

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À CHICOUTIMI
COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA MAÎTRISE EN LETTRES
OFFERTE CONJOINTEMENT PAR L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À
CHICOUTIMI, L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI
ET L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES EN VUE DE
L'OBTENTION DU GRADE DE MAÎTRISE ÈS ARTS (M.A.)

PAR MAXIME ROUSSY
B.A.

MYTHES ET IMAGINAIRES DU TERRITOIRE DANS
LA ROBE NOIRE DE DAMASE POTVIN

RÉSUMÉ

Prenant appui sur un roman écrit par l'écrivain saguenéen Damase Potvin (1879-1964), soit *La robe noire* (1932), ce mémoire propose une analyse, sous l'angle de la théorie des mythes sociaux élaborée par le sociologue Gérard Bouchard, de l'imaginaire du territoire de la région représentée dans ce roman. Le problème se résume à ceci : « Dans quelle mesure le roman *La robe noire* de Damase Potvin participe-t-il à l'actualisation et la création de mythes sociaux propres à l'imaginaire du territoire du Québec et du Saguenay–Lac-St-Jean ? ».

Gérard Bouchard, dans son ouvrage *Raison et déraison du mythe : au cœur des imaginaires collectifs*, affirme que le mythe est un « puissant mécanisme dans nos sociétés » et qu'il « révèle autant qu'il recèle ». Dans ce mémoire, il est entre autres question du mythe directeur – propre à la nation québécoise – de la Survivance, lié au traumatisme de la Conquête de 1760 et des rébellions des Patriotes de 1837-1838. Ses corollaires, soit le nationalisme conservateur, l'identité distincte, le cléricisme, la célébration du passé ou la mission providentielle, qui prennent la forme de mythes dérivés, seront aussi abordés. Une attention particulière sera portée sur le rapport de l'humain à la nature, l'exploitation de personnages historiques des œuvres de fiction, les Autochtones, les Anglais et l'imaginaire du territoire du Saguenay–Lac-St-Jean.

Ainsi, parce que la plupart des écrits savants débattant des œuvres de Damase Potvin portent sur son statut de porte-étendard du mouvement du terroir, ce mémoire va permettre d'actualiser l'œuvre d'un auteur saguenéen important en lui appliquant de nouveaux paradigmes théoriques qui, faute de réflexions neuves, est condamnée à sombrer dans l'oubli.

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier le Fonds de recherche du Québec – Société et culture et la Fondation de l’UQAC et ma directrice, Cynthia Harvey, pour leurs soutiens financiers qui ont rendu la rédaction de ce mémoire possible.

Je remercie également Cynthia Harvey pour sa passion de la littérature, sa disponibilité, sa présence, sa patience, son sens de l’humour et son ouverture d’esprit.

Je souhaite également exprimer ma profonde gratitude au professeur Luc Vaillancourt, qui, un matin glacial de février 2020, a consacré du temps pour me parler de la tragédie d’Euripide, *La folie d’Héraclès*. Par la suite, je n’ai plus jamais vu la vie de la même manière. Pour cela, il est une des raisons fondamentales pour lesquelles ce mémoire existe.

Un merci particulier à mes quatre enfants : Mia, Simone, Alice Rose et Léonard. Le mot qui pourrait définir l’amour que je leur porte n’existe pas encore.

Merci à mon frère et meilleur ami Pascal, pour son indéfectible soutien et son sens de l’humour idoine.

Finalement, à tout seigneur, tout honneur, je remercie avec émotion ma meilleure amie et âme sœur Marie-Ève, une femme extraordinaire qui n’hésite pas à m’encourager dans tous les projets qui me rendent heureux. Partager ma vie avec cet être humain d’exception, depuis maintenant plus de 20 ans, est un honneur et un privilège que je chéris tous les jours.

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	iii
REMERCIEMENTS	iv
TABLE DES MATIÈRES	v
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1. MYTHES ET IMAGINAIRE DU TERRITOIRE SELON GÉRARD BOUCHARD	11
Le mythe, entre l'ombre et la lumière	11
Les imaginaires collectifs, ou l'univers de la culture	12
Le territoire, chez-soi du mythe	17
L'imaginaire collectif et mythe social, un couple inséparable	19
Le mythe social	20
Ce que le mythe social n'est pas	24
Comment un mythe se forme-t-il ?	26
Les deux types de mythes sociaux	32
Mythes sociaux et littérature : un prisme privilégié	33
Les sources des mythes directeurs du Québec avant la Révolution tranquille	35
Damase Potvin, acteur social du mythe	45
CHAPITRE 2. LA ROBE NOIRE	52
Contexte	52
Mythe directeur de la Survivance dans <i>La robe noire</i>	55
Les imaginaires du territoire dans <i>La robe noire</i>	59
L'imaginaire du territoire de la France	60
L'imaginaire du territoire du père de Crespieul	62
L'imaginaire du territoire des Premiers Peuples	71
Les mythes dérivés dans <i>La robe noire</i>	77
Le mythe dérivé du « martyr blanc »	77
Le mythe dérivé du « Sauvage »	94
CONCLUSION	105
BIBLIOGRAPHIE	112

INTRODUCTION

C'est dans son recueil *À l'ombre de l'Orford*, publié en 1929, que le poète Alfred Desrochers (1901-1978) a certainement commis ses vers les plus célèbres. Il écrit, dans le poème « Liminaire » : « Je suis le fils déchu d'une race surhumaine / Race de violents, de forts, de hasardeux¹ ». Desrochers nous apprend que cette « race surhumaine », qui ne concerne aucunement l'*Übermensch* (le surhomme) de Nietzsche², est plutôt constituée de « coureurs des bois³ », de « chasseurs, trappeurs, scieurs de long, flotteurs de cages, / Marchands aventuriers ou travailleurs à gages⁴ » au « passé brutal⁵ ». Il convient d'établir que, de toute évidence, l'expression « race surhumaine » est une hyperbole : l'ADN des êtres humains vivant au Québec aux 18^e et 19^e siècles n'est pas différent de celui des citoyens d'aujourd'hui.

D'après Bertrand Bergeron, la réputation de ces hommes était liée à un processus socio darwinien, soit « la sélection des colons qui participèrent au peuplement de l'Amérique française, la traversée éprouvante qui éliminait les plus faibles, la rudesse du climat qui exigeait une santé robuste [et] le rejeton herculéen souvent issu de l'union de deux familles déjà renommées pour leur vigueur physique⁶ ». Il s'agissait donc

¹ Alfred DESROCHERS, *À l'ombre de l'Orford ; précédé de L'Offrande aux vierges folles*, Édition critique par Richard Giguère, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1993, p. 155.

² Soit une solution philosophique à la mort de Dieu provoquée par les Lumières, « l'éclair hors de la nuée sombre de l'homme » selon Jean LEFRANC, *Comprendre Nietzsche*, Paris, Armand Collin, 2009, format ePub. (Coll. Lire et comprendre).

³ A. DESROCHERS, *op. cit.*, p. 155.

⁴ *Ibid.*, p. 155.

⁵ *Ibid.*, p. 155.

⁶ Bertrand BERGERON, « Desbiens, Raymond. Prudent Landry, le Roi de la mâchoire », *Rabaska*, vol. 7, (2009), p. 170, <https://doi.org/10.7202/038356ar> (Page consultée le 9 février 2025).

d'hommes possédant des caractéristiques physiques adaptées à un environnement rude et impitoyable.

Concernant de nouveau l'éloquent poème d'Alfred Desrochers, Maude Flamand-Hubert et Nathalie Lewis, dans un chapitre de *Pouvoir et territoire au Québec depuis 1850*, écrivent que Desrochers, « poétise ce rapport complexe à la nature : à la fois celle qui fut conquise par les ancêtres et celle envers laquelle l'homme reste soumis⁷ ». La « race surhumaine » est donc un mythe bien ancré dans l'histoire du Québec, résultat d'une fécondation née de la rencontre d'un type particulier d'être humain évoluant sur un type particulier de territoire. Mais qu'est-ce donc qu'un mythe, au-delà de sa définition rudimentaire, soit une « représentation de faits ou de personnages réels ou imaginaires déformés ou amplifiés par la tradition⁸ » ?

En règle générale, le mot « mythe », pour les profanes, a plusieurs significations. Au Saguenay–Lac-St-Jean, notamment, il peut s'agir d'un récit fabuleux (comme la présence du Wendigo dans les forêts boréales, issu de la légende autochtone, une créature « insensible au froid de l'hiver [...] à la force prodigieuse, car d'une seule main il peut tuer un homme ou un chien [qui] propag[e] une odeur de décomposition, de mort et de corruption⁹ »), un personnage ou une histoire idéalisée (par exemple, Alexis le Trotteur, dont on dit qu'il « pouvait courir plus de 240 km par jour et [...] son

⁷ Maude FLAMAND-HUBERT et Nathalie LEWIS, « Quand la connaissance détruit l'illusion : la réappropriation symbolique du territoire comme nouvelle forme de pouvoir, 1920-1930 », dans Harold BÉRUBÉ et Stéphane SAVARD, dir., *Pouvoir et territoire au Québec depuis 1850*, Montréal, Éditions du Septentrion, 2017, p. 257.

⁸ « Mythe », Le Robert en ligne, <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/mythe> (Page consultée le 9 février 2025).

⁹ Mireille THIBAUT, *La légende du Wendigo entre fiction et réalité. Étude d'une possession criminelle*, Montréal, Les éditions Quebecor, 2012, format numérique.

ossature et sa musculature étaient semblables à celle d'un cheval¹⁰ »), une croyance illusoire répétée et prise pour véridique même si elle ne résiste aucunement à l'épreuve des faits (le supposé ratio de dix femmes pour un homme au Saguenay–Lac-St-Jean, alors qu'en réalité, elle « fait partie des quelques régions du Québec qui comptent légèrement moins de femmes que d'hommes au sein de leur population¹¹ ») ou un symbole qui incarne des valeurs ou des aspirations collectives (la Petite Maison Blanche, petite maison qui, même si elle ne paye pas de mine, a résisté à la violence du Déluge du Saguenay de 1996 et « devie[nt] le symbole de l'espoir d'une région et d'un peuple¹² »).

Dans son texte « Le mythe. Essai de définition », le sociologue et historien Gérard Bouchard va plus loin. Il ajoute

que tout un chacun entretient une conception du mythe : l'objet qu'il recouvre relève soit de la fiction inoffensive (la fable enfantine, par exemple), soit d'une chimère, d'une illusion savamment entretenue (la fin des inégalités, la société sans impôt...), ou encore de l'univers plus redoutable du mensonge, de l'entreprise de manipulation appuyée sur le travestissement malicieux du réel¹³.

Il reconnaît du même coup que le concept « est une sorte de fourre-tout, d'où une prolifération de définitions très différentes, souvent contradictoires¹⁴ ».

¹⁰ Nancy SCHMITZ, « Trotteur, Alexis le », dans Anthony WILSON-SMITH, dir., *L'Encyclopédie canadienne. Historica Canada*, 16 décembre 2013, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/trotteur-alexis-le>

¹¹ « Un mythe réfuté : plus d'hommes que de femmes au Saguenay–Lac-St-Jean », *Le Lac-St-Jean* (5 juillet 2016), <https://www.lelacstjean.com/actualites/586390/un-mythe-refute-plus-dhommes-que-de-femmes-au-saguenay-lac-saint-jean>.

¹² Madeleine GIRARD et Guy GENEST, *La Petite Maison blanche*, Montréal, Éditions Fides, 2000, quatrième de couverture.

¹³ Gérard BOUCHARD, « Le mythe. Essai de définition », dans Gérard BOUCHARD et Bernard ANDRÈS, dir., *Mythes et société des Amériques*, Montréal, Québec Amérique, 2007, p. 411.

¹⁴ *Ibid.*, p. 411.

De même, dans l'introduction de *Raison et déraison du mythe : au cœur des imaginaires collectifs*, Gérard Bouchard déplore que la sociologie et les sciences sociales, en général, aient abandonné l'étude du mythe. Selon lui, pour comprendre une société, il est d'une importance capitale d'en tenir compte. Un sujet qu'il connaît bien puisqu'il l'a déjà abordé dans des ouvrages précédents¹⁵.

Bouchard approfondit la signification simpliste du mythe, soit un récit basé ou non sur des faits réels qui est faux. En effet, d'après lui, il est « un puissant mécanisme dans nos sociétés¹⁶ », une construction sophistiquée dans laquelle raison et passion se font contrepoids. Il explicite, dans son essai, les processus par lesquels une société les élabore, pourquoi ils tiennent une si grande place dans l'esprit des citoyen.nes et la fonction qu'ils exercent dans l'évolution collective. L'essayiste s'efforce de développer un argumentaire théorique ayant pour but de comprendre tous les tenants et aboutissants des mythes : comment naissent-ils, se déploient-ils, s'adaptent-ils, se sanctifient-ils et s'étiolent-ils « en tant que représentations logeant au cœur des imaginaires collectifs¹⁷ ». Plus spécifique à l'imaginaire du territoire, Gérard Bouchard mentionne que le mythe colonise une localité pour façonner son identité collective. Selon lui, il « révèle autant qu'il recèle¹⁸ ». En élaborant « un modèle original des

¹⁵ Selon Smith AUGUSTIN, « Compte rendu de *Raison et déraison du mythe, au cœur des imaginaires collectifs* », *Recherches sociographiques*, vol. 57, n° 1 (janvier-avril 2016), p. 226, <https://doi.org/10.7202/1036635ar> (Page consultée le 2 juin 2022), il s'agit de *Raison et Contradiction. Le mythe au secours de la pensée* (2003) et *La pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)* (2004).

¹⁶ Gérard BOUCHARD, *Raison et déraison du mythe : au cœur des imaginaires collectifs*, Montréal, Boréal, 2014, p. 10.

¹⁷ *Ibid.*, p. 9.

¹⁸ G. BOUCHARD, *op. cit.*, p. 16.

mythes sociaux¹⁹ », il aspire à innover en comblant des lacunes significatives en sociologie contemporaine.

Amalgame de raison et d'imagination, le mythe est présent dans toutes les formes de pensée, y compris scientifique. Bouchard propose une analogie avec le paradigme de cette dernière qui fonctionne comme un mythe dans son propre domaine, évoluant et se transformant au fil du temps. Ainsi, il « finit par acquérir une autonomie, qui ne peut jamais être véritablement prouvé, mais survit néanmoins grâce à son efficacité – aussi longtemps qu'il se montre capable de produire des connaissances²⁰ ».

Soulignant, entre autres, que le mythe agit comme une matrice qui façonne les idées et les récits d'une société, il affirme qu'il est un mécanisme neutre pouvant véhiculer divers contenus et peut « substituer à l'image chaotique du monde une vision claire et cohérente des êtres et des choses²¹ ». Les effets, selon les systèmes de valeurs subjectifs en place, peuvent être positifs – au Québec, par exemple, le « Maîtres chez nous » de l'élection des libéraux de Jean Lesage en 1962 et la Révolution tranquille – ou, plus sinistres, les conséquences mortifères des régimes totalitaires du 20^e siècle ou le colonialisme. C'est ainsi que la propriété première du mythe est de galvaniser, pour le meilleur ou pour le pire.

« Producteur[s] de sens²² » et repères fondamentaux, les mythes sont constitués d'éléments métaphoriques clés qui raisonnent les sociétés contemporaines ; bien

¹⁹ *Ibid.*, format ePub.

²⁰ Gérard BOUCHARD, « Le mythe. Essai de définition », *op. cit.*, p. 412.

²¹ *Ibid.*, p. 413.

²² Gérard BOUCHARD, *Les nations savent-elles encore rêver ? Les mythes nationaux à l'ère de la mondialisation*, Montréal, Boréal, 2019, p. 8.

qu'aujourd'hui, en cette ère de mondialisation, certains les considèrent comme désuets ou dangereux, Bouchard soutient qu'ils sont toujours pertinents et plus vivants que jamais. Les mythes façonnent encore les identités, la mémoire collective et les visions du futur. Puissants et implacables, ils transcendent les clivages ethniques et civiques et peuvent servir d'étalon de représentation collective. À cet effet,

son trait le plus remarquable et le plus caractéristique [est] sa faculté de transformation et d'ajustement (sous couvert de continuité) qu'elle doit à sa structure flexible, dont les articulations sont toujours renégociables parce qu'elles ne sont pas étroitement soumises à la règle impérieuse de la raison pure figée dans une doctrine²³.

Contrairement à l'ethnologue Claude-Levi Strauss – qui a fait de l'étude des mythes un des socles de son œuvre –, Bouchard accorde une grande importance aux émotions comme énergie vitale du mythe. Bien que la rationalité soit le ferment de la pensée, le mythe est celui d'une culture qui se dissémine par les sentiments qu'il génère. Bouchard écrit, dans « Le mythe. Essai de définition » :

Le mythe apparaît comme un rouage socioculturel grâce auquel une société dispose du fondement symbolique où elle puise les valeurs qui fondent ses solidarités, qui tendent des ponts entre les classes, les groupes ethniques, les genres, les générations, qui orientent et impulsent son devenir²⁴.

Le sociologue poursuit en affirmant que cette même source nourrit la dynamique de l'identité et la formation de la mémoire. Une société ainsi modelée déniche dans ses mythes « le ciment de son intégration, l'horizon indispensable de ses négociations et de ses (ré)conciliations (condition nécessaire à l'arbitrage des conflits), tout comme l'énergie pour se relancer en cas de traumatisme ou de crise²⁵ » et « peut recevoir les

²³ BOUCHARD, *Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée*, op. cit., p. 89.

²⁴ Gérard BOUCHARD, « Le mythe. Essai de définition », op. cit., p. 412.

²⁵ *Ibid.*, p. 413.

charges symboliques et nourrir les entreprises les plus diverses (la paix comme la guerre, la liberté aussi bien que l’esclavage)²⁶ ».

À ce propos, l’objectif de ce mémoire est de cerner l’imaginaire du territoire du Saguenay–Lac-Saint-Jean d’une œuvre écrite par un écrivain de la région à l’aide du prisme mythologique forgé par Gérard Bouchard. Pour ce faire, l’assise sera constituée d’un roman aujourd’hui oublié qui n’a pas connu de réédition depuis sa publication en 1932. L’auteur, Damase Potvin, est né à Bagotville en 1879 et mort à Québec en 1964. Il est connu, en histoire de la littérature québécoise, selon Maude Flamand-Hubert et Nathalie Lewis, « pour avoir le mieux façonné les contours du roman du terroir : l’abandon de la terre paternelle par le fils engendrant le dépeuplement des campagnes et menaçant l’intégrité de la race²⁷ ». À ce titre, deux romans en particulier sont souvent mentionnés : *Restons chez nous !* (1908) et *L’appel de la terre* (1919). Or, en explorant les œuvres de Potvin — plus d’une trentaine d’ouvrages —, j’ai constaté qu’il avait, au cours des années 30, commis une hagiographie qui semble s’éloigner de la matrice agriculturiste : *La robe noire* (1932). Elle met en scène un homme plus grand que nature — qu’on pourrait dire de « race surhumaine » — lié à l’histoire et au territoire du Saguenay et du Lac-St-Jean, territoires qui sont des personnages en soi, d’où l’intérêt d’analyser l’imaginaire du territoire et les mythes qui en découlent.

Aujourd’hui, le nom de Damase Potvin percole annuellement dans les médias régionaux en raison d’un populaire concours de nouvelles, créé en 1994, qui porte son nom. En décembre 2022, Gérard Bouchard lance un pavé dans la mare : dans une lettre

²⁶ *Ibid.*, p. 413.

²⁷ M. FLAMAND-HUBERT et N. LEWIS, *op. cit.*, p. 253.

ouverte publiée dans *Le Quotidien*, il écrit « que Potvin a lutté toute sa vie contre la modernité sous toutes ses formes et en faveur d'un retour au monde rural²⁸ », que « contre l'égarement des temps modernes, il proposait le retour aux mœurs pures d'autrefois²⁹ » et qu'« il rêvait [à] rien de moins qu'une reproduction de l'âge d'or de la Nouvelle-France³⁰ ». Pour ces raisons, entre autres, il appelle les organisateurs du prix littéraire à « [faire] un peu de ménage en proposant aux jeunes (et aux moins jeunes) un autre modèle à imiter, une source d'inspiration en accord avec notre temps ?³¹ ».

Gérard Bouchard a évidemment raison : comme l'affirme le professeur François Ouellet en parlant d'une des œuvres de Potvin, soit *La Rivière-à-Mars*, « l'intrigue est prévisible, les descriptions sont insipides, le traitement des personnages est plutôt grossier, l'ensemble de la narration souscrit à une idéologie passéiste et moralisatrice³² ». En un mot comme en mille, Potvin et ses œuvres sont emprisonnés dans un passé que l'on considère, aujourd'hui, comme enténébré par la mainmise du clergé, époque annonciatrice de la « Grande Noirceur » que l'on attribue au règne de Maurice Duplessis. À cet effet, en 1954, Mgr Victor Tremblay affirmait lors d'une conférence que Potvin

²⁸ Gérard BOUCHARD, « A-t-on raison d'honorer la mémoire de Damase Potvin ? », *Le Quotidien* (7 décembre 2022), <https://www.lequotidien.com/2022/12/08/a-t-on-raison-dhonor-er-la-memoire-de-damase-potvin-f504920f4f188c42ff0284d7f4379348/>.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² François OUELLET, « Au nom du fils : *La Rivière-à-Mars* de Damase Potvin », *Quebec Studies*, vol. 36 (Automne-hiver 2003), https://go.gale.com/ps/i.do?id=GALE%7CA118986700&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=07373759&p=AONE&sw=w&userGroupName=nysl_oweb&isGeoAuthType=true (Page consultée le 12 juillet 2022).

a trouvé un moyen d'écrire pendant toute une vie sans avoir besoin de fouiller dans les petits coins malodorants et sans déshabiller personne. Splendide exemple et vigoureuse leçon pour ceux qui ne se croient pas capables d'être intéressants sans salir³³.

Malgré ce conservatisme avéré, l'œuvre de Potvin présente un grand intérêt, selon mon hypothèse, par sa contribution à l'élaboration d'une mythologie régionale.

Pour ces motifs, je tenterai, dans ce mémoire de maîtrise, de répondre à cette question : « Dans quelle mesure *La robe noire* de Damase Potvin participe-t-il à l'actualisation et la création de mythes sociaux propres à l'imaginaire du territoire du Québec et du Saguenay–Lac-St-Jean ? ».

Ce roman du début du XX^e siècle, héritier de l'idéologie du terroir qui sévit dans la littérature québécoise depuis ses commencements, ne se limite pas qu'à faire la promotion du conservatisme ambiant. J'émetts donc l'hypothèse qu'une analyse approfondie de *La robe noire* permet de faire ressortir la présence de mythes fondamentaux liés à la région du Saguenay–Lac-St-Jean, certes, mais également à la société québécoise. Seront considérés le rapport de l'humain à la nature, l'exploitation de personnages historiques des œuvres de fiction, les Autochtones et leurs conditions.

Par ailleurs, écrit dans les années 1930, il va sans dire que *La robe noire* (1932) reflète nécessairement les valeurs et croyances coloniales de l'époque, notamment en ce qui a trait aux Autochtones. Le traitement qui leur est réservé dans cet ouvrage va être contextualisé afin de situer la représentation des Premiers Peuples à cette époque.

³³ Cité par Raymond DESGAGNÉ, *Damase Potvin. Écrivain saguenéen (1879-1964)*, Alma, Éditions du Royaume, 1983, p. 17-18.

La première partie du mémoire s'attardera à définir le mythe social et l'imaginaire du territoire selon la théorie de Gérard Bouchard, en clarifiant les notions de mythe directeur et de mythes dérivés, notamment, ainsi que leur rôle structurant dans les imaginaires collectifs. Elle mettra aussi en lumière l'importance du territoire comme « chez-soi » du mythe et comme matrice symbolique dans laquelle se cristallisent la mémoire, l'identité et les rapports de pouvoir au Québec.

La seconde partie analysera *La robe noire* de Damase Potvin à la lumière de ce cadre théorique, en montrant comment le roman participe à l'actualisation du mythe de la Survivance et à la création de mythes sociaux propres au Saguenay–Lac-Saint-Jean. Elle s'intéressera notamment aux représentations de la nature, aux figures historiques mobilisées par la fiction, ainsi qu'aux discours sur les Autochtones et les Anglais, afin de dégager les mécanismes mythologiques à l'œuvre dans la construction de l'imaginaire territorial.

CHAPITRE 1. MYTHES ET IMAGINAIRE DU TERRITOIRE SELON GÉRARD BOUCHARD

Le mythe, entre l'ombre et la lumière

Dans une conférence intitulée *Pour une nouvelle sociologie du mythe et des imaginaires collectifs*³⁴ à l'Université St-Paul en juin 2012, Gérard Bouchard constate que, dans certains cercles intellectuels, le concept de mythe a été contaminé par des demi-vérités et de grossières exagérations parce qu'elle a été manipulée, notamment, pour jouer le rôle de catalyseur à la propagande des dictatures hitlérienne et stalinienne. Synonyme de mensonges, de fourberies et d'instrument génocidaire, le mythe, dans certains cercles intellectuels, est devenu louche. Or, le philosophe Gilbert Durand, dont les ouvrages sur les imaginaires ont servi de référence à Bouchard pour élaborer sa propre théorie, précise qu'« un mythe, en lui-même, n'est ni bon ni mauvais. C'est l'utilisation que l'on en fait, c'est son totalitarisme "monocéphale" qui peut être dangereux³⁵ ». Bouchard convient que le mythe possède un redoutable potentiel délétère en inspirant les démocraties, les tyrannies, le colonialisme ou l'impérialisme. Il est « la source de bien des maux – il suffit de se référer aux horreurs du XX^e siècle. Les plus grands errements collectifs [...] sont toujours le fait de visions exacerbées, de croyances qui s'affolent, de représentations qui échappent au contrôle de la raison et

³⁴ Daniel PROULX (chaîne), *Gérard Bouchard – Pour une nouvelle sociologie du mythe et des imaginaires collectifs* [vidéo], 2015, 2 h 33 min 33 sec., youtube.com, <https://youtu.be/uUNwDKnymS8?si=fpdU1DY4m7KX-ktl>.

³⁵ Gilbert DURAND, *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Éditions Albin Michel, 1996, format ePub.

de la modération³⁶ ». En contrepartie, il insiste pour souligner qu'il peut également provoquer des changements positifs et pragmatiques, comme la liberté, les idéaux humanistes, la démocratie et le progrès engendré par la science et la raison. Cependant, en tant que scientifique, Bouchard dit qu'il n'a pas à se prononcer sur les aspects moraux du mythe ; son rôle consiste plutôt à le décortiquer pour le comprendre, le reconnaître et, ultimement, le transformer en outil d'analyse. Son importance est capitale pour appréhender une société et expliquer certains phénomènes. Or,

qu'il soit chargé positivement ou négativement au départ, les effets du mythe demeurent imprévisibles à cause des usages politiques et sociaux qu'on peut en faire et des dérives dont il peut faire l'objet. Il importe donc, si l'on veut bien faire la lumière sur la nature du mythe, de distinguer le mécanisme sociologique (omniprésent, universel, de toutes les époques) et les contenus symboliques dont il peut se charger ou qu'il peut véhiculer³⁷.

