensation d'étrangeté et de suspension.

Les deux poèmes de Filgueiras constituent des variations sur le thème développé dans les mythes. Dans une composition libre, il marque ses distances par rapport à la facture de l'original et met l'accent sur la dimension philosophique que la lecture du mythe ne révèle pas au lecteur ignorant du symbolisme Kotiria. Il évoque la prédation de l'Amazonie, les effets du temps qui fait irruption, rompant un ordre originel et développe dans des images poétiques, l'idée d'une universalité de la condition humaine:

Não existe mais lugar
entre o céu e a terra
que não seja o mesmo rio
visto de dentro
de uma igualdade única¹⁴ (FILGUEIRAS, In: CHERNELA,
2014a, p. 25) .

Dans *De pássaro para peixe* (2014), il est intéressant d'observer la perméabilité du mythe original transformé par la culture occidentale. Pour les comparer, nous confrontons les traductions en-dessous:

Duhiphawi'i, phaakururi
wūtini, tina borañohari
hire diap̄ (CORDEIRO, In: CHERNELA, 2014, p. 9).

O mergulhão desceu da abóbada celeste.
Era Páscoa e ele veio descendo e descendo. (CABRAL, M.D. &
CABRAL M.W. In: CHERNELA, 2014, p. 9).

Le cormoran est descendu de la voûte céleste
C'était Pâques et il est venu, il est descendu, descendu.

It was Easter time when the cormorants
came down (CHERNELA, 2014, p. 9).

C'était le Printemps lorsque les cormorans
sont descendus.

Il est intéressant de souligner que la référence à la tradition chrétienne, incorporée dans le marquage des saisons de l'original, est effacée dans la traduction anglaise, moins explicite car elle gomme également la dimension cosmique (voûte céleste). La traduction est donc une des marques de ce dialogue interculturel qui incorpore des postures révélatrices de certaines spécificités culturelles et démontrent les zones d'interaction résultant du contact.

Indéniablement, l'édition sert ici de décor à la rencontre. Elle met en scène le passage de l'oralité à l'écriture, motivé chez les Wanano par un désir de patrimonialisation et de sauvegarde de la mémoire linguistique et culturelle. Elle problématise la relation à l'altérité en figurant le texte dans une langue et une graphie originales, avant d'en proposer la traduction en portugais et en anglais. Patrick Rezende (2015, p. 49) observe très justement que le processus s'apparente à la Pierre de Rosette, qui a permis de conserver le sens et la trace de langues disparues. Le lecteur est d'abord confronté à un univers de signes étrangers à sa culture qui présentent la logique amérindienne. La traduction s'adresse aux nouvelles générations, et aux générations à venir, éloignées de la culture d'origine, mais aussi à un public international non autochtone, pour lequel la médiation de l'anthropologue est essentielle. Le poème instaure une autre forme d'altérité, née de la liberté du Poète.

Bien que l'ensemble résulte d'un effort collectif, réunissant autochtones et non autochtones, l'accent principal est mis sur l'initiative de l'anthropologue, ce qui prolonge une relation asymétrique. Là encore, les illustrations, de belle facture, constituent une médiation d'une grande importance et invitent au voyage dans l'imaginaire.

La leçon de philosophie: rêver la terre

«Je pense que vous devriez rêver la terre, car elle a un cœur et elle respire», (KOPENAWA, 2010, p. 506)¹⁵. Cette phrase placée en exergue du chapitre intitulé: «l'Esprit de la forêt» replace le rêve au centre de l'imaginaire et de la pensée amérindienne.

La Chute du Ciel (2014) est un essai réalisé à «quatre mains». Il a été impulsé par Davi Kopenawa, un chaman de la tribu yanomami en collaboration avec l'anthropologue Bruce Albert. Il a été publié en français avant d'être traduit et édité à la Companhia das Letras (2015). Il fournit sans doute l'exemple du dialogue le plus abouti et de l'expérience de coécriture la plus respectueuse réalisée à ce jour entre autochtone et non-autochtone. Il est le fruit d'une aventure intellectuelle et humaine hors du commun. Récit de vie, il nous fait découvrir l'histoire personnelle de Davi Kopenawa, mais aussi l'histoire et les mœurs des Yanomami. Il est aussi une leçon de philosophie et de politique adressée à la communauté occidentale.