Les imaginaires collectifs, ou l'univers de la culture

Avant d'entamer une analyse plus détaillée des constituants du mythe, il est de mise de s'attarder sur le concept d'imaginaires collectifs tel qu'échafaudé par Gérard Bouchard.

Pour l'historien, le concept d'imaginaire – que quelques théoriciens conçoivent comme une dérive ou une dégénérescence de la pensée dont le but est de mystifier afin de falsifier la réalité –, est une « démarche de traduction, de reproduction du réel (il est rarement une invention, une fiction intégrale) et en partie comme un credo ou un pari sur le réel³⁸ ».

³⁶ Gérard BOUCHARD, « Le mythe. Essai de définition », *op. cit.*, p. 413.

³⁷ *Ibid.*, p. 414.

³⁸ BOUCHARD, Gérard (2003a). « Sur la structure et l'évolution des imaginaires collectifs : quelques propositions », *Interfaces, Brasil/Canada*, vol. 1, n° 3 (2003), p. 12.

Amalgame de réalités sociales et de « structures symboliques les plus profondes dans la psyché³⁹ », les imaginaires collectifs se composent également de produits secondaires de la pensée, comme les « savoirs de vérités de sens commun, de coutumes, de codes, de modèles de conduites, de règles ainsi que de rumeurs, de clichés, de stéréotypes⁴⁰ ». Les imaginaires collectifs forment un ensemble de symboles produits par une communauté pour structurer sa perception du monde et lui donner un sens. Elles incluent les dimensions de la pensée qui transcendent la logique et la raison et sont plus liées aux émotions et aux sentiments⁴¹. Elles sont ainsi un pont jeté entre le monde visible et concret de nos expériences quotidiennes et les structures symboliques plus abstraites et profondément chevillées à notre inconscient. Ces représentations collectives dérivent d'une combinaison complexe d'expériences vécues, de fondements empiriques et d'un substrat psychique non rationnel. Il est tissé à partir de fils aussi solides que la réalité et aussi intangibles que les rêves et aspirations, donnant naissance à des représentations qui dépassent l'individu pour s'inscrire dans l'histoire d'une communauté.

Plus concrètement, selon Bouchard, les imaginaires collectifs comportent quatre dimensions :

- 1- La première, que le philosophe Henry Corbin appelle « l'imaginal », est celle de l'inconscient. Siège des forces primaires, « c'est le domaine des pulsions et des

³⁹ Gérard BOUCHARD, *Raison et déraison du mythe, au cœur des imaginaires collectifs*, *ibid.*, format ePub.

⁴⁰ *Ibid.*, format ePub

⁴¹ *Ibid.*, format ePub.

impulsions, des instincts, des émotions profondes⁴² ». Relevant de la psychanalyse, c'est à ce carrefour que peurs, angoisses, désirs, quête de pouvoir, culpabilité, attirance pour le merveilleux, recherche de plaisir, besoin de transcendance et instincts vitaux se rencontrent et s'interpénètrent ;

2- La deuxième est constituée des substrats cognitifs qui sont « les structures mentales profondes, les grandes matrices transculturelles, souvent anhistoriques, préexistantes à tout contexte, dont plusieurs peuvent être assimilées aux archétypes de Gustav Jung⁴³ ». Les archétypes sont des schèmes universels que l'on retrouve à toutes les époques et dans toutes les cultures. Ils prennent la forme d'images fondatrices puissantes, telles que le chaos liminaire, l'Apocalypse, la confrontation éternelle entre le Bien et le Mal, la figure du Sauveur, l'éros et le thanatos, le goût et la peur du surnaturel, la faute originelle, les liens de sang, le pur et l'impur, l'abnégation ou l'exil. Sources inépuisables d'inspiration, elles se reproduisent pour donner d'autres formes inspirantes évocatrices et « précèdent et nourrissent le travail de raison⁴⁴ » ;

3- La troisième dimension, liée à la précédente, rassemble plusieurs catégories analytiques qui sous-tendent notre compréhension du monde, comme les polarités que sont le changement et la stabilité, la rupture et la continuité, le sacré et le profane, ainsi que des perceptions de l'espace et du temps. Elles configurent notre perception de la réalité et jouent sur nos modes de pensée ;

⁴² *Ibid.*, format ePub.

⁴³ *Ibid.*, format ePub.

⁴⁴ *Ibid.*, format ePub.

4- Enfin, la quatrième est celle des schémas culturels. Ils sont « des représentations collectives socialement produites et donc davantage articulées aux contextes⁴⁵ ». Il s'agit des structures qui alimentent nos perceptions de nous-mêmes et des autres, du passé et de l'avenir, ainsi que des valeurs, croyances (religieuses, notamment), idéaux et normes qui définissent les objectifs collectifs et orientent les comportements. Les schémas culturels comprennent également les constructions idéologiques élaborées pour résoudre les contradictions auxquelles toute société est confrontée à différents moments de son histoire. C'est aussi là que se situent les mythes sociaux, en tant que forme distinctive de schémas culturels.

Les imaginaires collectifs, au sein de toute société, érigent et pérennisent plusieurs types de représentations qui forment les bases d'une culture. À titre d'exemple de représentations, il y a :

- L'espace où une zone géographique est investie de sens – comme un foyer, une patrie, un site historique – qu'on s'approprie et investit symboliquement ;
- Le temps et de la durée scindés en jours, mois, années, saisons, chacune étant chargée d'une symbolique qui génère une émotion – le temps des fêtes, les anniversaires, la quarantaine, les jours de congé, les vacances, l'âge d'or, etc. ;
- Le social où chaque individu a une place, plus ou moins importante, selon son prestige, son autorité, sa richesse et son emprise. Ces idées englobent aussi la manière dont les gens voient les autres, les classes sociales, les institutions et ceux qui ont le pouvoir.

⁴⁵ *Ibid.*, format ePub.

- Le soi et les autres dans une dynamique qui crée un sentiment d'appartenance ou d'exclusion, un « Nous » contre « Eux » influencé par différents symboles ;
- Le passé qui génère une mémoire collective, un récit conjoint alimenté par des lieux historiques, des livres d'histoire, des musées, des documentaires, les médias. Pour les sociétés récentes, comme le Québec, il est primordial de se doter d'une mémoire longue afin de pallier leur fragilité et d'imposer le respect et de stimuler le sentiment d'appartenance ;
- L'avenir en convoquant des objectifs communs, des projets de société, des utopies, des dystopies et toute autre forme de projection ;
- La nation ou la société, c'est l'espace, le foyer, dans lequel il fait bon vivre et auquel on est fidèle ;
- L'univers, la vie, la mort, l'ici et l'au-delà, qui aident chacun à trouver un sens à sa vie.

Ainsi conceptualisés, les imaginaires collectifs, qui se forment dans les esprits des individus d'une même société, donc qui relèvent en partie de l'abstraction, anticipent à la fois les processus mentaux et les représentations qui influent sur les dynamiques sociales et culturelles. Néanmoins, il convient de souligner que les interactions suscitées par l'imaginaire, bien qu'issues de l'inconscient, sont normalisées par un ensemble d'ordonnancements concrets, comme les idéologies et les discours.

La raison pour laquelle Bouchard leur accorde une si grande importance est que, pour survivre, se propager et se reproduire, il est impératif que l'imaginaire s'en sustente

[c]ar s'il se compose de savoirs, de vérités de sens commun, de coutumes, de codes, de modèles de conduite, de règles ainsi que de rumeurs, de clichés, de stéréotypes et autres sous-produits de la pensée, l'imaginaire s'appuie principalement sur des mythes⁴⁶.

Le territoire, chez-soi du mythe

De ces huit représentations précédemment mentionnées, ce mémoire exploitera plus particulièrement celle de l'espace. La diégèse du roman analysé se déroulant dans la région du Saguenay–Lac-St-Jean, il tentera d'extraire et de circonscrire ses caractéristiques intrinsèques pour établir un imaginaire du territoire qui lui soit propre.

Au-delà de ses frontières physiques, l'imaginaire du territoire s'ancre profondément dans l'inconscient collectif et individuel. Il est le gardien de nos récits, de nos souvenirs d'enfance, de nos coutumes familiales, de nos rêves et de nos angoisses. C'est un lieu de vie, un écrin de mémoire où se nouent des histoires collectives chargées de sens et d'émotions, qui modèle notre identité et guide nos actions. Il peut aussi être considéré comme un milieu de pouvoir et de tensions, où s'expriment les rapports de domination entre divers groupes sociaux.

Cette représentation mentale se construit à partir d'une multitude de récits et de représentations : cartes, tableaux, films, musique, et, comme le montre ce mémoire, les romans. Il se transmet de génération en génération, se transformant au rythme des mutations sociales et des défis actuels.

Au Québec, la perception du territoire est particulièrement foisonnante et complexe. Le vaste espace nordique, avec ses forêts boréales et ses lacs immenses, évoque à la

⁴⁶ Gérard BOUCHARD, *Raison et déraison du mythe, au cœur des imaginaires collectifs*, *ibid.*, format ePub.

fois une source de prospérité et une épreuve physique à surmonter pour qui voudrait s’y frotter. Le fleuve Saint-Laurent, épine dorsale du territoire, est empreint d’histoire et de symboles. Les villes de Québec et de Montréal, quant à elles, sont vues comme des lieux d’énergie et de modernité, mais aussi de disparités et d’injustices.

En ce qui a trait au Saguenay–Lac-St-Jean, troisième plus grande région administrative du Québec, elle est connue entre autres pour les paysages primitifs de son fjord, œuvre des glaciers de plusieurs milliers de mètres d’épaisseur qui le vêtaient il y a plus de 30 000 ans, « avec ses falaises, des caps escarpés et ses innombrables anses et baies qui continuent de faire l’admiration des navigants et des croisiéristes⁴⁷ ». Un territoire aussi riche en ressources : en plus des nombreux animaux sauvages à la fourrure qu’on monnayait au cours des 17^e, 18^e et 19^e siècles, ses vastes forêts ont fourni la matière première à l’industrie du bois et ses nombreux cours d’eau aux débits considérables ont été exploités, entre autres, pour produire de l’électricité. Enfin, une vaste étendue d’eau que la nation du Porc-Épic, les Innus, appellent *Piék8agami* (lac plat), ou lac St-Jean, bordé de longues plages, est « de navigation facile dans les beaux temps [mais] devient redoutable dans les forts vents⁴⁸ » ; conscient de ce joyau naturel qu’il fallait à tout prix préserver, Victor Tremblay rappelle qu’au 17^e siècle, pour effrayer les « hommes blancs », les Montagnais⁴⁹ « assuraient même que dans ce pays-

⁴⁷ Gaston GAGNON, *Au Royaume du Saguenay et du Lac-St-Jean. Une histoire à part entière, des origines à nos jours*, Québec, Les éditions GID, 2013, p. 25.

⁴⁸ Camille GIRARD et Norman PERRON, *Histoire du Saguenay–Lac-St-Jean*, Saint-Nicolas, Institut québécois de recherche sur la culture, 1989, p. 31.

⁴⁹ Le vocable « Montagnais », soit « le peuple des montagnes », a été donné aux Innus par les colonisateurs français parce que, selon Victor Tremblay, « leur pays [était] caché par la bordure des montagnes ». Puisqu’il s’agit d’un gentilé attribué par les Français, dans ce mémoire, le nom « Innu » sera privilégié. Source : Victor TREMBLAY, *Histoire du Saguenay. Depuis les origines jusqu’à 1870*, 4^e éd., Chicoutimi, La librairie régionale inc., 1984, p. 57.

là vivaient des hommes féroces qui dévoreraient l'imprudent qui oserait s'y aventurer⁵⁰ ». C'est ainsi que le Saguenay–Lac-St-Jean, en raison de ces caractéristiques géographiques uniques, posséderait donc, selon l'hypothèse défendue dans ce mémoire, un imaginaire du territoire propre à lui qui abrite des mythes sociaux que l'on ne retrouve pas ailleurs au Québec, du moins sous cette forme.

L'imaginaire collectif et mythe social, un couple inséparable

En définitive, le mythe tel que le conçoit Gérard Bouchard est un constituant essentiel des imaginaires collectifs ; ils interagissent constamment de manière dynamique, se complètent et s'enrichissent mutuellement, contribuant à la construction d'une vision du monde partagée par les membres d'une société.

Bouchard détermine qu'ils s'appuient sur une constellation de mythes et propagent cinq relations fondamentales :

- 1- Une relation symbolique à l'espace – à son état sauvage, le territoire est neutre. Ce sont les personnes qui l'investissent qui lui confèrent des significations. Par exemple, il peut s'agir, entre autres, d'un lieu de naissance, d'un site historique, un paysage ou une patrie ;
- 2- Une relation à soi – tout individu dans une société est assigné à un rang, une classe sociale jaugée par son niveau de prestige ou d'autorité ;

⁵⁰ *Ibid.*, p. 83.

- 3- Une relation sociale – de quel groupe l’individu fait-il partie ? À quelle famille – au propre et au figuré – a-t-il développé un sentiment d’appartenance ? Ou au contraire, qui l’exclut et de quoi se sent-il exclu ?
- 4- Une relation au passé – de quel événement marquant se rappelle-t-on et que le mythe a cristallisé dans la mémoire collective pour en faire un récit structurant ?
- 5- Un rapport à l’avenir – de quoi rêve-t-on ? À quoi aspire-t-on ? Cette relation s’exprime notamment dans les utopies et les dystopies, mais également dans les théologies lorsque le mythe est étroitement lié à une religion.

Les imaginaires collectifs, ensembles complexes de symboles, d’images, de représentations et de croyances, pourvoient le contexte culturel et symbolique dans lequel les mythes s’incrémentent et se développent. Ces derniers ont fonction de véhicules pour transmettre et reconduire les imaginaires collectifs d’une génération à l’autre, façonnant ainsi une vision du monde partagée par les membres d’une société.

Le mythe social

Depuis la parution de *Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée*, en 2003, Bouchard s’attarde à la définition labile du mythe – qui, on l’a vu plus tôt, peut être interprété parfois comme une légende, une fable, une utopie ou une dystopie ou un outil d’aliénation produisant les pires infamies. Dans cet essai, il postule que

le mythe est un rouage médiateur. D’un côté, il baigne dans l’affectivité, le non-rationnel ou le non-dit, et il relève de la croyance et du symbole ; de l’autre, en tant que récit, de discours, il propose

une forme élémentaire d'explication, de mise en ordre, sinon de rationalisation⁵¹.

Les recherches de Bouchard tentent de répondre à cette question fondamentale : pourquoi certaines idées « réussissent à acquérir un rayonnement et une autorité confinant au sacré, de telle sorte qu'elles pourront s'imposer aux consciences et influencer durablement sur les comportements individuels et collectifs⁵² » tandis que d'autres meurent sans laisser de trace ?

S'inspirant de la sociologie néodurkheimienne⁵³, il explicite les processus par lesquels une société les élabore, pourquoi ils entretiennent une si grande place dans l'esprit des citoyen.nes et la fonction qu'ils exercent dans l'évolution collective. Persuadé « de la nécessité de mieux comprendre leur genèse, leur reproduction et leur déclin à titre d'idéaux ou valeurs sacralisées⁵⁴ », Bouchard s'efforce de développer un argumentaire théorique ayant pour but de déchiffrer tous les tenants et aboutissants des mythes : comment naissent-ils, se déploient-ils, s'adaptent-ils, se sanctifient-ils et s'étiolent-ils « en tant que représentations logeant au cœur des imaginaires collectifs⁵⁵ ».

Le mythe social est une représentation collective, enracinée dans la psyché, qui véhicule des significations, des valeurs et des idéaux. Six caractéristiques forment la

⁵¹ Gérard BOUCHARD, *Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée*, Québec, Éditions Nota bene/Cefan, 2003, p. 25.

⁵² G. BOUCHARD, *Raison et déraison du mythe, au cœur des imaginaires collectifs*, *Ibid.*, format ePub.

⁵³ En ce sens qu'« elle met l'accent sur l'importance des fondements symboliques d'une société et insère le mythe dans l'ensemble de la dynamique sociale ». *Op. cit.*, format ePub.

⁵⁴ Gérard BOUCHARD, *Les nations savent-elles encore rêver ? Les mythes nationaux à l'ère de la mondialisation*, Montréal, Boréal, 2019, p. 15.

⁵⁵ G. BOUCHARD, *Raison et déraison du mythe, au cœur des imaginaires collectifs*, *ibid.*, format ePub.

base de la nature distinctive du mythe en tant que représentation collective et comme manière particulière de créer du sens :

- 1- **Le mythe a un fondement archétypal.** Inévitablement, les mythes sont toujours liés aux archétypes⁵⁶, ces structures symboliques universelles qui façonnent l'imaginaire collectif. Ils s'amarrent en eux et s'en nourrissent. Les archétypes encadrent la création des mythes sans pour autant la déterminer complètement. L'imaginaire collectif d'une société, marqué par ces archétypes, définit un champ du possible en dehors duquel certaines idées peinent à émerger. Bouchard donne comme exemple le Québec du 19^e siècle, qui est resté imperméable à certains courants de pensée dominants en Occident, à l'instar du positivisme, du marxisme ou des utopies sociales. Ce phénomène s'explique par l'influence des archétypes et de l'imaginaire collectif qui ont façonné la pensée québécoise et l'ont rendue réfractaire à ces idées, car gouvernée par le mythe directeur de la Survivance qui impose l'immobilisme, de crainte d'être pervertie par toute nouveauté.
- 2- **Le mythe est hybride.** Il est un amalgame de réalité et de fiction, raison et émotion, de conscient et d'inconscient. Son efficacité sociale prime sur sa véracité, car il véhicule des croyances, des valeurs et des idéaux qui transcendent la réalité. Le mythe est une gageure sur l'avenir – la paix, la liberté, la démocratie –, une promesse de changement et d'amélioration, plutôt qu'un reflet fidèle du présent. Il fonctionne comme un moteur social, motivant l'action et orientant les

⁵⁶ Les archétypes sont des modèles aux formes universelles, ancestrales et structurantes, présents dans toutes les cultures et à travers les âges sous forme de récurrences symboliques. Bouchard les compare à un « clavier à partir duquel la pensée peut se développer ». Source : *op. cit.*, format ePub.

comportements vers un futur idéalisé. L'analyse sociologique du mythe se concentre sur son fonctionnement et son impact social, plutôt que sur sa valeur de vérité.

- 3- **Le mythe est chargé d'émotivité.** Bien que la rationalité joue un rôle dans sa construction, un mythe bien établi est avant tout porté par l'émotion. C'est cette dimension affective qui explique sa capacité à s'affranchir de la réalité et à survivre aux contradictions.
- 4- **Le mythe est sacré.** C'est de cet aspect qu'il tire son autorité, ce qui le place hors de portée de la critique rationnelle et lui confère sa force, sa résistance et sa longévité. Le mythe est un discours qui s'impose et qui ne peut être remis en question. Ainsi, « [l]e fait qu'un message soit devenu inattaquable peut même être considéré comme la confirmation qu'il prend désormais la forme d'un mythe⁵⁷ ».
- 5- **Le mythe est instrument.** Les mythes sociaux sont souvent construits de manière instrumentale par des groupes en compétition pour le pouvoir, qui utilisent des stratégies discursives pour influencer et persuader. Cependant, cette instrumentalisation n'empêche pas le mythe d'être intégré et perçu comme avéré par le public, ce qui garantit son efficience.
- 6- **Le mythe fait usage de narrativité.** Les mythes sociaux s'appuient généralement sur des renvois au passé considérés comme éloquents et rappelés par divers procédés.

⁵⁷ *Op. cit.*, format ePub.

Puisque le mythe social est un « mécanisme sociologique universel⁵⁸ » présent dans toutes les sociétés, il est vain de tenter de l'éliminer. Il influence les comportements individuels et collectifs, car il touche à la conscience profonde des populations.

Le mythe peut véhiculer d'augustes idéaux et des vérités viscérales, mais aussi cacher des réalités moins glorieuses, des tabous et des dénis. Il peut servir à justifier des erreurs et des échecs qu'on refuse de reconnaître, en rejetant la faute sur les autres, comme dans les dynamiques de victimisation et de bouc émissaire. Le sociologue donne l'exemple du mythe de l'égalité aux États-Unis où « [le] sort longtemps réservé aux Autochtones et aux Noirs, privés de droits que la Constitution reconnaissait pourtant solennellement à tous les citoyens [même si] le discours politique officiel a longtemps fait l'impasse sur cette étonnante contradiction⁵⁹ ». Bouchard rappelle qu'au Québec, la défense de la langue française peut occulter les problèmes liés à sa qualité et nourrir un sentiment de xénophobie, tandis qu'au Canada anglais, où la diversité est valorisée, on peine à intégrer pleinement la réalité québécoise.

Ce que le mythe social n'est pas

Afin d'éviter tout malentendu, Gérard Bouchard apporte des distinctions à propos de la notion de mythe. En voici quelques-unes pertinentes pour l'analyse littéraire :

- 1- Le mythe n'est pas idéologie. Les idéologies sont des constructions argumentatives rationnelles qui soutiennent une orientation politique et sociale, et promeuvent un plan d'action. Elles se fondent sur l'emprise des mythes et des symboles pour

⁵⁸ *Op. cit.*, format ePub.

⁵⁹ *Op. cit.*, format ePub.

mobiliser les populations. Les mythes, quant à eux, sont des visions ancrées dans l'émotion et largement partagées (liberté, égalité, justice, etc.) qui alimentent les idéologies et leur donnent leur pouvoir de persuasion. Par exemple, l'aristocratie justifie ses prérogatives par la pureté de son sang, le roi par la volonté divine, la domination masculine par la défense de l'honneur familial et la révolte des travailleurs exploités est légitimée par l'idéal de justice sociale, la coopération par la solidarité. Sans le mythe, l'idéologie perdrait sa force de mobilisation. C'est la sacralisation qu'il opère qui confère aux idéologies leur pouvoir de persuasion : en d'autres mots, « [l]e mythe ne fait pas partie de ce que l'on perçoit, il est ce par quoi on perçoit⁶⁰ ». Enfin, le mythe est plus résilient que l'idéologie, car il se présente comme un idéal consensuel et intouchable.

- 2- Le mythe n'est pas stéréotype. Malgré son caractère irrationnel et sa faible correspondance à la réalité versant souvent dans la généralisation, le stéréotype n'atteint jamais le niveau de sacralité du mythe. Le stéréotype peut servir à renforcer un mythe, mais il est habituellement péjoratif et ne fait pas l'objet de tabous. À cet effet, Bouchard mentionne « le stéréotype du Juif exploiteur et dégénéré [qui] a bien servi les mythes nazi et soviétique⁶¹ ».
- 3- Le mythe n'est pas cliché, métaphore, rituel, caricature ou coutume. Il n'est pas déterminé par ses contenus. Bouchard rappelle que Barthes affirmait que « tout peut être mythe », mais cette vision s'appuie sur une approche sémiotique qui identifie le mythe à ses représentations, ses symboles, ce qui diffère de sa conception. Il faut

⁶⁰ *Op. cit.*, format ePub.

⁶¹ *Op. cit.*, format ePub.

le différencier des supports qui le diffusent, c'est-à-dire toutes les formes de discours (littérature, arts, médias, idéologies, doctrines philosophiques, rhétorique religieuse, etc.). Parmi tous ces vecteurs, Bouchard note que la littérature a été l'un des plus influents. À cet égard, ce mémoire va s'attarder à démarquer les stéréotypes que les romans véhiculent aux authentiques mythes qu'ils promeuvent.

Comment un mythe se forme-t-il ?

Dans le modèle qu'il avance, Bouchard maintient que le processus de mythification comporte huit éléments clés qui contribuent à leur érection et leur vigueur.

1. **L'élaboration du sujet.** De qui est-il question ? À qui le mythe doit-il parler et, surtout, qui doit l'écouter ? Cette étape, qui peut sembler simple, est plus complexe qu'elle ne le paraît. Certains pays, comme la Suède ou l'Australie, ont une identité stable et bien définie. D'autres, issus du Nouveau Monde⁶², comme l'Acadie ou Porto Rico, ont des frontières géographiques et symboliques floues. Des nations comme l'Allemagne, la Russie ou Israël ont connu des redéfinitions territoriales qui compliquent leur identité. Enfin, des sociétés comme le Québec, le Canada anglais ou la Pologne ont vécu des transformations identitaires profondes qui nécessitent de refaçonner leur sujet mythique.

⁶² L'expression *Mondus Novus* (Nouveau Monde) est apparue dans une lettre publiée en 1503 par Amerigo Vespucci, explorateur et navigateur italien. À la recherche d'une route menant vers l'Asie, il est le premier à réaliser qu'il a « découvert » des terres inexplorées – aujourd'hui le Honduras, notamment – par les Européens. Par conséquent, le Québec fait partie du Monde Nouveau. Source : Jacques LAFAYE et Itamar OLIVARES, « Chroniques du Nouveau Monde », dans *Encyclopædia Universalis*, Paris, Éditions Encyclopædia Universalis France, 2021, <https://www-universalis-edu-com.sbioproxy.uqac.ca/encyclopedie/chroniques-du-nouveau-monde>.

2. **L’ancrage.** Le sociologue explique que la deuxième étape de la création d’un mythe consiste à l’ancrer dans un événement marquant du passé, récent ou lointain. Cet événement, appelé mythe fondateur, peut être un traumatisme (une débâcle militaire, une catastrophe naturelle, un asservissement colonialiste) ou un événement rassembleur (une victoire militaire, un nouveau régime humanitaire). Le choix de cet ancrage, qui ne va pas de soi, est stratégique et dépend du message que les acteurs sociaux veulent promouvoir. Par exemple, en France, pays riche d’épisodes marquants s’il en est un, la révolte sanguinaire contre l’Ancien Régime qui a mené à la Révolution de 1789 est un mythe fondateur encore puissant aujourd’hui, même si elle s’est faite au prix de milliers de vies⁶³. Comme l’écrit Bouchard,

on pourrait s’étonner qu’un ancrage humiliant ou affligeant, synonyme de dépossession et parfois même de lâcheté ou de trahison, soit sélectionné pour nourrir un imaginaire. En fait, cette option présente un avantage dans la mesure où ce type de référence permet d’enclencher le mythe millénariste avec sa triade déjà évoquée de l’âge d’or, de la chute et du redressement. Un ressort symbolique est ainsi créé qui comporte un effet mobilisateur en traçant une direction pour l’action collective à venir⁶⁴.

Parfois, des événements traumatiques restent des ancrages dormants, non exploités par la mémoire collective. À cet effet, le sociologue rappelle un épisode marquant du Saguenay totalement effacé de la mémoire collective : pendant la Première Guerre mondiale, en 1918, le Saguenay a été le théâtre d’une véritable chasse à

⁶³ Bien qu’il soit impossible d’obtenir des chiffres précis, certains historiens estiment que seul l’épisode de la Terreur (1793-1794) aurait fait entre 35 000 et 40 000 morts. Source : Marc ANGENOT, « Querelles historiennes sur la Révolution française : l’argumentation par le chiffre des victimes et les polémiques sur la qualification génocidaire », *Argumentation et analyse du discours*, n° 23 (2019), <https://doi.org/10.4000/aad.3585>.

⁶⁴ G. BOUCHARD, *Raison et déraison du mythe, au cœur des imaginaires collectifs*, *ibid.*, format ePub.

l'homme. L'armée canadienne, envoyée pour appliquer la conscription, a déployé des centaines de soldats qui ont terrorisé la population, semant la peur et la division. Face à cette oppression violente, unis dans l'adversité, les habitants ont fait preuve d'une solidarité exemplaire pour cacher les jeunes hommes et ainsi faire échouer l'opération militaire. En ce qui a trait à la nation québécoise, l'ancrage actif est sans contredit la Conquête de 1760 par les troupes britanniques qui ont imposé aux habitants de l'ex-colonie française un changement radical de régime politique. Encore aujourd'hui, le spectre de la désintégration lente et irréversible du français au Québec au profit de l'anglais continue à alimenter l'actualité et à soulever les passions.

3. **L'empreinte.** Les événements historiques majeurs laissent des traces profondes dans la mémoire collective, sous forme d'émotions intenses et pérennes. Un événement traumatisant, au même titre que l'oppression qu'ont subie les Juifs au cours de l'Histoire, cultive l'affectivité de souffrances et de deuils. Elle peut également l'être par la culpabilité et une appétence de pardon, tel que l'Allemagne post-Deuxième Guerre mondiale. À l'inverse, une victoire ou une période glorieuse peut nourrir un sentiment de fierté et de confiance, comme on l'observe chez les descendants d'anciens empires. Il est important de noter que ces émotions collectives sont souvent construites socialement et peuvent être manipulées par des leaders politiques. L'étude de ces empreintes émotionnelles est essentielle pour comprendre les motivations, les représentations et les comportements collectifs. Le lien entre ancrage et empreinte est donc malléable, complexe et imprévisible.

4. **L'éthos.** Pour qu'il y ait mythification, il est primordial que l'empreinte se transforme en éthos, soit « un ensemble d'aspirations, de croyances, de principes, de valeurs, d'idéaux, de normes morales, de visions du monde et d'attitudes ou de dispositions profondes⁶⁵ ». Dernière étape d'un enchaînement qui comprend avant lui l'ancrage et l'empreinte, il définit ce qui est estimé important, juste et désirable par des choix que font les acteurs sociaux qui en font la promotion. Par exemple, au Québec, l'expérience de colonisation des Anglais (ancrage) qui a été considérée comme injuste (empreinte) a inspiré une quête d'égalité et de justice. Ainsi, la période de guerre qui a mené à la Conquête a suscité un fort attachement à la paix et à la solidarité. Cette vexation a provoqué une perpétuelle recherche du respect. Les francophones du Québec, largement minoritaires en Amérique du Nord, ont survécu à l'assimilation et ont tendance à protéger leur existence et leur culture en promouvant des valeurs qui renforcent la cohésion sociale et l'identité collective alors que le Canada anglais, triomphant, ne subit pas cette tension. L'éthos n'est, malgré tout, pas à l'abri des contradictions : Bouchard donne l'exemple de la France de l'après-Deuxième Guerre mondiale tiraillée entre la honte d'avoir été dominée par les nazis, d'avoir collaboré avec eux et la bravoure d'avoir développé la Résistance. L'éthos peut aussi engendrer des sentiments négatifs, comme le ressentiment et la vengeance ; l'histoire offre de nombreux exemples de mémoires conflictuelles, où un même événement est interprété de manières divergentes, voire

⁶⁵ *Ibid.*, format ePub.

opposées. L'exemple de la Conquête et les perceptions des francophones et des anglophones sont éloquentes à cet effet.

5. **La sacralisation.** Le système de défense du mythe, ce qui lui permet de résister aux attaques des entités qui désirent la disloquer, est la sacralisation. Il s'agit de la dimension taboue du mythe, celle qui provoque des émotions vives lorsqu'elle est contestée. L'affect prend alors le pas sur la raison et le mythe devient dès lors intouchable, transcendant les autres représentations collectives et s'érige comme une vérité fondamentale. La sacralisation, transmise dès la prime enfance par un processus d'acquisition culturelle, possède une part de mystère puisqu'elle se déploie et habite l'inconscient individuel et collectif ; elle n'est, par voie de conséquence, pas le fruit d'un choix rationnel. Subséquemment, la sacralisation s'enracine profondément dans l'identité et les convictions morales. Elle dicte les valeurs et les croyances, leur confère une Vérité ; s'il y a contestation, elle prend la forme d'un blasphème. Un exemple parmi tant d'autres : lorsque le mythe dérivé de la laïcité au Québec, apparu pendant la Révolution tranquille, est ébranlé quand il est rapporté, notamment, qu'une incursion d'un prosélytisme religieux a eu lieu dans une école, des hauts cris sont poussés par des agents sociaux (comme les chroniqueurs des médias) ; les politiciens emboîtent le pas et des actions pour contrer cette profanation sont immédiatement prises.
6. **Le récit.** Il s'agit de construire un narratif, vecteur d'une identité collective qui peut raviver et galvaniser l'émotion liée à des événements clés. Des objets, lieux ou héros et héroïnes peuvent être mis à contribution. Les rituels commémoratifs jouent un rôle central en traduisant des valeurs théoriques en expériences concrètes,

souvent mises en scène de façon dramatique – par exemple, chaque 11 novembre, au Canada, le jour du Souvenir est célébré afin de souligner les anciens combattants qui ont défendu la Nation lors des Deux Guerres mondiales. Bouchard s'intéresse à la manière dont ces symboles sont créés, perpétués et remplacés, soulevant des questions sur leur signification, leur évolution et les acteurs qui les exploitent. La construction de la mémoire collective s'appuie sur divers canaux : iconographie, histoire, littérature, cinéma, musées, médias, etc. Parfois, les commémorations servent à rappeler les traumatismes vécus. Gérard Bouchard précise qu'au lieu d'être un procédé de guérison, comme on serait tenté de le croire, elles sont alors un moyen de rouvrir périodiquement la blessure afin de la raviver, de le pérenniser et de relancer le mythe en le rechargeant⁶⁶.

7. **Les techniques de persuasion.** Ces dernières, dérivées du récit, fonctionnent comme des histoires qui s'adaptent à différents publics et contextes pour atteindre le plus de personnes possible. Elles comportent, entre autres, la figuration (caricatures, dessins, images de toutes sortes), la rhétorique (les effets de style, les hyperboles, les phrases-chocs des discours [« I have a dream » de Martin Luther King]) ou la figuration (images fortement enracinées dans la mémoire collective devenues des clichés pareils au « Vieux de '37 », cet homme à la pipe de plâtre armé d'une carabine qui apparaît parfois sur le drapeau des Patriotes, soulignant les Révoltes de 1837-1838).

⁶⁶ *Ibid.*, format ePub.

8. **Les acteurs sociaux.** Dernier élément constituant le processus de mythification, ce sont « l'État, les partis politiques, les unions syndicales, le système éducatif, les médias, les Églises, les groupes de militants, mais aussi les milieux professionnels, les élites et les classes sociales⁶⁷ ». Les leaders de ces mouvements sociaux utilisent les messages inspirés des mythes sociaux pour asseoir leur autorité et faire avancer leurs intérêts. En d'autres termes, le succès d'un mythe social dépend en grande partie des rapports de pouvoir et de l'influence de ceux qui le promeuvent.

Somme toute, le triomphe d'un mythe n'est jamais assuré, même lorsque d'importants moyens sont exploités. L'expérience révèle que certains mythes s'implantent et affectent davantage que d'autres, grâce à une combinaison de facteurs favorables difficile, voire impossible, à prévoir. On peut, cependant, déterminer certaines modalités propices à son émergence et sa persistance.

Les deux types de mythes sociaux

Gérard Bouchard propose une structure pyramidale de l'imaginaire collectif, avec les mythes directeurs à la base et les mythes dérivés au sommet.

Les mythes directeurs sont des récits fondamentaux ancrés dans une culture qui la structurent, forment une base symbolique durable et influencent la formation d'autres mythes. Ils incarnent les émotions profondes d'une société (ses craintes, ses aspirations, ses hontes, ses rêves). Par exemple,

dans le cas du Québec, on reconnaît aisément ici toute la thématique de la culture minoritaire et de la lutte pour sa survie en Amérique, avec la charge émotive et normative qu'elle a toujours comportée,

⁶⁷ *Ibid.*, format ePub.

d'une génération à l'autre. On songe aussi, en deuxième lieu, au sentiment d'un destin national inachevé, brisé par la Conquête anglaise de 1760, et au désir, sinon au devoir de reconquête qui lui est associé, avec tous ses corollaires d'affirmation et d'émancipation collective⁶⁸.

Ce type de mythe évolue lentement et est fait pour la durée, sa mainmise pouvant se prolonger dans le temps en raison de sa résistance.

Périodiquement, pour s'adapter à des contextes historiques et sociaux changeants et pour préserver leur pertinence, le mythe directeur produit un mythe dérivé. Ce processus d'actualisation, dont la résultante est conçue pour le moyen et court terme, protège l'essence des mythes directeurs afin de maintenir leur impact et leur influence et générer du sens.

Organisés de cette manière, les mythes apportent à une société le symbolisme indispensable pour allier changement et permanence.

Mythes sociaux et littérature : un prisme privilégié

Comme il vient d'être démontré, l'approche des mythes sociaux de Gérard Bouchard affirme la dimension universelle du mythe. En remettant notamment en question la séparation entre cultures primitives et modernes et en proposant une vision unifiée du mythe, applicable à toutes les sociétés, l'historien insiste sur leur rôle sociologique structurant et invite à mieux comprendre leurs mécanismes pour étudier leurs effets. Il appuie sur l'importance de considérer le rendement social des mythes plutôt que leur véracité intrinsèque et offre d'intégrer à l'analyse les dimensions

⁶⁸ *Ibid.*, format ePub.

historiques, sociales et archétypales des mythes. Bouchard souligne leur contribution spécifique au processus symbolique de la culture, culture dont fait partie la littérature, terrain fertile pour leur étude et leur compréhension dans toute leur complexité. En effectuant des corrélations entre elle et les mythes sociaux, il est possible d'enrichir la compréhension de l'imaginaire collectif et de son rôle dans la construction du monde social.

En effet, les œuvres littéraires, qu'il s'agisse de romans, de poèmes, de pièces de théâtre ou de contes, puisent souvent dans l'imaginaire collectif et les mythes qui le structurent. Analyser les thèmes, les personnages et les symboles utilisés par les auteurs permet, comme nous le montrerons dans ce mémoire, d'identifier les mythes sociaux, directs et dérivés, qui traversent une époque ou une culture donnée. La littérature offre ainsi un miroir des croyances, des valeurs et des aspirations d'une société, mais contribue aussi à leur diffusion et leur actualisation.

Il est utile de rappeler que les auteurs peuvent également employer leurs œuvres pour interroger, critiquer ou subvertir les mythes sociaux. En déconstruisant les récits dominants, ils peuvent révéler les mécanismes de pouvoir qui les sous-tendent et concourent à une prise de conscience critique et à une transformation sociale.

Qu'en est-il donc de Damase Potvin, auteur de *La robe noire* ? Les mythes directs (et dérivés) en filigrane de cette œuvre ont-ils été respectés, ou bien l'auteur les a-t-il plutôt remis en question et transformés ?

Avant d'aborder cet aspect, il convient de dresser la liste et expliciter les mythes qui seront décortiqués.

Les sources des mythes directeurs du Québec avant la Révolution tranquille

Colonie française dès le début du 17^e siècle, le Québec, alors appelé Nouvelle-France, basait son économie sur la traite des fourrures avec les populations autochtones. La défaite des troupes françaises face aux Britanniques en 1759 (la bataille des plaines d'Abraham) marque un tournant majeur; le Traité de Paris (1763) scelle le sort de la Nouvelle-France, cédée à la Grande-Bretagne. Il affirme le commencement d'une longue période de domination politique et de résistance à l'assimilation culturelle.

C'est donc en 1760 que se trouve l'épicentre du séisme qui est la source de la vulnérabilité perpétuée par le mythe de la Survivance. Jean Hamelin écrit, dans *Le Canada français : son évolution historique*, que la Conquête

fait basculer l'Amérique du Nord dans l'orbite anglaise, elle donne le pouvoir à un groupe de fonctionnaires et de commerçants protestants et anglophones qui vont œuvrer au triomphe de leur idéologie, elle réduit les Canadiens français à n'être que des citoyens de seconde zone en les éliminant du pouvoir et du commerce⁶⁹.

Le clergé est aux abois. Avant la défaite des Français, l'Église catholique jouait un rôle clé dans la gouvernance de la Nouvelle-France, avec des institutions bien intégrées à l'administration coloniale et une liberté d'agir tous azimuts. Comme il constitue le pilier du pouvoir colonial français en Amérique du Nord, la Proclamation royale de 1763 vient l'ébranler. En premier lieu, Lucia Ferreti note qu'elle rend officielle la

non-reconnaissance de la suprématie du pape, [l']interdiction de toute communication avec Rome, [le] contrôle civil étendu sur les propriétés ecclésiastiques, [l']extinction projetée des congrégations masculines

⁶⁹ Jean HAMELIN, *Le Canada français : son évolution historique*, Trois-Rivières, Le Boréal Express Ltée., 1967, p. 26-27.

par l'interdiction imposée d'entrer dans la colonie aux religieux. Parallèlement, l'Église anglicane y est désormais « établie »⁷⁰.

Ensuite, elle poursuit en affirmant qu'on incite fortement les Canadiens à adopter le protestantisme et à élever leurs enfants selon ses préceptes. En résumé, le roi d'Angleterre réduit la liberté religieuse aux seules cérémonies le temps que ses nouveaux sujets soient assimilés. Pour quiconque veut obtenir un tant soit peu de pouvoir dans la nouvelle colonie, il faut passer le serment du test, qui, écrivent Jean Hamelin et Jean Provencher, « nie la transsubstantiation dans l'Eucharistie et l'autorité du pape⁷¹ », concepts fondamentaux de la religion catholique.

Conséquemment, la survie de l'Église catholique dépend maintenant des nouveaux dirigeants anglicans qui interprètent les articles de la capitulation et le traité de Paris à la lumière des lois très restrictives de la Grande-Bretagne, visant notamment à réduire l'influence spirituelle et l'autorité des évêques sur le clergé et le peuple. La dégradation du catholicisme constitue dès lors un élément central du projet de déculturation des Canadiens français. À plusieurs reprises, les gouverneurs menacent d'utiliser des mesures coercitives pour favoriser l'anglicisation. Et avec l'instauration du régime parlementaire en 1791, de nouvelles forces sociales se développent, tourmentant encore une fois la souveraineté du clergé. Ainsi, au fil des décennies, une partie de l'élite politique et intellectuelle s'est éloignée de l'Église et le peuple rejette de plus en plus

⁷⁰ Lucia FERRETI, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 1999, p. 38.

⁷¹ Jean HAMELIN et Jean PROVENCHER, *Brève histoire du Québec*, 3^e éd., Montréal, Les Éditions du Boréal Express, 1987, p. 41.

ses valeurs. À cet effet, Lucien Lemieux, dans le premier tome de l'*Histoire du catholicisme*, rapporte que

monseigneur de Pontbriand interprétait les malheurs inhérents à la guerre de la Conquête comme une intervention du bras vengeur de Dieu contre les désordres immoraux du peuple canadien : injustice, ivresse, discours injurieux, irrespect des dimanches et des fêtes, divertissements luxurieux, esprit d'indépendance orgueilleuse, insubordination⁷².

Dans le chapitre « The small nation with a big dream: Québec national myths (eighteenth–twentieth centuries) » de l'ouvrage *National Myths. Constructed Pasts, Contested Presents*, qu'il dirige, Gérard Bouchard atteste que cet événement, qui constitue les assises de deux mythes directeurs, est l'élément clé de l'ancrage dans le processus de mythification. Selon lui, le cas du Québec est un exemple clair des mythes nationaux classiques, incluant des récits portant sur le peuple élu de Dieu, la terre sacrée, l'exceptionnalisme, la pureté de la « race » canadienne-française comme source de vertu et la classe populaire comme âme de la Nation. Le sociologue y voit aussi un schéma récurrent des croyances millénaristes formé d'un âge d'or – une époque de paix et de prospérité –, d'un traumatisme, cause de grandes souffrances – une guerre – et du désir ardent d'une renaissance ou d'une reconquête de la gloire initiale – retour à l'âge d'or et fin des tourments.

En somme, depuis la fin du XVIII^e siècle, deux mythes principaux ont influencé l'imaginaire québécois.

⁷² Lucien LEMIEUX, « Les XVIII^e et XIX^e siècles. Les années difficiles (1760-1839) », dans Nive VOISINE, dir., *Histoire du catholicisme québécois*, t. 1, Montréal, Les Éditions du Boréal, 1989, p. 345.

Le premier repose sur une nation opprimée, humiliée, exploitée et dépendante luttant pour sa reconquête et son émancipation. Cette nation a été successivement dominée par la France, l'Empire britannique, le Canada anglophone, puis le capitalisme américain et, de l'intérieur, par l'Église catholique et la bourgeoisie complice. Ce désir d'affranchissement s'est manifesté avec vigueur pour la première fois entre 1770 et 1791 : un groupe de penseurs laïcs a orchestré une action concertée visant à se libérer du joug britannique. L'historien Yvan Lamonde ajoute que « la pression provient aussi de la révolution en France, qui s'emballe avec la prise de la Bastille le 14 juillet 1789 et que la *Gazette* de Montréal [...] met en valeur⁷³ ». Les idées qui sous-tendaient ce mouvement, inspirées des Lumières françaises et de la Révolution américaine, faisaient état d'une aspiration à une République démocratique, progressiste, citoyenne et ouverte. Ses leaders ont été incarcérés par les autorités britanniques, et leurs presses à imprimer, détruites. Un second essai, conduit par le mouvement des Patriotes, poursuivait des buts analogues, mais a également été réprimé par la puissance britannique. Il a eu lieu entre 1800 et 1838 et a atteint son apogée avec les rébellions de 1837-1838, un affrontement armé entre les insurgés canadiens-français et les troupes impériales. Lamonde rapporte que « du 6 décembre 1838 au 1^{er} mai 1839, 14 procès d'État mènent à l'arrestation de 855 citoyens, dont 108 sont accusés de haute trahison. Quatre-vingt-dix-neuf sont condamnés à mort, à l'exil ou au bannissement. [...] Douze patriotes sont pendus haut et court⁷⁴ ». Encore une fois, le mythe mobilisateur était

⁷³ Yvan LAMONDE, *Brève histoire des idées au Québec 1763-1965*, Montréal, Éditions du Boréal, 2019, format ePub.

⁷⁴ *Ibid.*, format ePub.

celui d'une nation indépendante et d'une démocratie laïque et progressiste, soutenu par la Déclaration d'indépendance du Bas-Canada rédigée par le chef militaire Robert Nelson qui déclarait, entre autres,

la fin de la « connexion » avec l'Angleterre, l'indépendance de la colonie et l'établissement d'un gouvernement républicain [qui] favoriserait l'égalité de tous les citoyens devant la loi, y compris les Amérindiens, la récupération des terres publiques, la séparation de l'État et de l'Église, l'abolition de la dîme, la liberté de conscience⁷⁵.

L'Église, pour sa part, traverse ses heures les plus sombres. En effet, le mouvement nationaliste des Patriotes prend de l'ampleur, ce qui amène la majorité des évêques et des prêtres à s'opposer à ce mouvement et à prôner la soumission à l'autorité : la très grande majorité refuse de soutenir l'insurrection armée. Puis, les liens entre le Bas-Canada et l'Angleterre se desserrent. Le clergé est attaqué de toutes parts dans les journaux par le mouvement insurrectionnel, qui réclame une charte de libertés fondamentales et une séparation de l'État et de l'Église.

Après le douloureux échec des révoltes des patriotes, le clergé tance le peuple canadien-français en lui rappelant qu'il aurait eu avantage à lui obéir. Même s'il invite tous les citoyens catholiques à prêter serment de fidélité à la reine Victoria, parce qu'il associe l'autorité civile à la monarchie de droit divin, le clergé ne fait pas disparaître l'épée de Damoclès au-dessus de la tête des catholiques francophones. Loin de s'émousser, sa lame devient plus acérée : Lord Durham propose, notamment, en 1839, la fusion des deux Canada pour imposer la domination anglaise du Haut-Canada et

⁷⁵ *Ibid.*, format ePub.

accélérer l'assimilation d'un « peuple sans littérature et sans histoire⁷⁶ ». Pour les francophones du Québec, la croissance spectaculaire de la population anglophone en Amérique du Nord est devenue une source majeure de préoccupation, favorisant une crainte de l'assimilation, un sentiment de fragilité et une profonde insécurité quant à l'avenir. Dans le deuxième tome de l'Histoire du catholicisme québécois, Philippe Sylvain et Nive Voisine écrivent que « tout est incertitude, angoisse et désarroi⁷⁷ ». De plus, avec l'Acte d'Union de 1840, l'Église craint le pire : angliciser le Canada-Uni est l'un des objectifs clairs. Mais parce qu'elle avait coopéré avec l'Angleterre lors des révoltes des patriotes, on lui accorde le droit de s'occuper de l'éducation. C'est ce qui va lui permettre de tranquillement se ragaillardir en imposant sa vision du monde et son autorité morale au Bas-Canada. Imprégnée de l'idéal ultramontain qui, selon Nive Voisine, « rejette [...] les idéaux modernes en faveur d'une suprématie de la foi catholique et de l'Église dans la vie publique⁷⁸ », l'Église se réorganise, se mobilise et s'implique activement dans la vie de tous les jours. À ce sujet, le professeur d'histoire René Hardy déclare que les échecs successifs politiques, économiques et sociaux incitent les Canadiens français, meurtris, « à se replier sur eux-mêmes et les disposent à entendre la voix du clergé dont ils avaient négligé les appels [...]. Ils sont

⁷⁶ Cité par David MILLS, « Rapport Durham », *L'Encyclopédie canadienne*, 6 novembre 2019, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/rapport-durham>.

⁷⁷ Philippe SYLVAIN et Nive VOISINE, « Réveil et consolidation. 1760-1839 », dans Nive VOISINE, dir., *Histoire du catholicisme québécois*, t. 2 Montréal, Les Éditions du Boréal, 1991, p. 9.

⁷⁸ Nive VOISINE, « Ultramontanisme », *L'Encyclopédie canadienne*, 26 octobre 2020, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/ultramontanisme>.

psychologiquement prêts à se jeter désespérément sur la seule solution présentée, la religion⁷⁹ ».

L'aspiration à la reconquête politique s'évanouit, laissant place au mythe prépondérant de la nation minoritaire et vulnérable. Ce dernier a engendré un nouveau programme nationaliste centré sur la culture, qui allait donner naissance à l'ensemble de mythes dérivés connu sous le nom de Survivance.

Ainsi, contrairement au premier mythe, rempli d'espoir, celui-là se fonde sur l'idée d'une minorité culturelle précaire, menacée et craignant l'assimilation, renforçant des comportements de protection et de réticence au changement. Pour appuyer ce propos, Bouchard soutient que, dès 1840-1850, et ce, pour une centaine d'années, un vaste mouvement national s'est mis en branle, orchestré par l'Église catholique et d'autres élites conservatrices. Leur objectif principal était de sauvegarder la religion, la langue, les traditions, le patrimoine et les institutions fondamentales de la nation canadienne-française, notamment le système juridique hérité de la France, l'éducation, la santé et les services sociaux. Durant plusieurs décennies, cette nouvelle idéologie dominante a manifesté une profonde hésitation, voire une résistance à la modernité et au sujet du progrès, et les élites se sont évertuées à perpétuer le statu quo. En somme, le mot d'ordre était de se méfier de l'avenir et de tout faire pour préserver le passé.

Dans ce nouveau cadre, l'idée d'une reconquête a refait surface, détachée de la sphère politique et présentée sous un angle inédit. À partir des années 1820, les élites

⁷⁹ René HARDY, « Note sur certaines manifestations du réveil religieux de 1840 dans la paroisse Notre-Dame de Québec », *Sessions d'étude – Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, n° 35 (1968), p. 96, <https://doi.org/10.7202/1007309ar>

du Québec percevaient le Nord (dont la région du Saguenay–Lac-Saint-Jean) comme un vaste territoire propice à la colonisation, permettant ainsi la prise de possession des terres. Bouchard écrit, dans *Quelques arpents d'Amérique*, qu'elles « commencèrent à se faire rares en de nombreux endroits de la vallée du St-Laurent⁸⁰ ». Les habitants de la région de Charlevoix, dont la population avait explosé, protestaient contre le monopole de la Hudson Bay Company sur le territoire du Saguenay, qui en empêchait l'occupation. Quatre ans avant la fin du bail octroyé à la Hudson Bay, en 1838, « des défrichements illégaux marquèrent le début du peuplement saguenéen⁸¹ ». Dans cet espace loin de la vallée du Saint-Laurent, les Canadiens français pouvaient prospérer, se reproduire et s'étendre librement, reconstituant ainsi leur patrie perdue. Ignorant totalement la présence des Premières Nations sur ces territoires, on nourrissait l'espoir qu'une croissance démographique soutenue permettrait aux francophones de pallier leurs faiblesses politiques et économiques et de garantir leur avenir en surpassant numériquement les anglophones. Bouchard souligne la dualité de cette utopie. Pour certains, il s'agissait avant tout de préserver le passé : reconstruire, dans l'isolement de la nature, la société de la Nouvelle-France érigée sur l'agriculture et guidée par l'Église, gardienne d'un peuple majoritairement illettré et peu revendicateur. Pour d'autres, c'était l'opportunité de fonder des communautés régionales modernes et industrialisées, inspirées du modèle américain.

⁸⁰ Gérard BOUCHARD, *Quelques arpents d'Amérique. Population, économie, famille au Saguenay 1838-1971*, Montréal, Éditions du Boréal, 1996, p. 19.

⁸¹ *Ibid.*, p. 19.