Il prend appui sur le mythe yanomami de la chute du Ciel pour transmettre l'inquiétude du chaman face au devenir du monde, et tenter de changer le cours du destin grâce à l'enseignement du respect de la terre. Ce livre est destiné à éduquer les Blancs, à les sauver malgré eux:

Les Blancs ne craignent pas comme nous d'être écrasés par la chute du Ciel. Mais un jour, ils la redouteront peut-être autant que nous! Les chamans connaissent les mauvaises choses qui menacent les êtres humains. Il n'existe qu'un ciel car, s'il devient malade, tout sera fini. Cela n'arrivera peut-être pas maintenant, mais cela pourrait se produire plus tard. Alors, ce seront nos enfants, leurs enfants et les enfants de leurs enfants qui mourront. C'est pourquoi je veux transmettre aux Blancs ces paroles de mise en garde que je tiens de très grands chamans (KOPENAWA & ALBERT, 2010, p. 540-541).

Davi offre ces paroles qu'il a reçu afin qu'elles servent dans le futur, soient entendues et que la sagesse des chamans soit enfin reconnue. Comme nous le voyons, cette perspective bouleverse la conception même de la relation anthropologique telle qu'elle fut conçue au XIX^e siècle. Elle bouscule la relation à l'altérité, réfute la logique binaire «A ou non-A», qui s'inscrit dans une relation de dominance pour aller vers une logique ternaire (IMBERT, 2011, p. 18) ouverte au hasard et à la construction du futur. Bruce Albert, co-auteur de l'ouvrage a été désigné par le chaman pour médiatiser la vision du monde de son peuple et transmettre son message critique et son enseignement dans un livre destiné à la communauté non autochtone et aux autochtones placés en contact étroit avec la civilisation occidentale. Bruce Albert a donc la charge de traduire la culture et la parole du chaman pour la transformer en écriture, un vecteur, mais aussi un outil matériel et symbolique appartenant à la culture non autochtone. L'adoption des codes de la société concurrente fait partie d'une stratégie qui vise sa transformation pour le bien de l'humanité.

Le devoir d'écriture: un pacte pour construire le futur

La multiplication des récits dans lesquels des chamans utilisent les ressources médiatiques – dont le monde de l'édition et les nouveaux médias de communication – pour relayer leur message, corrobore l'affirmation selon laquelle «les Autochtones ont la cote» (IMBERT, 2014, p. 85) parce qu'ils ont un discours écologique à nous transmettre. Ils sont généralement aidés en cela par un journaliste, un ami ou un anthropologue

engagé. Ainsi, le cinéaste très controversé Jean-Pierre Dutilleux, présente le combat du chef Raoni dans *Raoni, Mémoire d'un chef indien* (2010); la chaman Corinne Sombrun fait entendre à la première personne la voix d'Almir Narayamoga Suruí, dans *Sauver la Planète: le message d'un chef indien d'Amazonie*¹⁶ (2015). *La Chute du Ciel* (2014) ouvrage co-écrit par Bruce Albert et Davi Kopenawa pourrait être cela, car il comporte un message écologique, mais il est bien davantage encore dans sa conception, sa forme et son contenu.

Le récit est l'aboutissement d'une amitié vieille de plus de trente ans entre les deux hommes et d'un travail anthropologique de longue haleine. À la demande de Davi Kopenawa, Bruce Albert a enregistré sa parole au cours de nombreuses rencontres, afin d'en produire une transcription destinée à élaborer un livre. Le chaman y raconte sa vie, sa lutte, son initiation, il révèle et explique sa conception du monde et celle de son peuple. En philosophe, il questionne la manière dont les non autochtones vivent et agissent sur le monde et à l'égard des peuples de la forêt. Il propose un autre rapport à la modernité, non prédateur, pour éviter la catastrophe, la chute du ciel, qui dans la cosmogonie yanomami menace de détruire l'humanité et la terre.

Le «*pacte ethnographique*» (ALBERT & KOPENAWA, 2010, p. 568) qui lie les deux hommes est un exemple d'interculturalité:

La *chute du ciel* est un magnifique exemple d'objectivation réciproque, récursive et réflexive, du soi et de l'autre. Le travail créatif accompli respectivement par l'anthropologue et l'amérindien, les textes du premier et les rêves du second, enrichis par un investissement mutuel dans les formes de créativité de l'autre, ont permis de surmonter tous les obstacles du chemin menant du point de départ de toute rencontre ethnographique [...] jusqu'au point de jonction, de reconnaissance et de mise en relation intellectuelle de deux modes de créativité distinct (LUCIANI, 2011, p. 2).