Dans *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, l'historienne Lucia Ferretti écrit que

dans cette conjoncture de difficile transition entre deux mondes, propice à l'éclosion de tant de besoins individuels et sociaux, de tant d'angoisse personnelle et collective, l'Église s'impose comme l'institution qui sait attirer à elle une partie de plus en plus parlante de la jeunesse, créer autour d'elle de nouvelles solidarités communautaires en remplacement des anciennes désormais déstructurées, conférer signification et orientation au destin national. Poussée par ses propres motivations institutionnelles et sa propre lecture de la situation d'ensemble, épousant entièrement les combats romains contre l'expansionnisme protestant et le libéralisme politique, l'Église d'ici saisit les occasions que lui offre l'époque et entreprend alors d'organiser à sa façon le territoire, la société et la Nation⁸².

L'influence de la religion catholique chez les Canadiens français devient à ce moment-là tous azimuts. Elle répand l'idée que, même s'ils ont été abandonnés par la France, leur mère patrie chérie, ils n'étaient pas délaissés par Dieu, qui avait choisi leur petite nation pour propager le catholicisme à travers le continent. La destinée du Québec, selon la volonté divine, était de ranimer la flamme de l'empire chrétien, alors que le monde occidental sombrait dans la corruption du capitalisme et des valeurs matérialistes. Dans cette perspective, Bouchard soutient que « le clergé et l'ensemble des élites socioculturelles favorisèrent [...] le mouvement de colonisation vers les arrières-pays laurentiens, voyant d'un bon œil la Nation étendre son emprise territoriale⁸³ ». Dans le mythe de la Survivance, où le collectif l'emporte sur l'individuel, il n'est donc pas question du Rêve américain, celui du « self-made man ». Cependant, les anglophones du Québec ou venus des États-Unis étaient mus par lui. La

⁸² Lucia FERRETI, *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Éditions du Boréal, 1999, format ePub.

⁸³ BOUCHARD, *Quelques arpents d'Amérique*, *Ibid.*, p. 21.

France était également jugée coupable d'avoir renié sa grande mission catholique en embrassant la Révolution, les Lumières, l'athéisme et la modernité ; mais le Canada français se dresserait pour reprendre le flambeau de la véritable civilisation. Convaincu de son impuissance politique après les Rébellions de 1837-1838, il se perçoit dès lors comme une victime et est continuellement préoccupé par sa survie. Donc, cette impression d'être une nation opprimée se manifeste dans des stéréotypes de pauvreté et de subordination économique en opposition aux anglophones. Les Canadiens français effectuent un repli sur eux-mêmes et cherchent alors refuge dans les valeurs rurales et la religion catholique, voyant la famille nombreuse et la mère dévouée comme des symboles de leur survie culturelle. La Révolution tranquille mettra fin à ce sentiment d'infériorité et offrira une ouverture sur le monde. Il va sans dire qu'étant donné que le roman étudié a été écrit dans les années 1930, il ne sera pas question de cette époque.

Ainsi, contrairement à plusieurs nations où les mythes directeurs sont complémentaires, ceux du Québec se contredisent. L'incohérence entre le mythe de la revanche de la Conquête et celui de la Survivance, selon Bouchard, crée une dynamique unique au sein de l'imaginaire québécois : l'un encourage l'affirmation et le progrès, tandis que l'autre inspire la retenue et la compromission. Ces mythes ont joué des rôles variables au fil du temps, contribuant à façonner l'identité collective d'un « petit peuple avec un grand rêve », pour reprendre le titre du chapitre.

Damase Potvin, acteur social du mythe

Né à Saint-Alphonse de Bagotville en 1879 d'une famille modeste⁸⁴, Damase Potvin passa son enfance à déménager de village en village, suivant les opportunités professionnelles de son père. Il entame ses études au Séminaire de Chicoutimi en 1894, où sa passion pour l'écriture se manifeste. Après une courte tentative de mission en Afrique, à Alger, où le climat l'insupporte, il revient au Québec et se lance dans le journalisme, fondant plusieurs journaux, dont *Le Travailleur* (1905) et *Le Terroir* (1918). Il collabore ensuite à plusieurs quotidiens, dont *Le Progrès du Saguenay*, *La Semaine commerciale* et *Le Devoir*, utilisant parfois divers pseudonymes. Par la suite, en 1908, il publie son premier roman, à thèse agriculturiste, *Restons chez nous !* En 1910, il rejoint *L'Événement* en tant que chroniqueur parlementaire, poste qu'il occupe pendant douze ans. Il écrit également pour *Le Soleil* (1922-1925) et pour *La Presse* (1925-1954). De 1945 à sa retraite, en 1957, il entame en parallèle une carrière de fonctionnaire au département de l'Instruction publique. Au cours de sa vie, il a été membre, notamment, de l'École littéraire de Montréal, de la Société des arts, sciences et lettres et de la Galerie de la presse au parlement de Québec.

Dans un entretien accordé à Adrienne Choquette pour *Confidences d'écrivains Canadiens français*, Damase Potvin révèle son maître dans sa jeunesse : « Que certains férus de la littérature ultra-moderne rient de moi tant qu'ils voudront : c'était Chateaubriand ! Sa lecture me passionnait littéralement, surtout le *Génie du*

⁸⁴ Les informations qui forment cette biographie ont été tirées d'un texte écrit par Raymond Desgagné dans un livret accompagnant une exposition consacrée à Damase Potvin. Source : Raymond DESGAGNÉS, « Biographie », dans Jean-Marc BOURGEOIS, dir., *Damase Potvin écrivain saguenéen (1879-1964)*, Alma, Les Éditions du Royaume, 1983, p. 13 à 24.

*christianisme*⁸⁵ ». Ce dernier – dont l'un des titres de travail était *Des beautés poétiques et morales de la religion chrétienne et de sa supériorité sur tous les autres cultes de la terre*⁸⁶ –, publié en 1802, est une réplique aux Lumières et à la Révolution française et constitue, selon Jean-Claude Berchet, dans une biographie dédiée à Chateaubriand,

un argumentaire destiné à promouvoir une restauration catholique, elle-même inscrite par le pouvoir en place au cœur de son projet de refondation sociale [et] confèr[e] au catholicisme français une valeur pour ainsi dire patrimoniale⁸⁷.

Pour sa part, le critique littéraire Yves Laberge statue qu'il s'agit d'un essai « élaboré contre l'esprit de son temps et que loin de faire l'unanimité, il fut controversé dès sa sortie⁸⁸ » ; il a été écrit

sur les forces de la chrétienté en tant qu'institution et gardienne de l'équilibre moral et social [et] part d'un constat fait par Chateaubriand, selon lequel la disparition de l'idée du Beau serait directement reliée à la perte généralisée de la Foi ; autrement dit, que l'incrédule serait incapable d'apprécier la Beauté⁸⁹.

En histoire de la littérature québécoise, Damase Potvin est connu, selon Maude Flamand-Hubert et Nathalie Lewis, « pour avoir le mieux façonné les contours du roman du terroir : l'abandon de la terre paternelle par le fils engendrant le dépeuplement des campagnes et menaçant l'intégrité de la race⁹⁰ ». Deux romans en particulier sont

⁸⁵ Adrienne CHOQUETTE, *Confidences d'écrivains canadiens-français*, Trois-Rivières, Les Éditions du bien public, 1939, p. 201.

⁸⁶ Jean-Claude BERCHET, Chateaubriand, Paris, Gallimard, 2012, format ePub.

⁸⁷ *Ibid.*, format ePub.

⁸⁸ Yves LABERGE, « Compte rendu de [François-René de Chateaubriand, *Génie du christianisme*. T. 1 et t. 2. Paris, Éditions Flammarion (coll. " GF ", 104 et 105), 2018 [1802], 512 p. et 504 p.] », *Laval théologique et philosophique*, vol. 75, n° 1 (février 2019), p. 157, <https://doi.org/10.7202/1067510ar>.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 157.

⁹⁰ Maude FLAMAND-HUBERT et Nathalie LEWIS, « Quand la connaissance détruit l'illusion : la réappropriation symbolique du territoire comme nouvelle forme de pouvoir, 1920-1930 », dans Harold BÉRUBÉ et Stéphane SAVARD, dir., *Pouvoir et territoire au Québec depuis 1850*, Montréal, Éditions du Septentrion, 2017, p. 253.

souvent mentionnés : *Restons chez nous !* (1908) et *L'appel de la terre* (1919). Avec le recul d'un siècle, il est manifeste qu'il s'agit d'ouvrages de propagande visant à décourager les nouvelles générations à quitter les régions pour aller gagner leur vie dans les grandes villes – version peu subtile de la parabole biblique du fils prodigue. « Œuvres de prosélytisme [aux] circonstances très éloignées de la réalité⁹¹ », selon Maurice Lemire, le territoire dans ces fictions est « idéalisé systématiquement⁹² », comme le pointe Madeleine Ducrocq-Poirier dans *Le roman canadien de langue française de 1860 à 1958* (avec *Restons chez nous !* de Potvin). Elle poursuit en affirmant que « Potvin voulait y montrer que son Canada natal a bien plus d'attraits que les pays étrangers et que, finalement, on y est toujours plus heureux qu'ailleurs. [...] Aussi n'y a-t-il pas une fausse note dans le chant de louange de la terre ancestrale ». Tout le reste, comme l'écrit Potvin dans le roman, ne peut être qu'un « terrain mouvant et perfide d'un monde qu'on ne connaît pas⁹³ ».

Damase Potvin, de qui le critique littéraire Auguste Viatte a dit « qu'il ne se propose pas de charmer les artistes, mais de travailler à bâtir un monde⁹⁴ », a aussi été connu pour l'affection qu'il portait au roman *Maria Chapdelaine* (1914), du Français Louis Hémon. Il réalise une adaptation théâtrale qui « prêch[e] ouvertement l'attachement à la terre, au passé, aux valeurs ancestrales, et réprouv[e] sans équivoque l'émigration

⁹¹ Maurice LEMIRE, « RESTONS CHEZ NOUS et autres romans de la terre de Damase Potvin », dans *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec – Tome 2 (1900-1939)*, Montréal, Éditions Fides, 1978, p. 959. (Coll. « Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec »).

⁹² Madeleine DUCROCQ-POIRER, *Le roman canadien de langue française : de 1860 à 1958. Recherche d'un esprit romanesque*, Paris, A.G. Nizet, 1978, p. 202.

⁹³ Damase POTVIN, *Restons chez nous !*, Québec, J. Alf. Guay, 1908, p. 101.

⁹⁴ Cité par Yvon PARÉ, « Ce qu'on a dit de lui », *Le Quotidien* (14 juillet 1979), p. 8.

vers les villes ou vers les États-Unis⁹⁵ » et qu'il écrit avec Alonzo Cinq-Mars et publie dans *Le Terroir* en 1919, et ce, même si le roman n'est pas bien reçu au Lac-Saint-Jean.

Nicole Deschamps rappelle que,

surpris par la publicité qui leur est faite, ils commencent par rejeter violemment le livre et l'auteur qui les ont prétendument décrits d'une façon réaliste. À plusieurs reprises, on doit repêcher de la rivière ou nettoyer des ordures dont on l'a recouvert le monument à la mémoire de Hémon, érigé à Péribonka dès 1918 par la Société des Arts, Sciences et Lettres fondée à Québec par Damase Potvin. La principale librairie de Chicoutimi refuse de vendre un récit qui donne l'image d'une région impropre à l'agriculture et plusieurs prêtres déconseillent un roman jugé dangereux pour la morale catholique sous prétexte que l'auteur ne fréquentait pas les sacrements. Sur cette lancée, il sera même question de faire mettre *Maria Chapdelaine* à l'Index⁹⁶.

Potvin ne serait d'ailleurs pas étranger au triomphe du roman de Hémon. En effet, le journaliste Aimé Plamondon de *La revue populaire*, en 1955, rappelle que Potvin « fut l'un des principaux responsables de l'immense succès de *Maria Chapdelaine* par la publicité enthousiaste et inlassable qu'il fit à ce roman désormais classique⁹⁷ ». Dans *Le roman d'un roman*, l'auteur reconnaît qu'avant la lecture de *Maria Chapdelaine*, il doutait que Hémon,

même après y avoir séjourné près d'un an, puisse bien comprendre l'âme d'un pays [...], le décrire avec tout le réalisme nécessaire, connaître à fond l'âme de ses habitants [...] de façon à nous présenter enfin cette peinture fidèle d'un pays, de l'âme de la race qui l'habite, et que nous attendons d'un romancier du terroir⁹⁸.

⁹⁵ Nicole DESCHAMPS, « Présentation », dans Normand CORMIER, dir., *Maria Chapdelaine. Évolution de l'édition 1913-1980*, Montréal, Ministère des Affaires culturelles, Bibliothèque nationale du Québec, 1980, p. 16.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁹⁷ Aimé PLAMONDON, « Hommage à Damase Potvin », *La revue populaire* (mars 1955), p. 6 et p. 53.

⁹⁸ Damase POTVIN, *Le roman d'un roman. Louis Hémon à Péribonka*, Québec, Éditions du Quartier latin, 1950, p. 86.

Craintes non fondées puisqu'à ses dires, il « venai[t] de lire de mon pays [...] la description la plus fidèle que l'on en ait faite⁹⁹ ». Il met l'accent, plus particulièrement, sur les « admirables¹⁰⁰ » dernières pages du roman. Maria Chapdelaine, en deuil de François Paradis, le coureur des bois, et ayant refusé les propositions de Lorenzo Surprenant, le représentant des États-Unis et de ses villes modernes,

écoute les voix profondes du Canada. Elles lui rappellent en chuchotant les cent douceurs méconnues du pays qu'elle veut fuir : l'apparition quasi miraculeuse de la terre au printemps, après les longs mois d'hiver... l'éblouissement de l'été... l'intimité de la maison l'hiver... les noms de France...¹⁰¹

Ensuite, il cite le passage dans *Maria Chapdelaine* où fait irruption « la grande voix du pays de Québec qui était à moitié un chant de femme et à moitié un sermon de prêtre¹⁰² » qui constitue « tout ce qui constitue l'âme de la province ; la solennité chère du vieux culte, la douceur de la vieille langue jalousement gardée, la splendeur et la force barbare du pays neuf où une race ancienne a retrouvé son adolescence¹⁰³ ». Pour Potvin, ce roman est

le poème d'une France lointaine [qui garde] toujours présent à l'esprit le Canada agricole en qui revit [...] l'âme des Français du XVII^e siècle [...] qui surent mourir et lutter contre les hommes et le sol [...] pour la plus grande gloire de notre chère Patrie¹⁰⁴.

Somme toute, comme l'écrit Hémon, « [a]u pays de Québec, rien ne doit mourir et rien ne doit changer¹⁰⁵ », phrase qui résume avec acuité le mythe de la Survivance.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 86.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 122.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 122.

¹⁰² *Ibid.*, p. 122.

¹⁰³ Cité par Damase POTVIN, *Ibid.*, p. 122.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 123.

¹⁰⁵ Louis HÉMON, *Maria Chapdelaine*, Montréal, Éditions Caractère, 2014, p. 187.

En se fondant sur les particularités personnelles et professionnelles de Damase Potvin, membre à part entière de la bourgeoisie canadienne-française, force est de constater qu'il a été un convaincant acteur social du mythe de la Survivance. Ses traits distinctifs sont, nous le rappelons, le repli sur soi, une idéalisation du travail de la terre et du paupérisme, un sentiment de supériorité morale, la pureté de la race, le culte des valeurs conservatrices et une ferveur religieuse qui mène au prosélytisme.

À ce sujet, Maurice Lemire, critique littéraire mentionné plus haut dans l'article sur les romans agriculturistes de Potvin dans le *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec, Tome II, 1900 à 1939*, écrit en 1978 qu'« un phénomène encore inexpliqué de l'histoire littéraire du Québec [est] de savoir comment une vingtaine de romanciers ont pu, sans concertation, reproduire fidèlement la même intrigue dans une soixantaine de romans¹⁰⁶ ». Mystère résolu : comme l'écrit Bouchard, « la représentation mythique structure les visions du monde [et] agit comme une catégorie inconsciente de la pensée¹⁰⁷ ». Selon sa théorie, compte tenu du rôle joué par ceux qui propagent les mythes sociaux, ces auteurs, sans se consulter, ont contribué à façonner l'éthos du mythe de la Survivance dont ils ont été un rouage. Ils sont la dernière étape qui permet au mythe de faire son nid dans l'inconscient de la collectivité.

Soit, Damase Potvin est le porte-étendard de la Survivance dans ses romans à thèse, ceux pour lesquels il s'est inscrit dans l'histoire de la littérature du Québec. Mais qu'en est-il de ses autres romans ? Plus particulièrement celui basé sur un personnage

¹⁰⁶ Maurice LEMIRE, *op. cit.*, p. 961.

¹⁰⁷ Gérard BOUCHARD, « Le mythe. Essai de définition », dans Gérard BOUCHARD et Bernard ANDRÈS, dir., *Mythes et société des Amériques*, Montréal, Québec Amérique, 2007, format ePub.

historique, soit le père de Crespieul dans *La robe noire*. S'est-il fait le représentant du mythe directeur de l'époque ou, au contraire, est-il sorti des sentiers battus ?

CHAPITRE 2. LA ROBE NOIRE

Contexte

La robe noire, dont le sous-titre est *Récit des temps héroïques où fut fondée la Nouvelle-France*, porte sur un homme qui a vraiment existé, soit François de Crespieul, un jésuite en mission pour évangéliser les membres des Premières Nations habitant le Domaine du Roy, toponyme donné à la région à l'époque. Né à Arras, en France, en 1639, et mort à Québec en 1702, il met les pieds à Tadoussac en 1671 après avoir demandé à plusieurs reprises au général des Jésuites à Rome, le père Oliva, de l'envoyer en mission apostolique. Sa paroisse est immense : dans la fiche qu'il lui consacre dans le *Dictionnaire biographique du Canada*, Lorenzo Angers écrit qu'elle « compren[ait] tout le territoire montagnais, s'étendait de l'île aux Coudres à Sept-Îles et de Tadoussac au lac Mistassini, en passant par Chicoutimi, Métabetchouan et Nekoubau¹⁰⁸ ». Angers ajoute que de Crespieul sera resté 30 ans en Nouvelle-France.

Décrit par un auteur anonyme du *Soleil* comme un « roman d'aventures nordiques », *La Robe noire* a pour personnage central le père de Crespieul et situe son action à partir de 1676. Il retrace son parcours de missionnaire jésuite dans le Nord québécois, le « Nouveau Monde¹⁰⁹ », où il se donne corps et âme pour évangéliser les peuples autochtones. Dès son arrivée, il est confronté à la rudesse du climat, aux dangers de la

¹⁰⁸ Lorenzo ANGERS, « CRESPIEUL, FRANÇOIS DE », dans *Dictionnaire biographique du Canada*, Québec et Toronto, Université Laval/University of Toronto, 1991, tome 2, https://www.biographi.ca/fr/bio/crespieul_francois_de_2F.html.

¹⁰⁹ Damase POTVIN, *La robe noire. Récit des temps héroïques où fut fondée la Nouvelle-France*, Paris, Le Mercure, 1932, p. 15.

nature et aux obstacles culturels qui entravent son prosélytisme et l'empêchent de « ramener prisonniers, en douceur, dans les filets de la foi¹¹⁰ » ces « pauvres gens¹¹¹ ».

En effet, son engagement inébranlable se manifeste par des efforts constants pour convertir les chefs et les membres des tribus, malgré une méfiance initiale et des conflits d'intérêts entre les valeurs traditionnelles et l'enseignement chrétien. Au fil de son périple, le père de Crespieul incarne l'image du missionnaire dévoué : il brave les épreuves physiques et morales, s'immergeant dans un environnement hostile pour offrir l'espoir d'une vie meilleure à ses « néophytes¹¹² ». Ses interactions avec les Autochtones, plus précisément les Montagnais-Mistassins – qu'il s'agisse de négocier des alliances ou de faire face aux résistances – illustrent la tension entre une foi exaltée et les croyances ancestrales profondément enracinées dans la région.

Le récit souligne également le coût personnel de cette mission, « un long et lent martyre, un exercice presque continu de patience et de mortifications, une vie vraiment pénitente et humiliante¹¹³ ». Isolé et souvent en proie à des doutes, le père de Crespieul sacrifie son confort et sa sécurité pour accomplir ce qu'il perçoit comme un devoir divin, tout en affrontant « des sorciers, agents des démons, “des hommes de médecine” en proie aux pires superstitions, aux rites les plus extravagants¹¹⁴ ».

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 20.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 20.

¹¹² *Ibid.*, p. 74.

¹¹³ *Ibid.*, p. 33.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 145.

Son chemin est jalonné de moments de méditation, de prières intenses et de sacrifices qui témoignent de la force de sa conviction, tout en mettant en lumière les défis constants imposés par un environnement aussi impitoyable que magnifique.

En somme, ce roman est une hagiographie du père de Crespieul, ce dernier incarnant à tout moment les valeurs chères au christianisme : amour du prochain, amour de Dieu, don de soi, compassion, humilité, pardon et pureté de l'âme¹¹⁵.

Compte tenu de l'époque de la publication du roman et de l'atmosphère ultraconservatrice qui régnait dans la province de Québec, il n'est pas étonnant que les commentaires sur le roman dans la presse écrite aient été élogieux : qualifié, notamment, de « beau roman [qui] fera les délices de quiconque aime un peu le passé¹¹⁶ » et « une histoire admirable¹¹⁷ » (*Le Progrès du Saguenay*), « un beau livre qui impose, par un certain tour de vérité, avec sa précision et son intérêt soutenu¹¹⁸ » (*Le Soleil*) et « [une œuvre] toute scintillante d'images, plus originales les unes que les autres : véritable régal spirituel, raffinement de lettrés¹¹⁹ » (*Le Mercure universel*).

¹¹⁵ Selon Nive VOISINE, T. ALLAN SMITH et Robert CHOQUETTE, « Catholicisme au Canada », dans *L'Encyclopédie canadienne*, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/catholicisme> (Page consultée le 15 février 2025).

¹¹⁶ Alphonse DESILETS, « La robe blanche et la robe noire », *Le Progrès du Saguenay* (23 février 1933), <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2618109> (Page consultée le 6 avril 2021).

¹¹⁷ Alphonse DESILETS, « Notre-Dame-des Rochets », *Le Progrès du Saguenay* (28 mai 1936), <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/2618273> (Page consultée le 6 avril 2021).

¹¹⁸ Jean-François LAROCHE, « “ La Robe noire ” », *Le Soleil* (7 février 1933), <https://collections.banq.qc.ca/ark:/52327/3440657> (Page consultée le 6 avril 2021).

¹¹⁹ Germaine ROUSSEAU-DÉLIGNY, « La Robe noire », *Le Mercure universel* (septembre-octobre 1933), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k11890487?rk=128756;0> (Page consultée le 6 avril 2021).

Mythe directeur de la Survivance dans *La robe noire*

En traitant du missionnariat du père de Crespieul dans son roman, Potvin assemble subtilement plusieurs vecteurs symboliques du mythe de la Survivance, soit « la minorité culturelle et religieuse fragile et menacée, la mission providentielle en Amérique, [...] le culte du passé comme réservoir de hauts faits et de héros (souvent sacrifiés) à imiter¹²⁰ ».

La robe noire, dont l'intrigue se déroule avant la Conquête, illustre une forme primitive de survivance religieuse et culturelle où les missionnaires jésuites, confrontés à l'immensité du territoire, à son climat hostile et à la présence autochtone, cherchent à préserver et à imposer leur foi dans un monde où ils ne sont aucunement les bienvenus. Il s'agit, en quelque sorte, d'une itération du récit biblique de l'Ancien Testament de David et Goliath. Le petit David, jeune berger israélien choisi par Dieu – représenté par le père de Crespieul dans le roman – relève un défi lancé par le géant philistin Goliath – le territoire et les Autochtones – consistant à déterminer quel représentant des deux nations ennemies est le plus fort. Devant le colosse, David, fort d'un appui divin, et contre toute attente, parvient à terrasser Goliath en lui projetant une pierre – symbole de la foi – en plein front. Tout comme David, le père de Crespieul est chargé d'un dessein supérieur qui s'inscrit dans l'idée que la présence du catholicisme en Amérique du Nord est le couronnement d'une mission providentielle.

Dès les premières pages du roman, il est non pas présenté comme un simple colonisateur ou explorateur, mais comme un envoyé de Dieu. Il répond à un appel

¹²⁰ G. BOUCHARD, *Raison et déraison du mythe, au cœur des imaginaires collectifs*, op. cit., format ePub.

intérieur, reçu dès son enfance, nourri par les récits missionnaires et confirmé par sa formation religieuse. Dans sa France natale, « il lui semblait même percevoir des voix qui l'appelaient bien loin. [...] Il se sentait d'avance choisi de Dieu pour un apostolat pénible mais consolant¹²¹ ». Cette vocation n'est pas décrite comme une ambition personnelle, mais comme l'acceptation d'un plan supérieur pour devenir un médiateur entre le divin et le monde sauvage. Sa mission dépasse le cadre individuel : elle vise à transformer le territoire lui-même, à arracher une nation entière aux ténèbres du paganisme. Confiant du bien-fondé divin de son œuvre, il ne compte pas s'adresser à quelques individus isolés, mais cherche plutôt à convaincre les hauts placés de la hiérarchie des Autochtones pour entraîner tout un peuple :

En commençant son œuvre d'évangélisation [...], le père de Crespieul avait mis toute sa confiance dans la conversion des chefs et des capitaines. Il savait que, dans les misérables bourgades indiennes comme dans les brillantes cités, c'est par les grands que débutent et réussissent les œuvres. [...] Il fallait que chacun des notables des tribus qu'il visitait se mît à la tâche, à son exemple, et la fit sienne, personnelle¹²².

Cette pastorale incarne la mission civilisatrice du peuple français en Amérique, une œuvre fondatrice posant les bases d'une nation morale dans un monde perçu comme encore informe. En cela, de Crespieul agit comme une figure providentielle de la fondation spirituelle du Québec venu porter la lumière aux nations païennes.

La Nouvelle-France, dans *La robe noire*, devient un espace à conquérir, non par la force, mais par l'apostolat. Le missionnaire devient une figure paternelle, fondatrice et sacrée, pilier de l'identité nationale. En cela, il s'inscrit dans un récit hagiographique :

¹²¹ D. POTVIN, *op. cit.*, p. 12-13.

¹²² *Ibid.*, p. 34.

celui du missionnaire héroïque, modèle de sainteté, qui évangélise les peuples autochtones. Il rejoint les grandes figures des Relations des Jésuites – comme Jean de Brébeuf ou Noël Chabanel – et participe à la création d’un imaginaire héroïque de la colonisation spirituelle. Le roman rappelle ainsi aux lecteurs catholiques des années 1930 que, tout comme Jésus dans le Nouveau Testament, des hommes inspirés par la grâce de Dieu ont tout abandonné pour répandre la parole de Dieu ; ils incarnent un idéal pour tout chrétien en quête d’un modèle à suivre.

Dans le contexte de l’après-rébellion de 1837 et 1838, la Survivance promeut un sentiment de peur face à une assimilation possible et incite les Canadiens français à se protéger contre les dangers de l’aliénation. Le père de Crespieul – unique représentant de l’Église catholique à des milliers de kilomètres à la ronde –, responsable d’une immense paroisse où se joue la survie de la religion catholique qui n’a alors que très peu d’adeptes, affronte la même embûche. Tous les jours, malgré des conditions hautement défavorables, le jésuite doit s’imposer face à la menace de l’*autre*, soit les Autochtones, ces « sauvage[s] lié[s] par mille craintes superstitieuses, condamné[s] à mille rites¹²³ ». Ces forces étrangères représentent une menace existentielle pour toutes ces âmes à sauver ; si le jésuite n’y parvient pas, c’est l’enfer qui les attend. Autre défi : il doit trouver le moyen de préserver l’identité catholique et française des colons et des Autochtones déjà évangélisés qui seraient tentés de s’éloigner des valeurs du christianisme. Il redoute ainsi la perte de leur langue et de leurs valeurs, peur primale du mythe de la Survivance. L’ennemi n’est pas que le protestantisme des Anglais, mais

¹²³ *Ibid.*, p. 208.

il est notamment « le démon et ses agents, les sorciers et les hommes de médecine¹²⁴ ». La foi catholique devient alors un rempart contre toutes les attaques qui visent à miner l'identité spirituelle du père de Crespieu. D'une part, elle exclut implicitement les formes de modernité – comme l'ouverture sur l'altérité – et devient défensive, éloquente autour de la protection contre l'assimilation et la dissolution culturelles. D'autre part, contrairement à ce qu'on retrouve dans le mythe de la Survivance, elle est stratégiquement offensive dans *La robe noire* ; le missionnaire devient « chercheur d'âmes au sein des forêts vierges¹²⁵ » et « ici, là, autour, là-bas, il y a des chefs, des capitaines, de puissants guerriers, [des] âmes qu'il faut, d'abord, gagner, pour avoir les autres, les petits, les humbles¹²⁶ ».

Le Nouveau Monde est une épreuve initiatique pour le missionnaire, où sa foi doit être prouvée par les souffrances, les remises en question et les humiliations qu'il subit continuellement. La survie de sa religiosité est en jeu : abandonner serait la renier, le plus grand affront qu'il pourrait faire à Dieu. Un échec qu'il ne peut pas envisager en raison de l'importance capitale des enjeux de vie ou de mort de l'âme en cause.

Dans le roman, cette mission prend une forme presque liturgique : le paysage devient un sanctuaire, les étapes du voyage forment un rituel, les souffrances ont valeur d'offrande. Le territoire est investi d'un rôle eschatologique, et le missionnaire, d'une charge prophétique.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 106.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 94.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 95.

En somme, bien que l'influence du mythe de la Survivance ne soit pas détectable au premier coup d'œil dans *La robe noire*, elle est bel et bien présente. Reposant sur des symboles forts, comme la foi catholique, les traditions, le terroir et l'histoire des ancêtres, ils deviennent des repères quasi sacrés élevés au rang de piliers identitaires intouchables. Il en résulte une culture du respect des traditions, du conservatisme moral, et d'un attachement profond aux figures historiques fondatrices, dont le père de Crespieul fait partie. Le roman réactive la mémoire d'un âge d'or idéalisé de la Nouvelle-France, avant la période de la Conquête interprétée comme une longue épreuve.

Dans *Raison et déraison du mythe*, Gérard Bouchard soutient que les mythes sociaux sont au cœur des imaginaires collectifs, lesquels organisent la représentation que les sociétés se font d'elles-mêmes, de leur histoire, de leur avenir – et de leur espace vécu qui féconde un territoire pour produire un imaginaire¹²⁷. Le roman de Damase Potvin est éloquent à cet effet.

Les imaginaires du territoire dans *La robe noire*

L'imaginaire du territoire et le mythe entretiennent un rapport de codépendance. Alors que le mythe territorialise en insufflant un sens à l'espace rêvé, travaillé et nommé, l'espace mythifie en incarnant des récits, des héros et des valeurs. Ensemble, ils produisent un socle symbolique collectif, indispensable à la cohésion et à la projection

¹²⁷ G. BOUCHARD, *Raison et déraison du mythe*, op. cit., format ePub.

d'un peuple dans le temps. Ainsi, trois imaginaires du territoire se côtoient dans le roman de Potvin.

L'imaginaire du territoire de la France

Le premier, décrit brièvement, est celui de la terre natale du père de Crespieul, la France, plus précisément la commune d'Arras ; il se remémore son enfance, remplie de « toutes bonnes premières années passées dans le château paternel, sur les bords de la Scarpe où il allait souvent rêver à des départs éternels pour la conquête des âmes¹²⁸ » faite de rivières paisibles et de spiritualité précoce. Se dégage de cet endroit propice à la réflexion un espace d'origine calme, idéalisé, porteur de valeurs civilisatrices, chrétiennes et humanistes : « Dans le silence des bords de la petite rivière, il lui semblait même percevoir des voix qui l'appelaient bien loin [...] Déjà, il nourrissait son esprit de récits d'évangélisation¹²⁹ ». En s'y réfugiant, le père de Crespieul rappelle au lecteur qu'il vient d'un lieu ordonné, stable et baigné de culture et de tradition. C'est, pour lui, un mythe personnel d'origine spirituelle, un lieu souche depuis lequel le missionnaire part pour évangéliser le Nouveau Monde. Le narrateur extradiégétique rappelle que, même s'il « avait songé à embrasser la carrière des armes, [...] il sentit qu'une vocation plus haute l'attendait ¹³⁰ ». Ainsi, les conditions de vie privilégiées dans lesquelles il a grandi lui ont permis de « renonc[er] aux belles espérances que lui laissait entrevoir sa famille, car il avait un nom, du caractère et du talent¹³¹ ».

¹²⁸ D. POTVIN, *op. cit.*, p. 12.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹³¹ *Ibid.*, p. 12.

Cette courte analepse joue trois rôles :

1. Brosser le portrait d'une France idéalisée dont se servent comme modèle les colonisateurs pour façonner le Nouveau Monde ;
2. Démontrer que ce n'est pas par dépit que le père de Crespieul, un homme « grave et vif à la fois, [...] réfléchi comme tous ceux qui s'efforcent de vivre la vie intérieure et qui pensent davantage¹³² », est venu en Nouvelle-France ; c'est plutôt parce qu'il possédait une grande culture après de nombreuses années d'études :

Au sortir du noviciat de Tournai, le jeune de Crespieul étudia, pendant un an, les Belles-Lettres à Lille et fit une autre année de philosophie à Douai. Puis il enseigna la grammaire, les humanités, la rhétorique, successivement à Lille et à Cambrai. Enfin, il fit trois années de théologie à Douai¹³³.

Ainsi, le clergé de la France envoie ce qu'il y a de meilleur dans sa colonie, « l'une des plus rudes du Nouveau-Monde [*sic*]¹³⁴ », parce qu'il sait que le défi est grand et hasardeux. Et, enfin ;

3. Pour créer un contraste saisissant avec la Nouvelle-France « civilisée », où le catholicisme est bien implanté.

Cette France lointaine pour le père de Crespieul sert également d'ancrage à ses souvenirs de jeune homme afin de mettre en évidence le sacrifice qu'il a fait en venant s'installer en Nouvelle-France :

Le père de Crespieul chanta, sans qu'il fût compris, quelques vieilles chansons de son pays d'Arras, ce qui lui mit en l'âme une nostalgie sans

¹³² *Ibid.*, p. 13.

¹³³ *Ibid.*, p. 14.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 15.

nom. Ah ! ce qu'il voyait, ce qu'il entendait en ce moment, à des milliers de milles de son cher pays, et à des années, des années !¹³⁵

L'imaginaire du territoire du père de Crespieul

Le deuxième imaginaire présent dans *La robe noire* est celui du Nouveau-Monde. Comme l'écrit Gérard Bouchard dans *Genèse des nations et cultures du nouveau monde*, il agit comme une « collectivité neuve ». Cette dernière repose sur l'idée que ces sociétés récentes « ou, plus exactement, considérées et traitées comme telles par les nouveaux arrivants¹³⁶ », se constituent dans des territoires colonisés par des Européens présentant des points communs, comme la séparation géographique et sociale de la mère patrie, l'émergence d'une conscience collective distincte et la formulation d'objectifs sociétaux spécifiques, comme le Mexique, l'Amérique latine, l'Australie et, évidemment, le Québec. Toutefois, comme le montre le mythe de la Survivance, ce dernier se distingue des autres, notamment, par :

1. Une absence de souveraineté politique, contrairement aux États-Unis, par exemple. Il n'est jamais parvenu à transformer son identité collective en un État-nation souverain ;
2. Une subordination multiple et prolongée par la France, l'Angleterre, le Canada anglophone et le clergé ;
3. Un changement de métropole provoqué par la Conquête et la signature du Traité de Paris ;
4. Une crise linguistique intense devenue un enjeu crucial pour l'identité ;

¹³⁵ *Ibid.*, p. 121.

¹³⁶ Gérard BOUCHARD, *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001, p. 12. (Coll. « Boréal compact », n° 126).

5. Une mémoire historique tournée vers le passé, et
6. Une absence d'alliés stratégiques sur un continent anglophone parce que la France a abandonné ses ambitions nord-américaines, que la Grande-Bretagne favorisait les Anglo-Canadiens et que les États-Unis voyaient d'abord leur propre expansion.

Ces caractéristiques, tels des spectres aux contours flous, hantent l'imaginaire du territoire de la Nouvelle-France dans *La robe noire*. Le roman, destiné à un auditoire des années 1930, cherche à glorifier la quête du missionnaire tout en établissant des parallèles entre ses nombreuses épreuves et celles du peuple canadien-français d'après Conquête en circonscrivant ce combat existentiel dans une forêt boréale impitoyable.

Il s'agit, en quelque sorte, d'un champ de bataille qui, contrairement à ceux qui ont été le théâtre de la Conquête de 1760 et des rébellions de 1837-1838, va être fertile pour les Canadiens français. Jouissant de la prérogative de l'a posteriori, le lecteur sait que cet affrontement va se conclure avec une foisonnante récolte : la victoire du messianisme.

Potvin prend néanmoins bien soin de démontrer dans son œuvre que le combat n'était pas gagné d'avance pour le père de Crespieul. Bien que ce ne soit pas explicitement formulé, il est possible de démontrer qu'allégoriquement, les défis qu'il a dû relever ont rimé avec ceux des deux défaites cuisantes que les Canadiens français ont essuyées en moins d'un siècle.

Ainsi, dès le début du premier chapitre, c'est donc par le point de vue du jésuite, que Bouchard considère comme un « immigrant primitif¹³⁷ », que l'on découvre un « décor de rêve de malade¹³⁸ ».

La nature se métamorphose sans crier gare : « le jour de[vient] plus limpide, plus brillant, plus subtil¹³⁹ » ou « c'est la nuit intempestive¹⁴⁰ », insinuant un changement draconien de paradigme politique entre la France – la lumière – et l'Angleterre – les ténèbres. Le narrateur poursuit en affirmant que « l'on s'enfonce de plus en plus dans le mystère qui fait trembler parfois ceux qui montent les canots...¹⁴¹ ». Ce « mystère » qui effraie, c'est celui d'un avenir incertain, menaçant. Quels écueils les catholiques, enténébrés par l'impérialisme britannique, devront-ils surmonter ? La nuit risque-t-elle de les engloutir dans le but de les assimiler ?

Il est question, par la suite, de la « terrible¹⁴² » rivière Saguenay, la « Rivière de la Mort¹⁴³ », métaphore d'un espace-temps menaçant, que le missionnaire navigue en canot. Elle lui inflige une « effarante monotonie¹⁴⁴ » et « chante ses rudes symphonies¹⁴⁵ », faisant écho à cette langue anglaise qui s'est installée à demeure, provoquant une dissonance avec le français. Se dégage l'impression permanente d'une instabilité que l'on n'a pas le choix de tolérer, de subir, comme le ferait un acouphène dont le son rébarbatif, lancinant, peut mener à la folie.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹³⁸ D. POTVIN, *op. cit.*, p. 8.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴² *Ibid.*, p. 7.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 9.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 8.

Pour continuer sur ce territoire inhospitalier, Potvin écrit « qu’aucune origine n’est belle ; c’est toujours trop le chaos. La beauté véritable est au terme des choses¹⁴⁶ ». En premier lieu, il renvoie à la finalité de l’apostolat du père de Crespieul, qu’il ne verra pas de son vivant : la présence, à grande échelle, du catholicisme dans le Nouveau Monde, y compris chez les Autochtones. Il faut y voir une vénération du passé typique du mythe de la Survivance. En deuxième lieu, dans une perspective eschatologique, ce « terme des choses¹⁴⁷ » est amarré à la théologie de la souffrance dans la religion catholique. Ce chaos *sine qua non* de l’origine charrie un lot de douleurs que la Bible justifie par les Révélation qui « nous appren[nent] que la souffrance est entrée dans le monde avec le péché¹⁴⁸ », plus précisément celui qu’on qualifie d’« originel », où les premiers humains se sont détournés de Dieu lorsqu’ils ont essayé de devenir son égal en mordant dans le fruit défendu de l’arbre de la connaissance.

Il faut donc accepter et accueillir ce territoire hostile, sources d’épreuves physique et psychologique, parce que l’homme et la femme catholiques en sont ultimement les responsables. Ce chaos originel, non initié par Dieu, est le résultat d’un sabotage qui peut être pardonné en convertissant le plus d’Autochtones possible par le père de Crespieul – et tous les autres missionnaires qui l’ont précédé et lui ont succédé. Damase Potvin souffle à l’oreille du lectorat catholique des années 1930, soumis aux diktats d’un clergé omnipotent, que la « beauté véritable est au terme des choses¹⁴⁹ » ; à sa

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴⁸ Maxime CHARLES, « Pourquoi Dieu permet-il tant de souffrances ? », dans *Aleteia*, <https://questions.aleteia.org/articles/163/pourquoi-dieu-permet-il-tant-de-souffrances/#>.

¹⁴⁹ D. POTVIN, *op. cit.*, p. 8.

mort, tout comme ce qu'a vécu le père de Crespieul, il connaîtra la Lumière, l'amour infini de Dieu et, finalement, le salut de la rédemption s'il a payé sa dette envers Dieu.

La « glorieuse sauvagerie¹⁵⁰ » qui entoure le missionnaire est faite « de montagnes et toujours de montagnes, des caps tourmentés, fantastiques ; des crêtes dénudées, des piques [*sic*] effarants sortant d'abîmes d'eau », un décor d'une « sauvagerie sans nom¹⁵¹ ». Partout où il regarde, ce sont « des lieues et des lieues » de « nature informe, cyclopéenne, à la longue, fatigante, étouffante¹⁵² ». Cette oppression de la nature, agrémentée par des arbres aux arêtes aussi acérées que celles de couteaux, n'est pas sans rappeler la menace anglaise et la solitude angoissante d'une colonie laissée à elle-même, abandonnée par la France. Partout où il regarde, de Crespieul croise le regard de l'œil unique, scrutateur et torve du cyclope, sorte de géants monstrueux de la mythologie grecque dont certains étaient anthropophages. Dans le cas où le missionnaire est dévoré symboliquement par ce monstre mythique, il échoue dans sa mission divine. Pour sa part, le Canadien français, s'il se laisse absorber par le géant cannibale – l'envahisseur anglais –, finit par adopter ses us et coutumes, s'exposant aux périls de l'assimilation de sa race. Dans les deux cas, le Mal a triomphé.

L'une des composantes essentielles de la chrétienté est l'existence, dans sa doxa, de deux lieux symboliques : le paradis et l'enfer, une binarité que tout oppose. En effet, Michel Legrain écrit que le paradis est « l'équivalent du Ciel, où les élus auront pour l'éternité avec les anges la vision béatifique de Dieu¹⁵³ ». En ce qui a trait à l'enfer,

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁵² *Ibid.*, p. 11.

¹⁵³ Michel LEGRAIN, *Dictionnaire de la Bible et du christianisme*, Paris, Larousse, 2008, p. 406.

toujours selon Legrain, il est « réservé à ceux qui ont délibérément rejeté l'amour de Dieu et se sont d'eux-mêmes exclus de la béatitude éternelle partagée avec tous les bienheureux¹⁵⁴ ». Ceux qui s'y retrouvent sont soumis à la peine du dam, soit la « privation de la vision de Dieu¹⁵⁵ », et ce, pour l'éternité ; un lieu que le *Catéchisme de Bourges* décrit comme « une prison horrible¹⁵⁶ », un « étang embrasé de feu et de soufre¹⁵⁷ » gouverné par « Lucifer et les diables¹⁵⁸ » où « tous les pécheurs de la terre, [...] des impies, des blasphémateurs, des homicides, des sorciers¹⁵⁹ » subissent « l'affliction de tous les sens et de toutes les puissances¹⁶⁰ » accompagnée de « larmes, [de] sanglots, [de] grincements de dents, [de] cris et [de] hurlements¹⁶¹ », où « une puanteur intolérable¹⁶² » rivalise avec « une faim enragée, et une soif insupportable¹⁶³ ». Ces lieux sont habités, d'après Ornella Volta, par des diables (ou démons), soit des « missionnaires du Mal¹⁶⁴ » qui « tentent les hommes de mille manières¹⁶⁵ ». Et le « chef des diables¹⁶⁶ », c'est Satan. Ainsi, écrit Stuart Holroyd, « [l']enfer chrétien remporte la palme de toutes les représentations les plus originales qu'ait pu concevoir l'humanité, et

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 187.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 187.

¹⁵⁶ Cité par Georges MINOIS, *Histoire de l'enfer*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, p. 95. (Coll. « Que sais-je ? », n° 2823).

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 95.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶² *Ibid.*, p. 95.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶⁴ Ornella VOLTA, *Guide de l'Au-delà*, Paris, Balland, 1972, p. 99.

¹⁶⁵ POTVIN, *op. cit.*, p. 99.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 100.

c'est sur elle que se sont exercés les esprits les plus raffinés et les imaginations les plus fertiles¹⁶⁷ ».

À cet égard, la forêt boréale peut être considérée, dans *La robe noire*, comme un succédané de l'enfer. D'une part, parce que le père de Crespieul croise souvent l'« œuvre du démon¹⁶⁸ », notamment durant une « noce [qui] durait plus de 10 jours¹⁶⁹ » dans un « village fourmill[ant] d'âmes humaines, les plus pauvres parmi les pauvres, cherchant dans l'abjection le pâle rayon du bonheur terrestre. Insouciantes du salut éternel, il les voyait superstitieuses, adonnées à toutes les diableries des sorciers¹⁷⁰ ». D'autre part, parce que les quatre éléments, soit la terre, l'eau, l'air et le feu, sont convoqués afin de suggérer qu'il s'agit d'un séjour des damnés. Ces derniers peuvent représenter le paradigme paradis/enfer, donc aussi bien incarner le Bien que le Mal¹⁷¹. Dans le roman de Potvin, cependant, les aspects positifs des éléments sont souvent occultés afin d'accentuer l'inhospitalité du territoire. Ainsi, l'eau « chante ses rudes symphonies¹⁷² », le jésuite navigue sur « la rivière de la Mort » où, à l'occasion, se « déchainait [*sic*] l'inferral pandémonium¹⁷³ » constitué de « vagues verdâtres, monstrueuses auxquelles les frêles pirogues n'offraient aucune résistance¹⁷⁴ ». Le feu est « dévastateur¹⁷⁵ » et « a ravagé [...] une plaine immense¹⁷⁶ », la transformant en

¹⁶⁷ Stuart HOLROYD, *Mystères du Bien et du Mal*, Paris, Hachette, 1980, p. 276.

¹⁶⁸ POTVIN, *op. cit.*, p. 183.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 183.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 183.

¹⁷¹ Le philosophe Gaston Bachelard, dans ses essais portant sur les quatre éléments essentiels (notamment, *La psychanalyse du feu* [1938], *L'eau et les rêves* [1941], *L'air et les songes* [1943] et *La terre et les rêveries du repos* [1948]), relève leur caractère binaire.

¹⁷² POTVIN, *op. cit.*, p. 8.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 37.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 111.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 111.

« étendue désolée¹⁷⁷ », lui donnant des airs de « début de fin du monde¹⁷⁸ » puisqu'il ne reste plus que des « moignons racornis et carbonisés¹⁷⁹ » ; « tout ce pays n'était que désolation¹⁸⁰ ». Et lorsqu'on s'en sert pour se réchauffer l'hiver, il fait « grille[r] la poitrine¹⁸¹ », et la fumée qu'il dégage « prend à la gorge¹⁸² » ; « intolérable, [elle] racle la gorge, pique les yeux¹⁸³ ». L'air n'est pas en reste : il « assaill[e] [...] de soufflets titanesques¹⁸⁴ », « la tempête balaie avec une indicible fureur [et] le vent devient abominablement froid¹⁸⁵ ». Il impose « la féroce loi du Nord¹⁸⁶ » : « arrêter, c'est mourir¹⁸⁷ ». Même lorsqu'un « léger vent d'ouest se [met] à souffler¹⁸⁸ », il provoque « un grand frisson¹⁸⁹ ». Effectivement, il est le signe qu'un « grain » va survenir, le « grain » étant « une tempeste, un tourbillon qui se forme tout à coup, & qui desempare la manœuvre¹⁹⁰ ». La Terre, pour sa part, peut s'encolérer et, par sa puissance, modifier la physionomie du territoire en provoquant des séismes (« [...] de violents et récents tremblements de terre [avaient] bouleversé la région saguenéenne¹⁹¹ ») ou être vectrice

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 111.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 111.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 111.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 97.

¹⁸² *Ibid.*, p. 45.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 98.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 98.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 147.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 147.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 147.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 36.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁹⁰ « Grain », dans *Le Robert dico en ligne*, <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/grain>.

¹⁹¹ POTVIN, *op. cit.*, p. 36.

d'affections mortelles comme les écrouelles¹⁹², une « terrible maladie [...] causée surtout par le froid contractée en couchant sur le sol gelé¹⁹³ ».

Bouchard affirme que le concept de collectivité neuve démontre comment « on passe ainsi progressivement de l'entité à l'identité¹⁹⁴ ». L'entité, dans ce cas, c'est une Nouvelle-France rébarbative au colonisateur qui, comme un système immunitaire face à un corps étranger, s'efforce de le chasser pour retourner au statu quo. Le lecteur sait, cependant, que les missionnaires qui ont précédé et succédé au père de Crespieul sont parvenus à leur fin, soit ériger, brique par brique, les soubassements de l'identité catholique.

Cet imaginaire du territoire, terreau du mythe de la Survivance et de mythes dérivés qui seront abordés plus loin, est une frontière entre civilisation et sauvagerie, où l'environnement est décrit comme dangereux, imprévisible et impossible à maîtriser, un lieu d'épreuves et de souffrances qui mènent à une purification spirituelle pour le père de Crespieul qui sait, pour avoir lu les *Relations* de ses congénères, qu'il ne s'agit pas de cette Terre promise de l'Ancien Testament, un pays « où coulent le lait et le miel¹⁹⁵ », mais plutôt une étape essentielle que l'on doit franchir afin de prouver qu'on mérite d'accéder à la Terre promise du Nouveau Testament, cette Jérusalem céleste, identifiée dans le Livre de l'Apocalypse, où tous les enfants de Dieu qui ont cru en lui

¹⁹² « Des écrouelles sont une affection des ganglions lymphatiques d'origine tuberculeuse », selon Robert Larocque, cité par Alexandra LAPERRIÈRE et Noémie BRETON-THÉORÈT, « Les épidémies et *Recherches amérindiennes au Québec* », *Revue d'études autochtones*, vol. 52, n° 1-2 (2022), p. 9-17, <https://doi.org/10.7202/1105910ar>. Il est reconnu aujourd'hui qu'il ne s'agissait pas d'une maladie transmise par le sol gelé, mais bien par les Européens.

¹⁹³ POTVIN, *op. cit.*, p. 124.

¹⁹⁴ G. BOUCHARD, *op. cit.*, p. 13.

¹⁹⁵ « Exode 3 », dans *Sainte Bible*, <https://sainte bible.com/lsg/exodus/3.htm>.

et qui ont vécu, selon ses enseignements, se retrouvent après la mort. Dans cette optique, le père de Crespieul, après avoir accepté que « Dieu voulait qu'il fût missionnaire¹⁹⁶ », doit « prêcher cette multitude sordide qui peuplait les déserts du Nouveau-Monde¹⁹⁷ » et « exhorter les peuplades barbares et pouilleuses à s'envoler vers le seuil du royaume promis et attendu¹⁹⁸ ».

En substance, le père de Crespieul perçoit le territoire à travers une grille de lecture chrétienne, en cohérence avec le mythe de la Survivance, dont Damase Potvin est l'acteur social. En réactivant la mémoire coloniale et missionnaire de la Nouvelle-France, il exalte les débuts difficiles de l'évangélisation des Autochtones. Le territoire devient une terre de sacrifice, de labeur et de rédemption où la survie n'est pas assurée. L'espace géographique est le théâtre d'un passé héroïque, porteur de sens pour la postérité ; il s'agit d'un ancrage historique sur lequel s'appuie le processus de mythification. Lieu d'enracinement et creuset d'une nouvelle nation chrétienne, ce Nouveau Monde reproduit une logique identitaire fondée sur la conquête symbolique.

L'imaginaire du territoire des Premiers Peuples

Même si *La robe noire* possède une orientation coloniale évidente, Damase Potvin laisse transparaître des éléments de l'imaginaire territorial des Premières Nations. Il va sans dire que la nature même de ce roman historique « pro-missionnaire » ne permet pas d'accéder à une authentique perspective autochtone, puisqu'elle est scrutée par

¹⁹⁶ POTVIN, *op. cit.*, p. 91.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 91.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 91.

l'« œil du maître », pour reprendre le titre de l'essai de la professeure Dalie Giroux. En effet, elle cite l'auteure An Antane Kapesh, qui « est pour sa part catégorique quant à l'influence des images filmées sur la perception que les Blancs [...] ont des personnes autochtones, et elle affirme très directement dans les années 1970 que cette image appartient à la culture coloniale imposée et non à la réalité des peuples autochtones¹⁹⁹ ». Giroux renchérit en prétendant que « l'Autochtone de la télévision est un spectre du colonialisme, “il n'y a rien de vrai là-dedans” ». Même s'il ne s'agit pas d'un film ou d'une émission, il n'est pas malavisé d'appliquer au roman de Potvin, un Blanc, ce constat en forme de mise en garde.