Les deux auteurs y définissent un code de conduite qui précise les objectifs, la place et le rôle de chacun dans la relation d'échange qui les réunit et qu'ils s'emploient à concevoir et bâtir pas à pas. Le travail minutieux et patient d'enregistrement, d'écriture, de traduction, de relecture et de correction, puis d'annotation de la part de Bruce Albert incorpore toutes les facettes de leur personnalité et de la mission qu'ils se sont fixés

l'un et l'autre. L'un, cherche à comprendre les Blancs pour les éduquer et remplir son rôle de chaman, l'autre, cherche à médiatiser sans la trahir, et en l'expliquant, la pensée de son ami chaman et philosophe qui est aussi un guide spirituel lui faisant le don de la parole pour le faire pénétrer dans ses rêves chamaniques. Tous deux se projettent dans une perspective prometteuse.

Il en résulte ce que Bruce Albert nomme un texte «écrit-parlé à deux» (ALBERT & KOPENAWA, 2010, p. 589): ni relation dualiste ni fusion. Les deux auteurs s'y expriment avec leur logique et leur acuité critique. Deux singularités, deux voix dans un même texte cherchent à traduire une culture et à se comprendre mutuellement, créant un espace de négociation.

Ce texte remarquable par son message politique vise la refondation des relations avec le monde autochtone, dans le respect de l'intégrité de chacun afin de restaurer l'harmonie entre l'homme et la nature. Les deux hommes ont su, par le dialogue et par l'écriture, qui incorpore également la traduction de la culture Yanomami, construire cette éthique de la rencontre dont nous avons parlé à propos de *Amititau! Parlons-nous!* (MORALI, 2008):

Ce livre constitué de récits autobiographiques et de réflexions chamaniques est rédigé à la première personne, celle que porte avec vigueur et inspiration la voix de Davi Kopenawa. Pourtant cette personne englobe un double 'je' [...] le 'je' de cette narration est également celui d'un autre; celui d'un *alter ego* rédacteur: moi-même (ALBERT & KOPENAWA, 2010, p. 589).

Cet exemple où les deux voix interagissent dans le même texte est sans précédent, car elle incorpore simultanément l'action et la réflexion sur une pratique en construction.

Je t'ai confié mes paroles et je t'ai demandé de les emporter au loin pour les faire connaître aux Blancs qui ne savent rien de nous (ALBERT & KOPENAWA, 2010, p. 37).

C'est encore une fois autour du mythe, de son écriture ou de sa réécriture que se bâtit un espace de conciliation et de réconciliation. Comme le prédit Joséphine Bacon la parole offerte par Davi n'a pas fini de résonner.

Je ne suis pas un ancien et je connais peu de choses encore. Cependant pour que mes paroles soient entendues loin de la forêt, je les ai fait dessiner dans la langue des Blancs. Alors peut-être les comprendront-ils enfin et, leurs enfants et, plus tard encore, les enfants de leurs enfants. Ainsi leurs pensées à notre égard cesseront-elles d'être aussi sombres et tordues et peut-être finiront-ils même par perdre la volonté de nous détruire. S'il en est ainsi, les nôtres cesseront de mourir en silence, à l'insu de tous, comme des tortues cachées sur le sol de la forêt (ALBERT & KOPENAWA, 2010, p. 51).

En s'emparant des outils de l'écriture, le «peuple racine» (ALBERT & KOPENAWA, 2010, p. 7), tel qu'aime à le nommer Jean Malaurie, qui est aussi l'éditeur et l'ami de Bruce Albert, sort de sa réserve pour étendre ses rhizomes. La rage de Davi engendre l'espoir d'une réconciliation qui permettra de construire ce nouveau récit des Amériques, porté par le rêve d'un monde vivable.

Conclusion

Nous avons observé quelques-unes des modalités qui tissent des contacts directs ou indirects que le temps, l'espace, les opportunités, les moyens de communications ont rendus possibles et qui éclairent la lecture des phénomènes et des relations culturelles entre autochtones et allochtones dans deux aires géographiques des Amériques, au Québec et en Amazonie brésilienne. L'écriture est au centre de cette réflexion et de ces dialogues: correspondance poétique, réécriture des mythes portent la parole, les rêves et l'imaginaire des communautés autochtone et non-autochtone. Si l'on peut qualifier d'«effet boule de neige», les résultats de l'initiative provoquée au Québec par le projet de Laure Morali, nous soulignerons qu'un ensemble de facteurs y ont contribué, en particulier l'existence d'un réseau éditorial efficace et accessible aux auteurs. L'accès au secteur éditorial est plus complexe au Brésil; le réseau de diffusion national peu accessible, le réseau de proximité demeure confidentiel. Les auteurs Amérindiens émergents au Brésil sont encouragés à publier des ouvrages destinés en majorité aux enfants dans le cadre de l'enseignement à la diversité culturelle (loi 11.645/ 08) dans laquelle la thématique amérindienne a été introduite en 2008. Elle assure un réseau de production et de diffusion de matériel pédagogique adapté sur l'ensemble du territoire national. Ce cadre est incitatif et ses effets sont visibles, mais il est limité à un public restreint: enfants, adolescents,