Il est donc vain de partir à la découverte d'une version pure de l'imaginaire du territoire des Premiers Peuples, puisqu'il ne s'agit pas d'une réalité directe, mais de l'interprétation qu'en fait un écrivain allochtone du Saguenay–Lac-Saint-Jean dans les années 1930.

Ainsi, lorsque le regard est déplacé vers les personnages autochtones de *La robe noire*, le territoire n'est plus l'un des « déserts du Nouveau Monde²⁰⁰ », mais un milieu habité, relationnel et sacralisé, un espace imprégné de mythes et de légendes.

Alors que l'expédition longe la rivière, les voyageurs s'arrêtent pour la nuit au pied du cap Éternité, un gigantesque promontoire rocheux qui domine le paysage. Lorsque les gens se regroupent autour d'un feu, le chef montagnais Tékohérimat raconte une ancienne légende autochtone expliquant la formation de ces caps.

¹⁹⁹ Dalie GIROUX, *L'œil du maître. Figures de l'imaginaire colonial québécois*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2020, format ePub.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 91.

Il parle d'un combat mythique entre un démon aquatique et Mayo, un ancêtre légendaire des Montagnais. Ce dernier, doté d'une force surhumaine, affronte la créature enragée qui tente de s'échapper de son cachot sous-marin : « un démon, plein de rage, se débattait dans l'abîme, voulant, invincible, orgueilleux, reconquérir ce trône du monde qui l'avait rendu si jaloux aux jours de sa gloire²⁰¹ ». Après un long combat, Mayo saisit le démon par la queue et l'écrase à trois reprises contre la paroi rocheuse, marquant le cap de trois profondes entailles. En plus d'expliquer le particularisme topographique, cette légende confère une dimension spirituelle et surnaturelle aux paysages du Saguenay. Ces paysages, chargés d'émotivité, de sens et de spiritualité, sont employés par les « Montagnais » pour s'appropriier symboliquement ces lieux de surconscience où sont transmis, de génération en génération, les mythes constitutifs du territoire qu'ils habitent. Ancrés en ces lieux sacrés, ils leur confèrent une identité collective et une légitimité sur cet espace.

Pour mettre l'accent sur la dynamique endogène entre les Autochtones et leur territoire, l'auteur effectue à l'occasion des liens entre leur allure physique et les caractéristiques du territoire. Notamment, en parlant du grand chef Louis Kestabistichit, le narrateur écrit que « sa large figure, à ce moment, rayonnait d'une douce lumière, comme l'eau de la rivière en cet instant du matin. Ses bons yeux brillaient dans le nid des sourcils, reflétant une âme limpide ainsi qu'une source des montagnes²⁰² ». Également, lorsque l'un des siens, Manuel Pichigan, lui demande ce que lui ont appris les « anciens de [leur] valeureuse tribu des Montagnais-

²⁰¹ *Ibid.*, p. 23.

²⁰² *Ibid.*, p. 29.

Mistassins²⁰³ » à propos des « sombres lieux où [ils sont] cette nuit²⁰⁴ » – soit la « Rivière de la Mort²⁰⁵ », il est décrit de cette façon :

Le grand chef se mit debout à son tour. L'homme était de belle prestance, la figure presque noble, n'eût été l'écartèlement racial des pommettes. La tête rasée haussant le front ; des yeux bridés. Il dominait de sa haute stature cette assemblée qu'une incantation semblait avoir fait surgir au pied du cap Éternité²⁰⁶.

En outre, certaines caractéristiques du milieu géophysique sont expliquées par une intervention divine. Le chef de Peok8agamy, dans la même scène, raconte que

l'Être Suprême [...] avait noyé les mauvais manitous dans ce fleuve qui roule ses flots à nos pieds. [...] C'est ici même, en cet endroit, que le bras du Tout-Puissant, avait lancé, à travers les espaces, ce monstre orgueilleux qui ne cessait de vomir sa haine dans le fleuve devenu son cachot²⁰⁷.

Il poursuit en relatant les exploits de Mayo, leur « premier ancêtre [...], grand comme l'un des pins qui couronnent le sommet de [...] caps et [...] si fort qu'il arrachait de ses bras nerveux les plus puissants sapins de nos forêts²⁰⁸ ». Après deux jours à arpenter les cours d'eau en canot, il se retrouve devant le « fleuve en courroux [qui] se soulève par bonds furieux et agite ses flots comme sous les efforts de l'ouragan dans les bois de nos pères²⁰⁹ ». Ne pouvant plus progresser, Tékohérimat demande l'aide au « Très-

²⁰³ *Ibid.*, p. 22.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 22.

²⁰⁵ Il s'agit vraisemblablement de la Rivière Saguenay, soit « le fleuve de la mort », nommée Rivière Pitchitaouichetz par les Essipiunnuat. Source : « Pitchitaouichetz (Rivière) », Commission de toponymie du Québec, 2024, https://toponymie.gouv.qc.ca/ct/ToposWeb/Fiche.aspx?no_seq=445662

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 22.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 23.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 23.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 24.

Haut²¹⁰ » en « jet[ant] un cri vers le ciel²¹¹ ». Soudainement, le démon, avec « sa face grimaçante²¹² » et « sa tête affreuse²¹³ », surgit devant lui et l'attaque :

à cette minute, une force surnaturelle se glisse dans ses veines. Il saisit la bête au vol et, la prenant par la queue, il la fait tournoyer au-dessus de sa tête, puis lui brise le front sur le mont qui s'élève ici. [...] Cette tête endurcie avait broyé la roche, faisant aux lianes du cap une large échancrure... Par trois fois, l'impitoyable chasseur battit ainsi de la tête du monstre le grand mont blessé²¹⁴.

Pour expliquer une caractéristique du promontoire qu'ils observent, le chef de Peok8agamy conclut : « Et voilà, mes frères, la raison de ces trois larges entailles que l'on voit dans ce cap au sommet duquel, depuis, aucun arbre n'a poussé²¹⁵ ».

La relation entre la faune et les Innus, dans *La robe noire*, est empreinte de respect, d'intimité et de cohabitation quasi sacrée avec la nature. Les animaux sont partout : ils signalent les transitions, accompagnent les voyages, animent la forêt nocturne. Le cri du huard lancé par Tékohérinat produit une symphonie d'échos dans la vallée – c'est un langage entre l'homme et la nature, une forme d'appel au territoire. Ces moments montrent une fusion entre les Autochtones et leur milieu qui contraste avec l'expérience mystique, mais compartimentée, du missionnaire jésuite.

Les Autochtones, notamment les rameurs « montagnais », démontrent une connaissance intuitive et précise des courants, des animaux, et du territoire qu'ils habitent. La chasse, essentielle à leur survie, est régie par un rapport éthique aux

²¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

²¹¹ *Ibid.*, p. 24.

²¹² *Ibid.*, p. 24.

²¹³ *Ibid.*, p. 24.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 24.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 24.

animaux : lorsqu'un animal est tué, il s'agit d'un privilège accordé par la nature. Ainsi, rien n'est gaspillé :

Pour le moment, voici, partout, dans les coins des cabanes, des quartiers d'orignal et de daim, des lièvres bruns, des gelinottes, des brochettes de queues de castor, des paquets de langues de caribous. Quand on aura englouti la viande, on cassera les os à coups de pierre pour en manger la moelle²¹⁶.

Les os, pour leur part, servent à préparer un bouillon qu'ils « ingurgiteront de pleines gorgées²¹⁷ » lorsqu'en plein cœur de l'hiver, la famine menacera.

Ce respect absolu que les Autochtones vouent à la nature est patent dans une scène qui démontre qu'il n'y a pas de logique de domination. Au contraire, un esprit de rémanence holistique du vivant se trouve sur le territoire. Lorsque des chasseurs rapportent le cadavre d'un « grand ours noir²¹⁸ » dans un village que le père de Crespieul visite, tous les membres, y compris les plus vieux et les plus malades,

avec les marques du plus profond respect, s'approchent de l'animal, le caressent, baisent ses lourdes pattes velues, sa grosse tête massive. Un chasseur se penche et murmure à l'oreille de l'ours quelque chose de tendre. Un autre, avec des douceurs de mère à un enfant, introduit dans sa gueule un calumet rempli de tabac enflammé. Et l'on voit les deux chasseurs qui ont tué l'animal se prosterner sur sa rude dépouille et, avec de grands transports de désespoir, pleurer, hurler et crier d'une voix rocailleuse : « Pardon, pardon, vieux grand-père ! Pardon, beau grand vieillard à fourrure, pardon ! Ce n'est pas nous qui t'avons tué. Une force que nous ne connaissons pas a levé nos bras et bandé notre arc. Tu le sais, vieux père, nous avons été doux pour toi. Tu es mort comme si tu t'endormais dans ta “ wache ” lors des dernières neiges. Vieux grand-père, pardon ! »²¹⁹ Après avoir été dépecé, cuit et mangé, il y a de nouvelles cérémonies à la mémoire du plantigrade. L'on entoura sa tête de toutes sortes d'ornements. On lui plaça du tabac près

²¹⁶ *Ibid.*, p. 177.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 102.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 205.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 206.

du musée, l'on exécuta autour une danse macabre, étrange et frénétique, qui dura longtemps [...] ²²⁰.

En résumé, si, pour le père de Crespieul, le territoire représente une épreuve initiatique aux allures d'un enfer chrétien bâtarisé, il en est autrement pour les Autochtones. Cette symbiose qu'ils vivent avec la forêt révèle un imaginaire du territoire profondément enraciné dans une vision animiste, spirituelle, respectueuse et utilitaire de la faune et de la flore du royaume du Saguenay.

Les mythes dérivés dans *La robe noire*

Comme expliqué au chapitre 1, dans la partie « Les deux types de mythes sociaux », le mythe dérivé est, selon Gérard Bouchard, un récit symbolique secondaire qui émerge à partir d'un mythe directeur. Il conserve certains éléments clés du mythe de base, mais les reconfigure pour s'adapter à de nouveaux contextes sociaux, politiques ou historiques. En ce sens, il joue un rôle d'adaptation : il réactualise le sens collectif en modulant le message symbolique pour qu'il reste mobilisateur.

Le mythe dérivé du « martyr blanc »

L'une des clés de compréhension de ce mythe dérivé se situe dans le sous-titre du roman *La robe noire : Récit des temps héroïques où fut fondée la Nouvelle-France*. Ces « temps héroïques » se produisent en 1676, quelque 142 ans après la « découverte ²²¹ »

²²⁰ *Ibid.*, p. 207.

²²¹ On dit que Jacques Cartier a « découvert » le Canada en raison de la *terra nullius*, la Doctrine de la découverte, initiée par le pape Nicolas V en 1452, qui partait de la prémisse que les terres en Amérique étaient vierges de tout habitant et de culture. Par conséquent, les chrétiens pouvaient en faire ce qu'ils voulaient. Cette doctrine, longtemps contestée par les Premiers Peuples, n'a été répudiée par le Vatican

du Canada par Jacques Cartier. Le père de Crespieul, de la Compagnie de Jésus, était « alors en charge des missions saguenéennes qui s'étendaient du lac des Mistassins au pays des Papinachois, sur la côte Nord du fleuve St-Laurent²²² ». Les jésuites, affirme l'auteur Klaus-Dieter Ertler, se « [considèrent alors] explorateurs d'un monde inconnu, dominé par l'esprit de la superstition et du mal²²³ ». Le père de Crespieul, protagoniste de l'histoire et personnage historique, est frappé par la grâce de Dieu. Enfant, « les cérémonies de l'Église le ravissaient²²⁴ » et « il se sentait d'avance choisi par Dieu pour apostat pénible, mais consolant²²⁵ ». Potvin écrit qu'il possède une « vigoureuse constitution semblant taillée pour la lutte et la souffrance²²⁶ », « l'amour des âmes, la passion des entreprises périlleuses, mais l'âme tempérée par la prudence et la sagesse, le mépris des aises et du confort²²⁷ ». À vrai dire, comme précédemment mentionné, le roman de Potvin est une ode au père de Crespieul, ce dernier incarnant à tout moment les valeurs chères au christianisme : amour du prochain, amour de Dieu, don de soi,

que le 30 mars 2023. Source : Frédéric BARRIAULT, « Répudiation de la Doctrine de la découverte : un geste important, prélude à une solidarité plus aboutie », *Relations, Centre justice et foi* (4 avril 2023), <https://cjf.qc.ca/revue-relations/repudiation-de-la-doctrine-de-la-decouverte-un-geste-important-prelude-a-une-solidarite-plus-aboutie/>. Qui plus est, il s'agit d'une expression colonialiste : Jacques-Cartier n'a rien « découvert » puisque « les premières migrations d'Autochtones » se sont produites il y a sept mille cinq cents ans, selon l'historienne Russel Aurore Bouchard. Source : Russel Aurore BOUCHARD, *Le pays du Lac-Saint-Jean. Esquisse historique de la colonisation*, Chicoutimi-Nord, Les classiques des sciences sociales, 1988, p. 32.

²²² Damase POTVIN, *La Robe noire*, Paris, Le Mercure universel, 1932, p. 10.

²²³ Klaus-Dieter ERTLER, « Formes du discours religieux dans les Relations de la Nouvelle-France (1611–1673) », dans *Présences, résurgences et oublis du religieux dans les littératures françaises et québécoise*, dir. Gilles DUPUIS, Klaus-Dieter Ertler et Alessandro Ferraro, Bern, Peter Lang Edition, 2017, p. 15.

²²⁴ POTVIN, op. cit., p. 12.

²²⁵ *Ibid.*, p. 13.

²²⁶ *Ibid.*, p. 15.

²²⁷ *Ibid.*, p. 15.

compassion, humilité, pardon et pureté de l'âme²²⁸. Malgré toutes les souffrances que le territoire du Saguenay–Lac-Saint-Jean et ses habitants lui font endurer, son comportement reste exemplaire en tout temps et en toutes conditions : en cela, le père de Crespieul fait preuve d'un courage, d'une abnégation et d'une endurance héroïques.

Dans la *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Lucia Ferretti rappelle que c'est

dans la foulée du concile de Trente [que] se forment des ordres nouveaux et des sociétés de prêtres, tels les jésuites et les prêtres des missions étrangères, pour évangéliser les peuples aux quatre coins du monde et donner par là à l'Église sa revanche sur le protestantisme²²⁹.

Contrairement aux six missionnaires jésuites considérés comme martyrs²³⁰ canadiens, torturés et assassinés par les Iroquoiens, de Crespieul a vécu ce que Victor Tremblay, de la Société historique du Saguenay, appelle « un véritable martyr sans effusion de sang, ce que j'appelle “le martyr blanc”²³¹ ».

À cet effet, dans le roman, le narrateur note

que le Père de Crespieul écrira dans ses avis à ses confrères : « La vie d'un missionnaire montagnais est un long et lent martyre, un exercice presque continu de patience et de mortifications, une vie vraiment pénitente et humiliante... La souffrance et la misère sont les apanages de ces tristes et pénibles missions²³².

²²⁸ Selon Nive VOISINE, T. ALLAN SMITH et Robert CHOQUETTE, « Catholicisme au Canada », dans *L'Encyclopédie canadienne*, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/catholicisme> (Page consultée le 9 avril 2021).

²²⁹ Lucia FERRETI, *op. cit.*, p. 11.

²³⁰ La martyrologie est sacrée chez les jésuites puisqu'elle sert de « *reanactment of a foundational Christian scene of suffering, a staging of the Passion of the Christ [...] that suggested that brutal torture was not, or not only, an act of barbaric wildness, but an effective tool for inducing onlookers to learn about Catholic doctrine and eventually convert* ». Source : Micah TRUE, *Masters and Students. Jesuit Mission Ethnography in Seventeenth-Century New France*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2015, p. 94.

²³¹ Victor TREMBLAY, « Le martyr blanc des missionnaires du Saguenay », *Rapport - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, volume 31 (1964), p. 45, <https://doi.org/10.7202/1007345ar> (Page consultée le 7 avril 2021).

²³² POTVIN, *Ibid.*, p. 33.

Les exemples des supplices que le Pays du porc-épic lui fait subir sont légion afin de démontrer que la foi que le jésuite cultive à l'égard de sa religion est si grande qu'elle lui octroie une force morale et physique qui lui insuffle le courage et l'énergie d'affronter les pires calamités dans le silence et l'abnégation, un exemple à suivre pour les lecteurs et lectrices catholiques qui vivent également leur lot de tourments depuis que la Nouvelle-France est devenue une colonie de l'Angleterre.

Ce territoire hostile – comme vu dans la sous-section traitant de l'imaginaire du territoire de la Sagamie selon le jésuite – lui oppose une implacable résistance physique et psychologique, transformant son périple en quête spirituelle héroïque. Cela fait écho au terroir, l'une des substructions du mythe de la Survivance : la nature fait souffrir le père de Crespieul comme elle tourmente l'agriculteur des années 1930, qui s'échine sur une terre souvent ingrate et imprévisible, planche de salut de la race canadienne-française selon le mythe de la Survivance.

Comme acteur social, Damase Potvin consolide l'aura du clergé en déployant une « persuasion par les affects²³³ ». En effet, l'auteur saguenéen utilise le pathos pour dramatiser les conditions de vie du missionnaire afin de provoquer l'empathie et d'émouvoir la lectrice ou le lecteur et ainsi inspirer l'admiration et la vénération envers les pionniers religieux en Nouvelle-France sans qui le catholicisme ethnique, au cœur du mythe de la Survivance, n'existerait pas. Autrement dit, il met en scène la souffrance du père de Crespieul à plusieurs moments dans son roman pour susciter une réponse

²³³ Pierre CHIRON, « Présentation », dans Aristote, *Rhétorique*, Paris, Flammarion, 2007, format ePub.

affective afin de rendre son récit plus engageant sur les plans du divertissement et de la métaphore religieuse et existentielle.

Le jésuite sait que sa paroisse est loin de lui offrir « aises et confort²³⁴ » ; il s'agit même d'un endroit que l'on pourrait qualifier d'enfer à échelle humaine. Dans l'une des missives qu'il a écrites – et citées dans le roman –, l'homme de Dieu postule que « “[l]a vie d'un missionnaire [est] un exercice presque continu de patience et de mortifications, une vie vraiment pénitente et humiliante... La souffrance et la misère sont les apanages de ces tristes et pénibles missions”²³⁵ ».

L'imaginaire du territoire du Saguenay–Lac-Saint-Jean est instrumentalisé par l'auteur afin de démontrer que la foi que le jésuite cultive à l'égard de sa religion est si grande qu'elle lui octroie une force morale et physique qui lui insuffle le courage et l'énergie d'affronter les pires calamités dans le silence et l'abnégation, un exemple à suivre pour les lectrices et lecteurs, condamnés aux emplois les plus difficiles et les moins bien payés et qui vivent également leur lot de tourments pendant la Grande Dépression.

Ainsi, l'hiver,

la neige, pulvérisée [par l'air furieux], fouettait avec violence les visages. Elle gelait les yeux, gerçait la peau et brûlait comme du vitriol. Les tempes commençaient à faire mal. La boîte crânienne, sous certains coups, menaçait d'éclater. La fatigue coupe les jambes et les pieds saignent dans les mocassins. Le missionnaire souffre atrocement dans sa chair. [...] Les lanières de peau de raquettes ensanglantent ses pieds.

²³⁶.

²³⁴ *Ibid.*, p. 15.

²³⁵ *Ibid.*, p. 33.

²³⁶ *Ibid.*, p. 145.

Le feu, lorsqu'on s'en sert pour se réchauffer par temps froid, est impitoyable. Par exemple, le matin,

vite, à peine levé, on allumait des feux. Aussitôt, les faces, les poitrines, les mains grillaient, brûlaient, et le froid, en arrière, continuait de frapper dans le dos à coups redoublés. Le sang figeait dans le corps et l'on ingurgitait de pleines gorgées d'un infect bouillon de vieux os de gibiers dont les viandes avaient déjà depuis longtemps été mangées²³⁷.

Selon le narrateur, la terre, frigorifiée et humide, peut également être le vecteur d'affections mortelles, comme les « écrouelles »²³⁸. Il y a cependant pire, soit :

la dégoûtante vermine. Elle fourmille dans les peaux où l'on dort, dont on s'enveloppe de la tête aux pieds. Elle court sur le parquet, sur les fragiles murailles d'écorce des cabanes, dans les mille interstices des fougères et des mousses qui servent de lit. Elle suce le sang continuellement, de pauvres gouttes de sang que ni les douleurs du feu, ni les morsures du froid n'ont laissé insensibles, celui qui coule encore pur dans les veines normales du corps. Et il y a la puanteur nauséabonde, abominable de ces taudis où grouillent des familles entières, où croupissent des êtres humains qu'ulcère cette vermine et que font suinter les feux, que des maladies subites font éjecter sur place²³⁹.

En plus de la vermine, les insectes volants entraînent également leur lot de souffrances :

les moustiques attaquaient avec furie comme ils savent attaquer dans l'humidité chaude de la forêt vierge et quand ils sont affamés. Le jour, la nuit, on les écrase par milliers, d'un seul coup, sur la figure, sur les mains, partout où il y a un bout de peau à découvert. Il y avait de grosses mouches noires qui sortaient on ne sait d'où et qui laissaient des traces de sang où elles s'étaient collées. Il y en avait de presque invisibles qui piquaient comme des aiguilles. Puis

²³⁷ *Ibid.*, p. 102.

²³⁸ « Une écrouelle est une affection des ganglions lymphatiques d'origine tuberculeuse » selon Robert Larocque, cité par Alexandra LAPERRIERE et Noémie BRETON-THÉORÊT, « Les épidémies et les recherches amérindiennes au Québec », *Revue d'études autochtones*, vol. 52, n° 1-2 (2022), p. 9-17, <https://doi.org/10.7202/1105910ar>. Il est reconnu aujourd'hui qu'il ne s'agissait pas d'une maladie transmise par le sol gelé, mais bien par les Européens.

²³⁹ *Ibid.*, p. 98.

il y avait les maringouins qui faisaient une musique infernale autour des oreilles et dont le dernier son de trompette s'éteignait dans le trou sanglant du dard acéré enfoncé en pleine peau. C'était, continuellement, un supplice atroce²⁴⁰.

Ces bestioles qui torturent le père de Crespieul sont les mêmes qui sont aux trousses des paysans qui, à la sueur de leur front, essaient de tirer quelque chose de comestible de leurs terres. Aussi, si l'on extrapole quelque peu, les insectes piqueurs, qui harassent et persécutent, ne seraient-ils pas assimilables aux *boss* anglophones des grandes villes exploitant ces Canadiens français qui ont choisi de quitter la terre paternelle pour travailler dans les usines pour quelques dizaines de dollars par semaine ? Ces « moustiques [...] affamés²⁴¹ », ces « grosses mouches noires²⁴² » et « ces maringouins qui faisaient une musique infernale²⁴³ », sous-fifres du capitalisme, attaquent et pompent l'énergie vitale des travailleurs francophones ayant quitté la terre paternelle, comme le père de Crespieul a quitté sa France natale pour entreprendre son missionnariat. Or, tandis que le jésuite sème dans l'espoir d'une récolte des âmes (tout comme l'agriculteur et ses fruits et légumes), le labeur de l'ouvrier dans la grande ville est stérile, puisque le profit de sa peine est encaissé par les patrons anglophones. Tant qu'à souffrir, il vaut mieux que ce soit à la gloire de la perpétuation de la race canadienne-française.

Chaque jour, quelque que soit la période de l'année, pour se donner du courage, le missionnaire meurtri « parle à Dieu²⁴⁴ » lors de

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 75-76.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 75.

²⁴² *Ibid.*, p. 76.

²⁴³ *Ibid.*, p. 76.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 92.

[...] ces crucifiantes marches dans les forêts, ces haltes dans des cabanes sordides, ces luttes de tous les instants contre la vermine et les moustiques, ce continuel contact avec des êtres primitifs, ignobles, abjects de corps et d'âme, cette bataille continuelle contre le froid, la solitude, la faim hydre tricéphale de ces missions [et] la menace constante des tortures et les tortures elles-mêmes.

L'environnement du père de Crespieul le fait donc souffrir tous les jours, comme elle tourmente, notamment, l'agriculteur des années 1930 qui se lève aux aurores pour s'échiner sur une terre souvent ingrate et imprévisible, planche de salut, selon le mythe de la Survivance, de la race canadienne-française.

Toute cette souffrance rappelle la Passion du Christ qui symbolise l'obéissance et l'humilité liées à la volonté divine. Il ne faut pas voir cette situation comme un échec, mais plutôt comme une marche triomphale, tout en portant sa croix, vers la glorification. C'est une invitation à accepter les épreuves et les sacrifices inhérents à la vie chrétienne.

La robe noire célèbre l'empreinte que le père de Crespieul, au prix d'un holocauste de son confort physique et psychologique, a laissée sur le territoire en rappelant aux lectrices et aux lecteurs que la religion qu'ils pratiquent et qui est menacée n'est pas le fruit du hasard, mais bien la somme des efforts d'hommes de Dieu à la spiritualité virginale. Si ces jésuites sans ressources sont parvenus à contourner tous les obstacles physiques et psychologiques qui se dressaient devant eux sans mot dire, attitude en harmonie avec le mythe de la Survivance, c'est parce que cette souffrance volontaire sublimait cette violence en épreuve signifiante.

De fait, ils menaient une guerre sainte. Ainsi, le temps venu d'affronter toutes formes d'expressions sataniques, ils enfilèrent, par-dessus leurs haillons de martyr,

l'armure du « soldat de Jésus ». Une attitude fonceuse qui, aux premiers abords, peut paraître s'éloigner du mythe de la Survivance, mais qui, lorsqu'on l'analyse, sert plutôt d'avertissement aux âmes chrétiennes envoûtées par les chants ensorcelants de la tentation.

Rémi Ferland, dans *Les Relations des jésuites : un art de la persuasion*, note que la vision militariste est présente dans la tradition jésuite dès son instauration : « On sait que le fondateur de la Compagnie, saint Ignace, lui-même un ancien soldat, concevait son ordre comme une armée dressée contre Satan et ses légions²⁴⁵ ».

À cet effet, le professeur Shenwen Li ajoute que

le premier principe de la Compagnie est que tous les membres doivent être des “ soldats du Christ ” [...] Ainsi s'organise-t-elle comme une véritable armée apostolique : “ vous qui êtes des gladiateurs dans l'arène [...] Soldats de Dieu, soyez inébranlables [...] dans le feu des batailles ”²⁴⁶.

En mettant les pieds dans la colonie de la Nouvelle-France, leur but est de fabriquer un « royaume chrétien ». Appuyés par le pouvoir royal et l'autorité coloniale, certains d'entre eux décident de se concentrer sur les Premiers Peuples.

S'il est aujourd'hui possible de connaître les réactions des jésuites au sujet des Autochtones, c'est grâce aux *Relations*, soit des rapports annuels que les missionnaires adressaient à leur supérieur. « Mélange mal défini²⁴⁷ » des genres du « journal, [de la] correspondance, [des] mémoires ou [de l']autobiographie », selon Rémi Ferland, elles

²⁴⁵ Rémi FERLAND, *Les Relations des jésuites : un art de la persuasion. Procédés de rhétorique et fonction conative dans les Relations du Père Paul Lejeune*, Québec, Les Éditions de la Huit, 1992, p. 171.

²⁴⁶ Shenwen LI, *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 2001, p. 31.

²⁴⁷ R. FERLAND, *op.cit.*, p. 7.

servaient, notamment, à transmettre à la Compagnie tout ce qui était « utile de savoir : climat, nourriture, coutumes, caractère des gens, bref tout ce qui semble nécessaire pour le culte de Dieu et le bien des âmes à informer²⁴⁸ ». Elles étaient également une « vaste entreprise de séduction²⁴⁹ » aux accents propagandistes, qui consolidait le statut de martyr de son auteur et suscitait en France le soutien de la mission sous forme de prières et, surtout, de dons de bienfaiteurs qui avaient à cœur le développement de la Nouvelle-France.

Toujours obsédés par l'idée, pour reprendre les mots du théologien Érasme de Rotterdam dans *L'art du prédicateur* (1535), d'« arracher des âmes à la tyrannie de Satan²⁵⁰ », les jésuites en Nouvelle-France se butent à des us et coutumes autochtones corrompus par Satan. Ils le reconnaissent parce qu'il porte les oripeaux de l'ignorance. L'ignorance, c'est « vivre en dehors de la Révélation chrétienne ». Pour les jésuites, les Autochtones de la Nouvelle-France représentent l'altérité, l'Autre ; or, il est inconcevable pour eux que cet Autre ait « des origines antibibliques ou carrément hors de la Bible. [...] Si on l'accepte tel quel, c'est toute l'Autorité des Écritures qui s'effondre, c'est véritablement la fin du monde²⁵¹ ». Cet Autre est constitué, écrit Paul Le Jeune, « prototype du missionnaire colonisateur²⁵² », selon Réal Ouellet et Alain Beaulieu dans une de ces *Relations des jésuites*²⁵³, de « l'inhumanité de barbares

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 12.

²⁴⁹ Réal OUELLET et Alain BEAULIEU, « Avant-propos », dans Réal OUELLET, dir., *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Sillery, Les éditions du Septentrion, 1993, p. 11.

²⁵⁰ Cité par Dominique DESLANDRES, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVII^e siècle*, Paris, Fayard, 2003, p. 19.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 20.

²⁵² *Ibid.*, p. 9.

²⁵³ Léon POULIOT, *Étude sur les Relations des Jésuites de la Nouvelle-France (1632-1672)*, Paris, Desclée de Brouwer & Cie, 1940, p. 145.

anthropophages²⁵⁴ », « de superstitions étranges²⁵⁵ », « de fausse religion²⁵⁶ », de païens « insaisissables voleurs²⁵⁷ » qui « ne pensent qu'à vivre et à se venger de leurs ennemis²⁵⁸ » aux « mœurs les plus déplorables²⁵⁹ » et à « l'esprit le plus dépravé par l'erreur et la superstition²⁶⁰ » qui font subir aux prisonniers de guerre « d'indescriptibles supplices [considérés comme] des heures de gloire et de réjouissances nationales²⁶¹ ». Sans compter qu'une fois qu'ils ont goûté à l'alcool, « ils recherchent les effets avec une telle passion, que les uns se mettent à nu et réduisent leur famille à la mendicité, et quelques autres vendent jusqu'à leurs propres enfants pour avoir de quoi contenter cette passion enragée²⁶² ». Qui plus est, ces « mécréants » consultent parfois des sorciers influencés par des démons, des intermédiaires entre leur monde spirituel et le peuple, soit « des hommes qui font profession de consulter la divinité et qui jouissent presque partout d'un crédit indiscuté²⁶³ ».

Le nomadisme, que Le Jeune qualifie d'« errance²⁶⁴ », paraît louche : les diverses tribus, toutes manipulées par le diable, se déplacent-elles constamment pour éviter tout contrôle moral ? Dans cette optique, l'érection de centres religieux, qui serviraient à les « civiliser », est inutile.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 145.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 145.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 146.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 146.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 146.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 146.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 146.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 146.

²⁶² *Ibid.*, p. 150.

²⁶³ *Ibid.*, p. 151.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 18.

Face à ces comportements « maléfiques », le jésuite, dont le devoir sacré est de sauver les âmes de la damnation éternelle pour peupler la « Jérusalem céleste », ne peut que déclarer la guerre à Satan. Simard écrit que, si Le Jeune

accepte de « donner sa vie » pour sauver celle des Amérindiens [*sic*], il ne le fera pas sans compensation. Se présentant comme délégué des puissances royale et divine, il se veut héros souffrant comme le Christ en croix, mais aussi héros triomphant, comme le Dieu vengeur des Écritures dont le bras s'appesantit sur les suppôts de Satan qui lui résistent²⁶⁵.

Bien que le jésuite soit un « soldat de Jésus », il n'est pas ici question de mener une guerre ouverte avec les Autochtones qui ferait couler le sang. Il s'agit plutôt d'une guerre d'usure. Pour parvenir à les convertir, il faut à tout prix, selon Le Jeune, « arreste[r] ces barbares²⁶⁶ » ; bref, les rendre sédentaires. Réaliste, le missionnaire se rend compte, dans ses *Relations* de 1639, que sauver toutes ces âmes esclaves de Satan sera un travail colossal :

En France, combien de temps et d'efforts faut-il pour convertir un seul hérétique, ou même n'importe quel pécheur, jeune ou vieux ? Ah ! Qu'est-ce que cela comparé à la conversion d'un monde entier, terre-à-terre et brutal au plus haut point, vieilli dans ses erreurs et ses superstitions au cours de tant de siècles ? Nous nous trouvons ici comme au milieu d'une mer où un million de personnes se noient...²⁶⁷

Les multiples conseils pour intégrer les tribus en cheval de Troie sur le territoire du Royaume du Saguenay–Lac-Saint-Jean par les jésuites aux 17^e et 18^e siècles et se faire accepter par les membres sont donnés par le père Lejeune dans ses *Relations* du

²⁶⁵ R. SIMARD, *op. cit.*, p. 21.

²⁶⁶ Cité par Jules CHAUSSÉ, « Le Père Paul Le Jeune, s. j., missionnaire-colonisateur », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 12, n° 1 (juin 1958), p. 68.

²⁶⁷ Citation traduite trouvée dans « Catholic Missionaries in the New World. Early Missions – French », dans *The Catholic University of America*, <https://guides.lib.cua.edu/c.php?g=1403977&p=10391110>

1637²⁶⁸ en parlant des Hurons. Ainsi, pour développer une certaine crédibilité – nécessaire à un prosélytisme efficace –, il faut, notamment, aimer sincèrement les « Sauvages [...] rachetés par le sang du fils de Dieu²⁶⁹ », se conformer aux usages politiques locaux : réciprocité des présents, endurer tous les comportements désagréables et les imperfections sans mot dire, manger leur nourriture, même si elle est « sale, à moitié cuit ou très insipide²⁷⁰ », être prompt à embarquer dans les canots et à en débarquer, ne jamais se montrer comme quelqu'un d'irritable, puisqu'« il est presque incroyable de voir comment ils observent et se souviennent de la moindre faute²⁷¹ ». Le Jeune termine cette liste de conseils en notant que

c'est une leçon facile à apprendre, mais très difficile à mettre en pratique ; car, en quittant une communauté hautement civilisée, vous tombez entre les mains de peuples barbares qui se soucient peu de votre philosophie ou de votre théologie. Toutes les belles qualités qui pourraient vous rendre aimé et respecté en France sont comme des perles piétinées sous les pieds des porcs, ou plutôt des mulets, qui vous méprisent totalement quand ils voient que vous n'êtes pas aussi bons bêtes de somme qu'eux²⁷².

Le 21 octobre 1676, lorsque débute la diégèse de *La robe noire*, le père de Crespieul en est « à son sixième voyage au grand “lac Plat”²⁷³ ». Il est alors un guerrier de la foi accompli et, comme tout jésuite, il croit faire partie, d'après Li, d'une « véritable armée

²⁶⁸ « On the State of Christianity in New France, 1637-1653. Selections from the annual reports of the Jesuit missionaries in New France (Jesuit Relations) », dans *National Humanities Center*, <https://nationalhumanitiescenter.org/pds/amerbegin/settlement/text5/JesuitRelationsMissions.pdf>

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 2.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 2.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 2.

²⁷² *Ibid.*, p. 3.

²⁷³ D. POTVIN, *op. cit.*, p 10.

apostolique²⁷⁴ » dont la vocation est de « lutter contre Satan et défendre coûte que coûte la foi catholique²⁷⁵ ».

Ayant eu amplement le temps de mettre en application les conseils du père Le Jeune dans ses *Relations*, il parvient à

se mêler étroitement, tous les jours, partout, au peuple des cabanes; ne se laisser rebuter par rien, ni par les tares physiques et morales, ni la saleté répugnante, le mauvais accueil, la résistance aux soins, la méchanceté, même les injures ; ni la hideur des plaies, le spectacle affreux des plus sordides maladies, le fréquent danger de la contagion ; enfin, marcher dans le cloaque sans regarder où se posaient les pieds, ne voyant devant soi que le but clair et délectable où le conduisaient des ornières de boues.²⁷⁶

Membre de la Compagnie de Jésus, « Dieu lui avait donné, comme à un Roi, des sujets : les multitudes disséminées dans les forêts du “Royaume du Saguenay” ». Il réalise qu’« il a beaucoup d’ouvrage sur place à parachever : des conversions qu’il ne devait pas laisser refroidir ; de pauvres gens qu’il s’agissait de ramener prisonniers, en douceur, dans les filets de la foi²⁷⁷ ».

Tacticien, il « sa[it] que dans les misérables bourgades indiennes comme dans les plus brillantes cités, c’est par les grands que débutent et réussissent les œuvres²⁷⁸ ». Les obstacles sont cependant nombreux :

l’œuvre de la charité chrétienne qu’il avait entreprise, d’essence divine, était difficile à pratiquer. Même dans les sordides bourgades qu’il visitait régnait ce détestable esprit d’inégalité, et ce qu’il voulait faire régner, c’était, au contraire, l’esprit d’union fraternelle impossible en dehors de l’esprit de l’Évangile²⁷⁹.

²⁷⁴ S. LI, op. cit., p. 31.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 31.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 34-35.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 20.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 35.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 34.

Bien qu'il considère le chef des Montagnais-Mistassins, Tékohérimat, comme un allié, puisque « sûr de [son] entier dévouement²⁸⁰ », ce dernier

n'avait pas encore reçu la grâce du baptême. Le chef attendait, différait. Il rêvait d'un mariage de sa fille, Alouana, avec le fils du chef des Outabibecs, et la conversion de sa famille eût fait manquer le mariage. Cette résistance du chef indien et la raison qui la motivait contristaient le missionnaire²⁸¹.

Même si certaines victoires sont difficiles à acquérir, le père de Crespieul se console en constatant leurs résultats positifs C'est ainsi qu'après avoir confessé et consolé un mourant dans « une cabane sordide²⁸² »,

la foule l'attendait dehors. Partout sur son passage, il fut happé. Des femmes se prosternèrent devant lui, implorant sa bénédiction. Des hommes jetaient sur son chemin des rameaux de sapin et de mélèze. Quelques malades qui, effondrés, attendaient de lui la guérison, cherchaient à toucher le bord de sa soutane²⁸³.

Discuter avec « ses chers catéchumènes²⁸⁴ », après avoir livré un sermon « très court, très clair, en peu de mots²⁸⁵ », est « consolant, somme toute, pour le cœur du missionnaire. Il s'apercevait que les premières poignées de grain de son évangélisation étaient tombées en bonnes terres...²⁸⁶ ».

Ayant acquis une certaine crédibilité, dès qu'il en a l'occasion, il poursuit inlassablement son travail de conversion, lui, le soldat de Jésus. Après un repas communautaire, « le Père fit ressembler tous les sauvages qu'il exhorta encore une fois

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 34.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 33.

²⁸² *Ibid.*, p. 42.

²⁸³ *Ibid.*, p. 44.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 46.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 45.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 46.

à la connaissance de Dieu, à la foi, à la charité, à l'espérance au ciel, à la crainte du péché, et, partant, de l'enfer²⁸⁷ ». Cette fois, son auditoire, dont le chef montagnais²⁸⁸ Tékohérimat, est attentif, mais ce n'est pas toujours le cas.

En effet, peu après, sa présence de 15 jours au village de Nébouka est éprouvante; les ennemis jurés des jésuites font des siennes :

Quels efforts pour jeter ses filets de miséricorde parmi ces âmes farouches ! Les pénibles homélies où il lançait le nom et l'idée de Dieu !... On l'écouta d'abord par curiosité. Puis ce furent les rires, les quolibets, les moqueries de quelques pauvres esprits endoctrinés par les sorciers, ces disputeurs, aveugles et meneurs d'aveugles sous toutes les latitudes²⁸⁹.

Mentionnés précédemment dans un des extraits des *Relations* du père Le Jeune, les sorciers, ces hommes qui « parlent avec les esprits et qui guérissent les malades », selon Sara Patrelle, auteure de l'article « Le médecin des Sauvages : le jongleur »²⁹⁰, étaient une figure centrale des cultures autochtones investie de nombreuses fonctions religieuses, politiques et thérapeutiques. L'arrivée des missionnaires en Nouvelle-France a plongé ces sorciers autochtones dans une situation de confrontation culturelle et religieuse. Les jésuites voyaient dans les chamans, dont les pratiques étaient assimilées à de la supercherie païenne ou à l'œuvre du démon, des rivaux spirituels dont l'influence faisait obstacle à la conversion des âmes.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 130.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 131.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 194.

²⁹⁰ Sara PATRELLA, « Le médecin des Sauvages : le jongleur », *Scienza & Filosofia*, n° 13 (2015), https://www.scienzaefilosofia.com/wp-content/uploads/2018/03/res692059_04-PETRELLA-TRUCCHIO.pdf

À Nébouka, le père de Crespieul, seul soldat de Dieu à des centaines de kilomètres à la ronde, les confronte. C'est une guerre de tranchées :

Ensuite, les sorciers eux-mêmes l'attaquèrent furieusement. Il leur tint tête. Il confondit leurs objections. On revenait à la charge avec plus de rage. [...] Ce furent, pendant des jours encore, le jeu et l'eau de feu. Tout au plus, quelques femmes, qui avaient déjà entendu le missionnaire, timidement, avec crainte, se rapprochèrent du Père. Puis des hommes se joignirent aux femmes. Mais ils se laissaient vite rebuter par les autres, les endurcis, les esprits forts qui vociféraient, menaçaient. L'enfer ne laisse pas accomplir les coups de grâce sans lui opposer les coups de sa haine. Il attise la rancœur²⁹¹.

Métaphoriquement, ces « Sauvages », dans *La robe noire*, « insouciant[s] du salut éternel, superstitieux[x], adonné[s] à toutes les diableries des sorciers²⁹² » et « qui ploient, volontiers, sous la cravache de ce[s] mauvais pasteur[s] » évoquent la menace protestante, mais servent aussi une mise en garde à tous ces Canadiens français qui ne parviendraient pas à résister aux chants des sirènes célébrant les vertus méphistophéliques de la modernité, soit la ville et ses charmes au parfum de déchéance.

La confrontation entre les croyances autochtones et l'enseignement des missionnaires fait écho aux débats sur l'adaptation et la préservation des identités culturelles, thèmes au cœur du mythe de la Survivance. Le mythe dérivé du « soldat de Jésus » rappelle, dans le roman de Potvin, que la religion catholique et ses représentants sont tenaces. Pugnaces à l'endroit des « ignorants », ces derniers n'hésitent pas, et ce, depuis des siècles, à se battre bec et ongles pour les extirper des griffes de Satan.

Les tribulations du père de Crespieul, comme ardent défenseur du catholicisme et guerrier de l'endoctrinement, ont deux utilités : d'une part, consolider l'image d'une

²⁹¹ D. POTVIN, *op. cit.*, p. 194.

²⁹² *Ibid.*, p. 183.

Église dont les racines sont profondément enfouies dans le territoire parce que des hommes de foi, au 17^e siècle, ont planté, au péril de leur vie, les graines qui sont devenues, trois cents ans plus tard, des arbres matures qu'aucune tempête, jusqu'à preuve du contraire, ne peut déraciner ; d'autre part, son exemplarité sacrificielle, doublée par son ardeur martiale, bénie par Dieu, démontre aux lecteurs que la situation précaire dans laquelle ils vivent n'est rien en comparaison à celle subie par les premiers missionnaires du Saguenay–Lac-Saint-Jean. Des modèles de vertu, de don de soi et de ténacité que les acteurs sociaux du mythe de la Survivance aiment mettre en scène.

Le mythe dérivé du « Sauvage »

Dans *La robe noire*, les personnages autochtones, les « Sauvages », sont intégrés à un récit mythique conforme à l'idéologie de la survivance. Effectivement, dans la perspective providentialiste du 17^e siècle, selon le professeur émérite Paul Valadier, « [on prétend] déchiffrer des traces de [l'assistance de Dieu] dans les événements eux-mêmes, et donc en venir à consacrer certains faits comme directement voulus par Dieu²⁹³ », dont « les empires, et notamment les monarchies, comme voulues par la divinité afin de protéger la religion (catholique)²⁹⁴ » – par voie de conséquence, l'impérialisme colonisateur qui en découle.

Les jésuites avaient ainsi pour mission divine d'apporter la « vraie foi » en Nouvelle-France. Le roman de Potvin illustre explicitement cette mission civilisatrice

²⁹³ Paul VALADIER, « Croire en la Providence ? », *Études*, n° 4221 (novembre 2015), p. 60.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 61.

auprès des Premiers Peuples : le père de Crespieu s'emploie à convertir les « sauvages » et à les intégrer à la chrétienté.

Comme le rappelle Sébastien Côté dans l'anthologie *La Nouvelle-France sur les planches parisiennes*,

employé de manière presque systématique non seulement par les voyageurs français des XVII^e et XVIII^e siècles, mais aussi par les administrateurs et les colons, le terme “ Sauvage ” n'avait pas le même sens ni les mêmes connotations qu'aujourd'hui. En fait, son emploi précède même de plusieurs siècles l'arrivée des Européens sur le continent américain²⁹⁵.

Il affirme que le Sauvage était plutôt une figure positive, parfois mise en opposition avec la corruption et la dégénérescence de l'ordre social français, représentant l'homme et la femme en complète harmonie avec la nature.

À cet effet, dans « Décrire les “ Sauvages ” : réflexion sur les manières de désigner les autochtones dans le latin des *Relations* », John A. Galluci rappelle que « les mots *sauvage* en français et *savage* en anglais sont dérivés du latin classique *silvaticus* (de la forêt). De nos jours, bien que les dictionnaires fassent toujours état de cette racine, ces mots modernes ont également pris les sens de “ primitif ”, “ inhumain ” et “ brutal ”, et ils sont considérés comme synonymes de “ barbare, bestial, cruel, féroce ”²⁹⁶ ».

Damase Potvin, dans *La robe noire*, ne fait aucune mention de l'évolution multiséculaire de la définition du mot « Sauvage » pour désigner les Autochtones. Même si le père Lejeune écrit, dans ses *Relations*, que s'ils « avaient de la culture, ils

²⁹⁵ Sébastien CÔTÉ, « Théâtre français et Nouvelle-France au XVIII^e siècle : introduction générale », dans Sébastien CÔTÉ, Pierre FRANZ et Sophie MARCHAND dir., *Rêver le Nouveau Monde : l'imaginaire nord-américain dans la littérature française du XVIII^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2023, p. 10. (Coll. « L'archive littéraire au Québec »).

²⁹⁶ John A. GALLUCI, « Décrire les “ Sauvages ” : réflexion sur les manières de désigner les autochtones dans le latin des *Relations* », *Tangence*, n° 99 (été 2012), p. 20, <https://doi.org/10.7202/1015111ar>

pourraient se comparer à l'Européen le plus normal²⁹⁷ », Sylvie Vincent, ethnologue, et Bernard Arcand, professeur d'anthropologie, notent qu'au XIX^e siècle, les

historiens québécois [...] essaient de démontrer la distinction très nette entre Canadiens français et Amérindiens, afin de se défendre contre le racisme des Anglais, qui accusaient les Canadiens français de n'être que des primitifs arriérés²⁹⁸.

Cette propagande a perduré pendant plus d'un siècle, c'est-à-dire longtemps après la publication de *La robe noire*. En fait foi le témoignage de l'historien huron-wendat, Georges Siou, dans son essai *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*. « Triste et confus²⁹⁹ », il se remémore sa première leçon d'histoire du Canada, en 1954, alors qu'il est en troisième année du primaire :

« Vos ancêtres, avait dit l'imposante mère supérieure chargée de la classe d'histoire, étaient des Sauvages qui n'avaient pas la connaissance de Dieu. Ils étaient ignorants et insouciants de leur salut. » Puis, avec une sincérité qui l'amenait par moments au bord des larmes : « Le roi de France en eut pitié et leur envoya des missionnaires qui ont essayé de les convertir, mais vos ancêtres, les Sauvages, ont tué ces missionnaires qui sont devenus les saints martyrs canadiens. Grâce à Dieu et à son Église, vous êtes aujourd'hui devenus des gens civilisés. Chaque jour, vous devez demander pardon à Dieu pour les péchés de vos ancêtres et Le remercier de vous avoir fait connaître la foi catholique, de vous avoir arrachés aux mains du diable qui maintenait vos aïeux dans une existence d'idolâtrie, de vol, de mensonge et de cannibalisme³⁰⁰ ».

²⁹⁷ Cité par Gaston GAGNON, *Au Royaume du Saguenay et du Lac-St-Jean, Une histoire à part entière, des origines à nos jours*, Québec, Les éditions GID, 2013, p. 44.

²⁹⁸ Sylvie VINCENT et Bernard ARCAND, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, Montréal, Les Éditions Hurtubise HMH, 1979, p. 18. (Coll. « Cultures Américaines », n° 51 »).

²⁹⁹ Georges E. SIOU, *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, p. 1.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 1.

Selon la doctorante Jessica Janssen, la perception des Premiers Peuples par les Canadiens-français des années 1930, notamment, est le fait d'une « représentation partielle et défigurée de la population autochtone³⁰¹ ». Il s'agit de stéréotypes comme « le bon et le mauvais Sauvage, le païen barbare, le guerrier sanguinaire, le cannibale, l'Indien ivre et paresseux, la princesse indienne, la squaw ou, tout simplement, les sauvages³⁰² ».

Enfin, en ce qui a trait au Saguenay–Lac-St-Jean, Gérard Bouchard, dans son ouvrage *Terre des humbles*, relate que, dès les premières années du peuplement de la région, certains clercs rapportaient à leur supérieur « leur lâcheté, leur ingratitude, leur égoïsme et leur lâcheté. [...] Les Indiens étaient des êtres abrutis, perfides, menteurs, et dissolus, vivant comme des bêtes parmi les ordures³⁰³ ». Il note également que « le journal *Le Lac St-Jean* y mettait une sorte d'acharnement³⁰⁴ » en étant injurieux à l'endroit de cette bande « “ d'insensés et d'ignorants ” [...] que tout le monde devrait s'associer pour renvoyer loin dans les bois “ cette encombrante population ”³⁰⁵ ». À cet égard, Bouchard raconte une anecdote vécue en 2004 qui en dit long sur l'opinion que certaines franges de la population saguenéenne entretenaient à l'endroit des Autochtones :

Au cours d'une entrevue [réalisée] avec une religieuse de Chicoutimi, je me suis fait demander très sérieusement si les “ Indiens ” c'était du

³⁰¹ Jessica JANSSEN, « L'autohistoire amérindienne: une méthode pour concilier les savoirs autochtones et le discours scientifique (de l'histoire) au Québec », *Zeitschrift für Kanada-Studien*, n° 67 (2018), p. 156, https://www.kanada-studien.org/wp-content/uploads/2020/03/ZKS_2018-67_9_Janssen.pdf

³⁰² *Ibid.*, p. 157.

³⁰³ Gérard BOUCHARD, *Terre des humbles. Les Saguenayens 1840-1940*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2025, p. 316.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 316.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 317.

vrai monde ». Me voyant étonné, mon informatrice m'a ensuite confié qu'elle était loin d'être la seule de sa communauté à se poser la question.

Damase Potvin, membre de la bourgeoisie saguenéenne, reproduit un paradigme de déshumanisation dans *La robe noire*, quelquefois de manière adoucie, souvent de manière flagrante.

De ce fait, le narrateur loue à plusieurs reprises leur courage et leur habileté et force physique. En canot, les « sauvages pagaient d'un geste souple et léger, ils profitent des moindres remous, des plus imperceptibles courants pour manœuvrer, sans effort apparent³⁰⁶ ». Lorsqu'ils traversent de « terribles courants³⁰⁷ », alors que « la mort frôle à tout instant les voyageurs, [...] les deux sauvages du Père ont des nerfs d'acier et une habileté de magicien. Armés de longs bâtons, debout à chaque extrémité du canot, avec quelle sûreté ils évoluent !³⁰⁸ ». Il est aussi question des « pectoraux des Indiens saillants, puissants. Leurs bras musclés sont rassurants. À l'arrière, l'homme qui tient l'aviron en guise de gouvernail ressemble à un dieu...³⁰⁹ ». Les chefs et les capitaines, pour leur part, sont décrits comme ayant « des formes athlétiques et sculpturales, donnant l'impression de la souplesse et de la force nerveuse³¹⁰ ». Les personnages en question sont réifiés, réduits à n'être que des corps sans âme. Cette objectification – « [...] les deux sauvages du Père », comme s'ils lui appartenaient – sert à démontrer que ces Autochtones sont appréciés, certes, mais uniquement parce qu'il peut se servir d'eux comme il le ferait avec des outils fiables.

³⁰⁶ D. Potvin, *op. cit.*, p. 10.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 78.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 78.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 78.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 176.

Hormis ces exceptions, le « rude canevas des races aborigènes primitives³¹¹ » que dresse le narrateur omniscient vacille toujours entre la comparaison tendancieuse et la description calomnieuse.

À titre d'illustration de cette gradation, Potvin utilise à plusieurs reprises l'animalisation pour caractériser les Premiers Peuples. Au cours d'une balade en canot, sans avertissement, le chef Tékohérimat, qui a la « sagesse du vieil ours³¹² », lance « Ouah ! Ouah !³¹³ », il aperçoit un wapiti, comme s'ils parlaient la même langue. Un peu plus tard, le chef, « toujours à la pince de son canot, plaça ses deux mains en forme de cornet devant sa bouche et lança le cri mélancolique du huard ». Aucune raison n'est donnée pour expliquer cette soudaine « plainte du bubonide³¹⁴ » – notons ici l'utilisation du déterminant « du », et non pas de la préposition « de », comme si Tékohérimat était véritablement un oiseau.