jeunes adultes. Si cela contribue à l'émergence d'auteurs et d'acteurs de l'éducation dans les communautés, ce dispositif s'avère également contraignant. Les écrivains ne libèrent pas leur imaginaire, ils divulguent leur culture, leurs mythes et leurs coutumes dans une démarche pédagogique, vulgarisatrice.

Les exemples de contacts cités et brièvement analysés au Brésil sont des contacts indirects et la poésie y a sa place. Ils sont centrés sur l'exploration du mythe considéré comme objet littéraire, comme forme et support d'un dialogue interculturel, chez des poètes non autochtones. Il ne s'agit pas de deux individus qui dialoguent comme au Québec, mais de deux cultures mises en dialogue. Nous avons tenté de montrer que ce contact qui croise les imaginaires évolue, ouvrant la voie à une prise de parole amérindienne, même si la relation historique transparaît encore dans l'asymétrie de certains rapports où celui-ci demeure en retrait. C'est parce qu'il sort de cette espèce d'anonymat que nous attachons une grande importance à la relation qui s'est établie entre Davi Kopenawa et Bruce Albert autour de ce projet d'écriture au message protéiforme¹⁷. La demande émane de Davi, sans occulter la personnalité et la mission de Bruce Albert, cette relation transformatrice refonde les termes de la relation anthropologique et comporte une dimension créatrice.

Certes, nous demeurons dans une sphère médiatisée par le truchement de l'anthropologie, le mythe, qui a valeur de prophétie y occupe une position centrale; toutefois, la relation qui met en présence deux cultures, est une relation directe entre deux hommes qui cheminent ensemble, animés par la même volonté de compréhension mutuelle et de dépassement des frontières. C'est la force de cet ouvrage et de leur démarche. Nous y retrouvons des éléments observés dans les exemples traités dans l'hémisphère nord: la place du rêve, le rapport au territoire, à la tradition, l'exploration d'un espace imaginaire, le don de la parole et l'espoir en un avenir commun. C'est toujours en binômes que se construisent les échanges du futur, médiatisés par l'écriture. Ces dialogues nous montrent que tout est affaire de perspective et de choix: dualité ou empathie.

Les frontières se diluent entre les espaces autochtones et non-autochtones permettant le franchissement des frontières culturelles, qui en retour favorisent une meilleure connaissance de soi. Dans les deux aires géographiques concernées, la situation est contrastée. Le Québec voit fleurir aujourd'hui une kyrielle de poètes et d'intellectuels

autochtones ; de nombreuses femmes prennent la parole. L'alphabétisation conduite dans les pensionnats a fait tomber les barrières linguistiques, supprimant les intermédiaires. L'expression des revendications identitaires liées à l'indianité, cède alors le pas aux marques de l'intersubjectivité.

Au Brésil, en Amazonie en particulier, il existe peu de poètes ou d'écrivains autochtones. Force est de constater que la plupart d'entre eux évoluent dans un « entre-deux », entre la communauté et le milieu urbain, la vie traditionnelle et la modernité ce qui fait d'eux des êtres hybrides, capables d'effectuer des passages. L'adoption de l'écriture et de ses codes dépend du degré de pénétration de la modernité ou relève d'un choix politique. Ce qui est sûr, c'est que « le temps est au récit » (BACON, 2009, p. 8) seul capable de transfigurer le rapport au monde et aux autres.

Références

- ACQUELIN, José ; BACON, Joséphine. *Nous sommes tous des sauvages*. Montréal: Mémoire d'encrier, 2011.
- ALBERT, Bruce ; KOPENAWA, Davi. *La chute du ciel*. Paris: Éditions Pocket, 2014.
- ANGENOT, Marc. Nouvelles figures de la rhétorique: la logique du ressentiment. In: *Questions de communication*, 12, 2007, le 03 octobre 2016, accessible sur: URL: <<http://questionsdecommunication.revues.org/2293>>
- BACON, Joséphine. *Exit*, n. 59, p. 52 ; 56-57, 2010.
- _____. *Bâtons à message, Tshissinuashitakana*. Montréal: Mémoire d'encrier, 2009.
- BERND, Zilá; IMBERT, Patrick. *Envisager les rencontres transculturelles: Brésil-Canada*. Laval: Pul, 2015.
- BROTHERSTON, Gordon; SÁ, Lúcia, Peixes, constelações e Jurupari: a Pequena Enciclopédia Amazônica de Stradelli. In: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*. São Paulo, 14, 2004, p. 345-358.
- CHAMOISEAU, Patrick; CONFIANT, Raphaël. *Lettres créoles*. Paris: Gallimard, 1999.
- CHERNELA, Janet (Org.). *De pássaro para peixe: como os pássaros descem do céu e se transformam em peixe*. Manaus: Editora Reggo, 2014.
- _____. *As estrelas da chuva*. Manaus: Editora Reggo, 2014a.
- DÉSY, Jean. Visions Nomades de la territorialité. In : *Mœbius: écritures, littératures*, n° 143, p. 93- 98, nov. 2014.

_____. MESTOKOSHO, Rita. *Uashtessiu: Lumière d'automne*. Montréal: Mémoire d'encrier, 2010.

_____. œuvres de Aisa Amittu. *Kavisilaq: impressions nordiques*. Québec: Éditions du Loup de gouttière, 1992.

DESTREMPE, Hélène. Les pratiques de sociabilité comme facteur d'autonomisation de la littérature autochtone au Québec. In : *Québec Studies*, v. 53, p. 127-145, Spring/Summer 2012.

IMBERT, Patrick. *Comparer le Canada et les Amériques: Des racines aux Réseaux transculturels*. Laval : Pul, 2014.

_____. Les territoires imaginaires de l'altérité: divers aspects de la frontière dans les Amériques. In: *Figures littéraires des espaces en devenir au Québec et au Brésil (20^e-21^e siècles): conflits, traumatismes, interconnexions*, 84^e Congrès ACFAS, Montréal, 2016 (à paraître).

_____. (Org.). *Le transculturel et les littératures des Amériques: Le Canada et les Amériques*. Ottawa: Chaire de Recherche de l'Université d'Ottawa, 2012.

_____. Transculturalité et transdisciplinarité: le Canada et les Amériques. In: *Interfaces Brasil/Canadá*, v. 11, n.1, p. 9-27, 2011, consulté le 05/2016, accessible sur : <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/interfaces/article/view/7094>>

KOPENAWA, Davi ; ALBERT, Bruce. *La chute du ciel: Paroles d'un chaman Yanomami*. Paris: Éditions Pocket, 2014.

LEROY, Christine (Présentation). *Moebius: écritures / Littérature*, n. 124, p. 9-10, 2010.

LÉTOURNEAU, Jean-François. Dossier: La poésie amérindienne. In: *Exit*, n. 59, p. 51-106, 2010.

_____. ROSS-TREMBLAY, Pierrot. In: *Exit*. n. 59, p. 95-101, 2010.

LOUREIRO, João de Jesus PAES. *Romance das três flautas ou de como as mulheres perderam o domínio sobre os homens*. São Paulo: Roswitha Kempf Editores, 1987.

_____. *A arte como encantaria da linguagem*. São Paulo: Ed. Escrituras, 2008.

_____. *Cântico XXIV. Obras reunidas: Poesia*, vol 1. São Paulo: Ed. Escrituras, 2001.

_____. *Obras reunidas: Teatro e ensaios*. São Paulo: Ed. Escrituras, 2001a.

LUCIANI, José Antonio Kelly; KOPENAWA Davi; Bruce ALBERT. La chute du ciel. Paroles d'un chaman yanomami. In : *Journal de la société des américanistes* [En ligne], v. 97, n1, 2011, consulté le 02 janvier 2017, URL: <<http://jsa.revues.org/11786>>

MEDEIROS, Sérgio. Makunaíma e Jurupari. In: *Cosmogonias Ameríndias*, São Paulo: Perspectiva, 2002.

MORALI, Laure (Org.). *Amititau! Parlons-nous!* Montréal: Mémoire d'encrier, 2008.

_____. MOMADAY N. Scott. *Lettre à N. Scott Momaday*. In: Moebius : écritures / littérature, n.124, Montréal, p. 127-130, 2010.

MORISSET, Jean, À la recherche du Canada errant ou Le chant de l'impossible. In : *Les Cahiers de l'idiote*, v. 1, n.1, p. 195-246, printemps 2008.

_____. «On nous a privés du Brésil...» – Lettre ouverte depuis une Amérique inédite inconnue appelée Canada. In: *Interfaces Brasil/Canadá*. v. 11, n.2, 2011.

_____. «L'Arctique et le Grand Nord en queue de millénaire». In : Atelier de géopoétique. Université du Québec à Montréal, décembre 2015.

_____. WADELL, Eric. *Amériques*. Montréal: Éditions de l'Hexagone, 2000.

PERRAULT, Annie. In : Morali, Laure (Org.) *Amititau! Parlons-nous!* Montréal: Mémoire d'encrier, 2008.

REZENDE, Patrick. A (In)visibilidade dos Kotirias: a sobrevida pela tradução. In: *Tusaaji: A Translation Review*, v. 4, n.4, p. 43-59, 2015.

SAMIAN. *La plume d'aigle*. Montréal: Mémoires d'encrier, 2015.

SOUZA, Márcio. *A arte no Amazonas*, 2015 (à paraître).

THUY, Kim; JANOVJAK, Pascal. *À toi*. Sl: Liana Levi, 2011.

Notes

¹ Sorbonne Nouvelle – Paris 3 / CREPAL (Centre de recherche sur les Pays Lusophones). Paris, France. brigitte.thierion@free.fr.

² (MESTOKOSHO, In: MORALI, 2008, p. 58).

³ (DESY, 1992 & 2012, p. 10) La préface date de 2012.

⁴ Dans *Amériques*, Morisset retrace les choix qui l'ont conduit à aller vers les Antilles et à prendre conscience de la similitude historique qui le fait s'exclamer: «Jamais je n'aurai pu comprendre le Québec sans les Antilles!» (MORISSET; WADELL, 2010, p. 132) (En italiques dans le texte original).

⁵ Pour citer l'ouvrage de Jean Désy et Rita Mestokosho, *Uashtessiu: Lumière d'automne j'utiliserai* alternativement : Jean ou Rita suivi du numéro de la page pour indiquer l'auteur.

⁶ En italique dns le texte original.

⁷ Traduction: «Moi aussi je rêve/moi aussi je ressens quelque chose» («I had my dream», Rita, p. 69)

⁸ Le poème est publié également dans le numéro 124 de la Revue *Mæbius*, 2010, p. 24-25.

⁹ Le Père Kempf était un entomologiste allemand. Il a œuvré dans la Mission du São Francisco, fondée sur le territoire Mundurucu en 1911, afin de les évangéliser. Il a collecté et publié de nombreux récits, dont certains sont oubliés aujourd'hui. Les Mundurucu ont donc recours aux archives de la Congrégation pour retrouver une partie de leur mémoire disparue.

¹⁰ Nous traduisons: «La culture amazonienne est une rare réminiscence de la culture mythique marquée par la domination poétique de l'imaginaire...»

¹¹ Nous pouvons dire que, par le biais du mythe, les personnes sentent que quelque chose existe, alors que, par le biais de la poésie, elles sentent leur propre existence. En instaurant le mythe dans la parole, la poésie instaure l'essence du mythe dans cette parole.

¹² Nous traduisons: «Le mythe est un jaillissement de poésie à la surface du fleuve de langage».

¹³ Nous traduisons: «Quelle voix chante dans la voix des mythes?».

¹⁴ Nous traduisons: «Il n'existe/ plus de lieu/ entre le ciel et la terre/ qui ne soit/ le même fleuve vu/dans une même égalité.»

¹⁵ Extrait d'une interview donnée à Fiona Watson, (Boa Vista, juillet 1992), (*Archives Survival International*).

¹⁶ Almir Narayamoga Suruí, un chaman de la tribu Paiter Suruí dans le Mato Grosso, s'appuie sur l'utilisation des nouvelles technologies, en particulier Google et ses réseaux de géolocalisation, pour défendre les terres démarquées de son peuple, menacées par une déforestation sauvage.

¹⁷ Voir: Rita OLIVIERI-GODET, Les «paroles données» Kopenawa Yanomami un monument de la pensée amérindienne. *Journée d'Etudes, Imaginaire et figuration de l'amérindien: Fictions, essais, témoignages d'Amazonie*, Paris: CREPAL, Sorbonne Nouvelle-Paris 3, déc. 2015.