De même, alors que le jésuite attend le sommeil dans un campement, il entend « une étrange mélodie³¹⁵ » ; une berceuse qu'une mère chante pour endormir son enfant : « “ Ouah!... Ouah!... Ouich!... Ouah!... Ouah!... Ouich!... ” et encore, encore, longtemps, sur un mode lamentablement mineur³¹⁶ ». Des onomatopées semblables à celles utilisées lorsque le chef Tékohérimat « communique » avec les animaux de la forêt boréale.

³¹¹ *Ibid.*, p. 176.

³¹² *Ibid.*, p. 191.

³¹³ *Ibid.*, p. 14.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 18.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 96.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 96.

À l'autre bout du spectre de ces exemples de zoomorphisme, Potvin déploie une rhétorique de l'abjection destinée à établir l'état inférieur de la population autochtone, dont le « domaine est l'abomination de la désolation³¹⁷ ».

Entre autres, à Nébouka, pendant une foire aux fourrures, il est mentionné tout de go que « le village est pittoresquement sale³¹⁸ ». Les deux cents cabanes qui le forment « sont sordides, puantes. On les croirait habitées par des pestiférés³¹⁹ ». À l'intérieur, « dans l'air empuanti et enfumé³²⁰ », des Autochtones « odieusement malpropres³²¹ » jouent « aux osselets³²² », dont l'enjeu, pour certains, est « le fruit de leur chasse d'hiver³²³ ». Du matin au soir, dans ce « primitif Monte-Carlo³²⁴ », les hommes poussent « des hurlements, des glapissements de pandours, des exclamations joyeuses et des cris de colère, des vociférations en fausset³²⁵ ». Même si certains perdent tout, ils sont « insouciant [car] pour eux, l'avenir n'est qu'un gouffre vague au bord duquel ils s'endorment et qui s'est creusé au lendemain du jour où ils sont nés³²⁶ ».

Autour des abris, « l'on patauge dans des trous remplis d'ordures, puants, où se roule la marmaille qui réclame à grands cris des os qu'on leur jette, de l'intérieur des cabanes,

³¹⁷ *Ibid.*, p. 95.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 179.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 175.

³²⁰ *Ibid.*, p. 175.

³²¹ *Ibid.*, p. 175.

³²² *Ibid.*, p. 175.

³²³ *Ibid.*, p. 175.

³²⁴ *Ibid.*, p. 175. Damase Potvin effectue ici une rupture temporelle dans la diégèse en parlant de Monte-Carlo, un quartier de la ville de Monaco connu pour son casino construit en 1865. On peut s'autoriser à penser qu'il s'agit donc d'un narrateur omniscient aux sensibilités des années 30, et non de la perception qu'aurait eue le père de Crespieul sur le lieu et les humains qui l'occupent. Il s'agit d'un anachronisme qui en dit long sur la construction du mythe dérivé du « Sauvage » enchâssé dans le mythe de la Survivance

³²⁵ D. POTVIN, *op. cit.*, p. 175.

³²⁶ *Ibid.*, p. 175.

comme à ces chiens³²⁷ ». Le narrateur en rajoute sur l'odeur de l'endroit : « Cela sent, partout, la pourriture et la charogne. Le soleil darde, la fange rutil et fume³²⁸ ».

Après les repas du soir, « l'eau de feu vient exercer ses sinistres ravages³²⁹ ». Échangée aux Autochtones par « les traiteurs de pelleterie [...] contre de riches fourrures³³⁰ », elle provoque une « orgie presque toujours accompagnée de rixes sanglantes, d'affreuses mêlées dont il faut rendre souvent ivres morts les combattants pour empêcher d'aveugles tueries entre gens de même tribu et de même famille, parfois³³¹ ». Les femmes « buvaient comme les hommes le poison des traiteurs pendant que les enfants, nus et misérables, s'accrochaient à elles et les suppliaient de les faire boire, eux aussi, l'inférieure boisson³³² ».

Ces scènes de déchéance où, comme s'ils étaient des animaux de ferme, les Autochtones n'ont aucune notion d'hygiène et de savoir-vivre servent à prouver qu'ils sont incapables de s'élever par eux-mêmes à la connaissance divine. Ce portrait, antithèse d'une civilisation basée sur la religion catholique, sert à mettre en garde le lecteur français ou canadien-français contre le risque de régression culturelle.

Les seuls Autochtones qui trouvent véritablement grâce aux yeux du père de Crespieu sont ceux qui sont ouverts à la conversion. Le jésuite y parvient, non sans mal, avec Alouana, fille de Tékohérimat, chef des Montagnais-Mistassins, décrite comme une enfant mystique :

³²⁷ *Ibid.*, p. 177.

³²⁸ *Ibid.*, p. 178.

³²⁹ *Ibid.*, p. 182.

³³⁰ *Ibid.*, p. 183.

³³¹ *Ibid.*, p. 183.

³³² *Ibid.*, p. 183.

Dès sa plus tendre enfance, Alouana était d'une piété naturelle édifiante. Elle aimait Dieu sans le connaître encore, sans même en avoir jamais entendu parler. Elle le priait instinctivement avec une naïveté qui faisait rire ses parents et ses petites amies de la bourgade. La Robe Noire n'avait donc qu'à toucher cette petite qui, bien que soumise à son père, est une figure exemplaire³³³.

Son père est contre puisqu'il « défendit à Alouana toute manifestation trop tangible de sa piété. Il entra même dans de grandes colères plusieurs fois lorsqu'il la trouva, dans le wigwam ou au dehors, agenouillée et recueillie, perdue dans de profondes extases³³⁴ ».

Mais la constance et l'exemplarité de sa fille forcent son admiration et le privent de moyens de la réprimer. Constatant la vulnérabilité du père et du chef pendant une famine qui afflige la tribu où « on en vint à faire bouillir le cuir des mocassins et les lanières des raquettes pour les manger³³⁵ », le père de Crespieul lui sert une rhétorique fallacieuse qui va ultimement le faire céder :

Tékohérimat... il faut faire baptiser la fille, c'est le temps ... Dieu le demande. [...] Alouana priera pour toi et pour toute la tribu afin que Dieu détourne d'elle les maux qui la menacent. Le gibier reviendra quand Alouana sera toute à Dieu. C'est le sacrifice qu'il demande au grand chef. Entends-tu, Tékohérimat, l'appel de mon Dieu ?³³⁶.

La trajectoire psychologique de Tékohérimat se mue en consentement résigné, emblématique du basculement vers une tutelle spirituelle coloniale : le jésuite lui parle directement, mais dans une logique d'autorité (« Dieu le demande³³⁷ »). Elle révèle une

³³³ *Ibid.*, p. 216.

³³⁴ *Ibid.*, p. 219.

³³⁵ *Ibid.*, p. 223.

³³⁶ *Ibid.*, p. 219.

³³⁷ *Ibid.*, p. 219.

dépossession symbolique qui n'est pas présentée comme un simple choix individuel, mais comme le reflet d'une conversion collective sous tension, son emprise de chef et de père s'effondrant au contact d'une force religieuse perçue comme irrésistible (« Entends-tu, Tékohérimat, l'appel de mon Dieu ?³³⁸ »). L'avenir de sa fille ne dépend plus d'un réseau d'alliances autochtones (il espérait la marier au fils d'un chef d'une autre tribu), mais plutôt d'une institution coloniale chrétienne.

Lors de son baptême, Alouana « reçut le nom de Jacqueline³³⁹ ». Ensuite, la fille de Tékohérimat

n'avait cessé de prier et de se mortifier pour obtenir de Dieu la grâce du baptême, non seulement de son père et de son frère, mais de tous ceux de sa tribu. La fillette faisait l'édification de la mission. Elle fut, durant les derniers mois de l'hiver, la cause de nombreuses conversions³⁴⁰.

Enfin, à Pâques, « Tékohérimat, son fils et plusieurs autres catéchumènes reçurent l'eau qui régénère au milieu de la solennité de grandes fêtes religieuses qui impressionnèrent tous les membres des tribus algonquine, montagnaise et papinachoise qui se trouvaient là³⁴¹ ». Archétype de chef dépossédé, le basculement de Tékohérimat passe de l'intime au communautaire dans une mise en scène publique qui scelle son sort.

Même si le narrateur, à quelques reprises, affirme que le père de Crespieul « aime » les Autochtones –

Aucun trait de ce sauvage paysage qu'il n'eût observé et cherché à incorporer à son ethnique [*sic*], comme si devenir indigène eût été son but essentiel. Il s'était pris à aimer cette nature d'un amour qui excluait

³³⁸ *Ibid.*, p. 219.

³³⁹ *Ibid.*, p. 226.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 227.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 227.

tout autre excepté celui de Dieu. Et c'était pour Dieu, d'ailleurs, qu'il l'aimait ainsi³⁴²

– force est de constater que cet amour n'est pas désintéressé. Imbibé par une logique missionnaire qui vise la conversion, une contradiction émerge ; en effet, eut égard au mythe de la Survivance, le peuple qui refuse d'être englouti culturellement, les Canadiens français, cautionne et soumet un autre peuple, les « Sauvages », à une entreprise organisée et de longue haleine de conversion qui participe à leur propre effacement identitaire.

Paradoxalement, tous ces soldats de Dieu et promoteurs du mythe de la Survivance qui ont tant à cœur les enseignements de la Bible ne constatent pas qu'ils violent la Règle d'or énoncée en elle : « Tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux, car c'est la loi et les prophètes³⁴³ ».

³⁴² *Ibid.*, p. 11.

³⁴³ « Mathieu 7 », dans *Bible Hub: Search, Read, Study the Bible in Many Languages*, 2018, <https://sainte bible.com/lsg/matthew/7.htm>

CONCLUSION

Ce mémoire de maîtrise visait à interroger la portée symbolique et idéologique de l'œuvre de Damase Potvin, au-delà du poncif du roman du terroir, en se concentrant sur le roman *La robe noire*, publié en 1932. Il a permis de constater que la théorie des mythes sociaux, élaborée par Gérard Bouchard, participe à divers degrés à l'actualisation et à la création de mythes sociaux propres à l'imaginaire du territoire du Québec, et plus particulièrement du Saguenay–Lac-Saint-Jean.

Plusieurs axes ont structuré la réflexion de ce mémoire.

Il s'est d'abord attaché à définir le concept de mythe social et à le distinguer des simples stéréotypes, idéologies ou rituels. Le mythe social, tel que conçu par Bouchard, est un mécanisme structurant et neutre, chargé d'émotions et porteur de récits fondateurs. Il joue un rôle décisif dans la socialisation, l'organisation des valeurs et la résilience sociale relativement aux traumatismes.

Le mythe directeur de la « Survivance », fruit des blessures historiques de la Conquête de 1760 et des rébellions des Patriotes, hante *La robe noire*. En creux rôdent les spectres du nationalisme conservateur, de la célébration du passé, du cléricisme, du culte de la mission providentielle et de la valorisation d'une identité distincte qui se bat pour ne pas être assimilée par l'Autre (non pas les Anglais et leur pratique du protestantisme, mais plutôt les Autochtones et la nature pour le roman de Potvin).

Le roman, reflet des aspirations de l'époque et de la mainmise du clergé, suggère une lecture du Nouveau Monde comme une frontière entre la civilisation chrétienne et la sauvagerie indomptée, tout en mobilisant le paradigme paradis/enfer (foi catholique/hérésie des superstitions) afin de magnifier la mission civilisatrice qui a vu

« naître » la région du Saguenay–Lac-St-Jean – et cela, même si les lieux étaient occupés par les Autochtones depuis des milliers d’années.

En choisissant de situer son récit au 17^e siècle, Potvin assure un ancrage historique stratégique. À travers une œuvre hagiographique, l’auteur propose un imaginaire territorial où le « Domaine du Roy » devient à la fois espace de lutte, creuset d’un peuple « élu » et théâtre d’épreuves rédemptrices pour le père de Crespieul. En agissant ainsi, Potvin réactive la mémoire d’une mission providentielle et d’une époque antérieure à la Conquête et aux défaites des Patriotes. Ce bond en arrière multiséculaire permet de mettre en scène un âge d’or idéalisé de la Nouvelle-France, pur, religieux, et non encore subordonné à l’autorité britannique ou contaminé par les vices de la modernité.

L’histoire du père de Crespieul, basée sur ses Relations, sert de récit fondateur inattaquable et sacralisé. Le message sous-jacent est clair : puisque la mission d’évangélisation a réussi au XVII^e siècle, malgré l’hostilité totale du territoire et de ses occupants, la persistance contre vents et marées, de la foi et de la culture canadienne-française est un destin divinement orchestré, à condition de maintenir l’obéissance au clergé et aux valeurs ancestrales. Cette glorification des débuts assure la légitimité de l’immobilisme conservateur préconisé par Potvin et ses congénères. En cela, *La robe noire* est un roman qui peut être considéré comme prototerroir, un antépisode démontrant l’impératif de « rester chez soi » pour répondre à « l’appel de la terre ».

L’analyse a mis en lumière que cet « enfer » qu’est le territoire du Saguenay–Lac-St-Jean n’est pas une impasse, mais un passage obligé. En appliquant la grille mythique de Bouchard, le territoire, qui fait du Saguenay un espace profondément signifiant, et

les us et coutumes de ses habitants agissent ici comme les instruments de torture d'un « martyr blanc ». L'ignorance, les sorciers, le froid, la vermine, la faim, la solitude, la rudesse du relief, les rivières mortifères et les insectes ne sont pas de simples obstacles narratifs ; ils sont les protagonistes – ou antagonistes – d'un théâtre de dépassement de soi dont l'acte final prend les traits d'une sanctification. Parcourir ce territoire qui intimide, inspire, humilie et élève le père de Crespieul sert de rite initiatique où la nature éprouve, purifie et révèle.

Dit autrement, le jésuite ne subit pas le territoire ; il l'habite comme Jésus habite symboliquement sa croix depuis plus de deux mille ans chez les catholiques. C'est pourquoi il apparaît comme une figure à la fois profondément humaine et presque surhumaine³⁴⁴. Potvin fait du jésuite un héros ascétique, un homme qui accepte sans hésiter de vivre aux confins du monde civilisé pour accomplir ce qu'il croit être une mission sacrée. Il devient ainsi un intermédiaire en incarnant, dans son propre corps, les tensions qui façonnent le Québec de son époque.

Cette lecture tisse un lien direct entre l'expérience du missionnaire du XVII^e siècle et celui de l'agriculteur du XX^e siècle. Là où le jésuite offre ses souffrances à Dieu pour la conversion des âmes, le colon du terroir offre sa sueur pour la survivance de la race. Le mythe directeur de la Survivance trouve donc ici une incarnation archétypale puissante : la souffrance n'est pas un échec, elle est plutôt la preuve de l'élection divine du peuple canadien-français.

³⁴⁴ La véritable « race surhumaine », pour reprendre l'expression d'Alfred Desrochers dans *À l'ombre de Orford*, est plutôt les Autochtones qui vivent dans cet « enfer » depuis des milliers d'années sans se plaindre.

Bien que la diégèse de *La robe noire* se déroule à la fin du 17^e siècle, il est constaté que plusieurs preuves disséminées dans le roman de Potvin, dont un à la deuxième ligne du premier chapitre³⁴⁵, laissent penser que le narrateur vit dans les années 1930, alors que l'histoire débute à l'automne 1676. Cette déchirure spatio-temporelle renforce le rapprochement entre le texte et l'auteur. Ainsi, Potvin utilise son éthos de membre de la bourgeoisie canadienne-française, de journaliste et de romancier pour servir d'acteur social du mythe de la Survivance.

L'analyse des imaginaires du territoire ne s'est cependant pas limitée à la seule perspective coloniale. Même si l'œuvre de Potvin porte le sceau évident du regard occidental et missionnaire, elle donne à voir, par touches, certains éléments de la vision autochtone du territoire. Les corps parfaitement adaptés à l'implacabilité de la région nordique ainsi que les récits et les légendes « montagnaises » insérées dans le texte témoignent d'une intimité profonde avec la nature, d'un rapport sacré à la faune et au milieu, et d'une dynamique holistique du vivant et du non-vivant ; leur description permet d'ajouter une certaine nuance aux « Sauvages » habituellement dépeints, dans les années 1930, de manière unilatéralement négative. Un traitement colonial, présent dans le roman, où la figure du « Sauvage », barbare à convertir, est réifiée pour servir de contre-exemple à l'héroïsme du missionnaire. Il s'agit là d'une représentation déshumanisante typique des récits jésuites qui ont étendu leurs racines idéologiques vénéneuses jusqu'au XX^e siècle. Même si replacer *La robe noire* dans son contexte historique permet de mieux comprendre ces angles morts – sans pour autant les excuser

³⁴⁵ En parlant de la Boule, une « masse de granit », Potvin écrit : « de nos jours, on eût dit un gros œuf de chocolat ficelé de ruban vert ». D. POTVIN, *op. cit.*, p. 7.

–, cette analyse ne peut passer sous silence que cette mauvaise herbe envahissante est difficile à éradiquer, puisque ses ravages se font sentir encore aujourd’hui³⁴⁶.

Par ailleurs, l’étude des mythes dérivés du « martyr blanc » et du « Sauvage » forme dans ce mémoire une constellation narrative qui n’est pas seulement descriptive : elle devient une manière d’ordonner le monde, de hiérarchiser les valeurs et de donner un sens à la relation complexe entre les communautés, leur territoire et leur histoire. Elle a également permis d’identifier la façon dont la littérature assure la continuité, l’ajustement et la diversification des récits identitaires en fonction des contextes historiques et sociaux, tout en préservant l’essence des mythes directeurs. Un processus d’actualisation, bien décrit par Bouchard, qui procure de l’oxygène permettant d’alimenter le cœur des mythes directeurs qui peuvent fonctionner à la fois comme ressource symbolique et comme mécanisme d’exclusion.

L’un des enseignements de ce mémoire est que le mythe social de la Survivance, même s’il est né il y a plus de 175 ans, continue de structurer de manière souterraine notre manière d’imaginer le territoire et l’identité collective. *La robe noire* témoigne d’un moment charnière de l’histoire culturelle du Québec : une période où la construction du récit national passait encore largement par des figures religieuses, des imaginaires de conquête morale et des représentations fortement contradictoires des espaces nordiques. Comprendre cette époque, ce n’est pas simplement revisiter le passé : c’est éclairer certaines des forces – ou fragilités – qui, encore aujourd’hui, influencent la manière dont le Québec se raconte, se pense et se projette. À ce propos,

³⁴⁶ La mort tragique de Joyce Echaquan, en 2020, en raison de préjugés raciaux du personnel hospitalier, en est la preuve la plus accablante.

il est à se demander si l'échec des référendums de 1980 et 1995 portant sur l'indépendance du Québec n'a pas de ramifications dans le mythe directeur de la Survivance, même s'il a été supplanté dans les années 1960 par celui de la Révolution tranquille ; pour reprendre les mots de Louis Hémon dans *Maria Chapdelaine*, « au pays de Québec, rien ne doit mourir et rien ne doit changer...³⁴⁷ ».

Enfin, *La robe noire* expose un imaginaire du territoire fécond et éloquent, certes, mais il ne permet pas de révéler un mythe social dérivé propre à la région du Saguenay–Lac-Saint-Jean. Dans une étude subséquente nourrie par la veine mythologique bourchardienne, il serait intéressant de s'arrêter à l'un des romans de la bibliographie de Damase Potvin : *Peter McLeod* (1937), dont le sous-titre est *Grand récit canadien inédit*. Inspiré d'un véritable personnage historique « craint de tous³⁴⁸ », il serait officieusement le fondateur de la ville de Chicoutimi à l'été 1852³⁴⁹. Métis à la tête d'une bande de matamores – qu'il appelait ses « chiens »³⁵⁰ –, Potvin le décrit comme « la terreur du Saguenay [...] brutalisa[nt] un homme pour la moindre anicroche³⁵¹ ». « Demi-dieu éclatant³⁵² » alcoolique, il était porteur de « terribles vices³⁵³ ». Célébrée lors du 150^e anniversaire de la fondation de la ville de Chicoutimi en 1992, cette figure historique, qui a l'infortune d'être l'homonyme d'un humoriste populaire, est

³⁴⁷ Louis HÉMON, *Maria Chapdelaine*, Montréal, Éditions Caractère, 2014, p. 187.

³⁴⁸ Gérard BOUCHARD, *Terre des humbles. Les Saguenayens 1840-1940*, op. cit., p. 44.

³⁴⁹ Les historiens ne s'entendent pas sur cette question. D'autres prétendent qu'il s'agit plutôt de Charles Bazire, plus de 160 ans plus tôt, en 1676, soit à la même période que *La robe noire*. Voir, à ce propos, Russel BOUCHARD, « Chicoutimi, un fondateur controversé », *Cap-aux-Diamants*, n° 29 (printemps 1992), p. 28-31, <https://id.erudit.org/iderudit/8011ac> (Page consultée le 28 novembre 2025).

³⁵⁰ Gérard BOUCHARD, *Terre des humbles. Les Saguenayens 1840-1940*, op. cit., p. 44.

³⁵¹ Damase POTVIN, *Peter McLeod, édition préparée et présentée par Aurélien Boivin*, Alma, Les Éditions du Royaume, 1983, p. 22.

³⁵² *Ibid.*, p. 146.

³⁵³ *Ibid.*, p. 38.

aujourd'hui tombé dans l'oubli, à l'exception d'un parc – laissé à l'abandon³⁵⁴ – à l'endroit où se trouvait l'une de ses scieries sur le bord de la rivière du Moulin et d'une rue dans l'arrondissement Jonquière qui portent son nom (il n'apparaît même pas dans la liste des personnages historiques de la ville de Saguenay³⁵⁵). Fait surprenant pour un acteur social de la Survivance, dans l'incipit de son roman, Potvin décrit une scène dans laquelle un Canadien français, Fred Dufour, assomme McLeod, un anglophone, au point de lui faire perdre conscience. Cette seule péripétie mérite, à notre sens, un examen approfondi de tous ses tenants et aboutissants.

³⁵⁴ En date du 15 novembre 2025.

³⁵⁵ Voir <https://ville.saguenay.ca/la-ville-et-vie-democratique/patrimoine/personnages-historiques>.

BIBLIOGRAPHIE

- ANGENOT, Marc. « Querelles historiennes sur la Révolution française : l'argumentation par le chiffre des victimes et les polémiques sur la qualification génocidaire », *Argumentation et analyse du discours*, n° 23 (2019), <https://doi.org/10.4000/aad.3585>.
- ANGERS, Lorenzo. « CRESPIEUL, FRANÇOIS DE », dans Dictionnaire biographique du Canada, Québec et Toronto, Université Laval/University of Toronto, 1991, tome 2, [https://www.biographi.ca /fr/bio/crespieul_francois_de_2F.html](https://www.biographi.ca/fr/bio/crespieul_francois_de_2F.html).
- BARRIAULT, Frédéric. « Répudiation de la Doctrine de la découverte : un geste important, prélude à une solidarité plus aboutie », *Relations, Centre justice et foi* (4 avril 2023), <https://cjf.qc.ca/revue-relations/repudiation-de-la-doctrine-de-la-decouverte-un-geste-important-prelude-a-une-solidarite-plus-aboutie/>
- BERGERON, Bertrand. « Desbiens, Raymond. Prudent Landry, le Roi de la mâchoire », *Rabaska*, vol. 7, (2009), p. 170, <https://doi.org/10.7202/038356ar> (Page consultée le 9 février 2025).
- BOIVIN, Aurélien. « Le récit régionaliste ou le respect de l'idéologie agriculturiste », *Québec français*, no 143 (automne 2006), p. 38-42, <https://id.erudit.org/iderudit/49488ac> (Page consultée le 1^{er} juin 2024).
- BOIVIN, Aurélien. « Le roman du terroir », *Québec français*, n° 143 (automne 2006), p. 32-37, <https://id.erudit.org/iderudit/49487ac> (Page consultée le 1^{er} juin 2024).
- BOIVIN Aurélien, KAREL David. *À la rencontre des régionalismes artistiques et littéraires. Le contexte québécois (1830-1960)*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, 275 p.
- BOUCHARD, Gérard. « A-t-on raison d'honorer la mémoire de Damase Potvin ? », *Le Quotidien* (7 décembre 2022), https://www.lequotidien.com/2022/12/08/a-t-on-raison-dhonorer-la-memoire-de-damase-potvin-f504920f4f188c42ff02_84d7f439348/ (Page consultée le 10 février 2025).
- BOUCHARD, Gérard. « The small nation with a big dream: Québec national myths (eighteenth–twentieth centuries) », dans Gérard BOUCHARD, dir., *National Myths. Constructed Pasts, Contested Presents*, New York, Routledge, 2013, 23 p.
- BOUCHARD, Gérard. *Genèse des nations et cultures du Nouveau Monde. Essai d'histoire comparée*, Montréal, Boréal, 2001, 504 p. (Coll. « Boréal compact », n° 126).

- BOUCHARD, Gérard. *Pour l'histoire nationale. Valeurs, nation et mythes fondateurs*, Montréal, Boréal, 2023, 396 p.
- BOUCHARD, Gérard. *Raison et déraison du mythe : au cœur des imaginaires collectifs*, Montréal, Boréal, 2014, 232 p.
- BOUCHARD, Gérard. *Les nations savent-elles encore rêver ? Les mythes nationaux à l'ère de la mondialisation*, Montréal, Boréal, 2019, 440 p.
- BOUCHARD, Gérard. « Sur la structure et l'évolution des imaginaires collectifs: quelques propositions », dans Gérard BOUCHARD et Bernard ANDRÈS, dir., *Mythes et société des Amériques*, Montréal, Québec Amérique, 2007, 435 p.
- BOUCHARD, Gérard. *Raison et contradiction. Le mythe au secours de la pensée*, Montréal, Éditions Nota bene, 2003, 134 p.
- BOUCHARD, Gérard. *La Pensée impuissante. Échecs et mythes nationaux canadiens-français (1850-1960)*, Montréal, Boréal, 2004, 320 p.
- BOUCHARD, Gérard. « Le mythe. Essai de définition », dans Gérard BOUCHARD et Bernard ANDRÈS, dir., *Mythes et société des Amériques*, Montréal, Québec Amérique, 2007, 435 p.
- BOUCHARD, Gérard. *Terre des humbles. Les Saguenayens 1840-1940*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2025, 464 p.
- BOUCHARD, Russel Aurore. *Le pays du Lac-Saint-Jean. Esquisse historique de la colonisation*, Chicoutimi-Nord, Les classiques des sciences sociales, 1988, 274 p.
- BOUCHARD, Russel. « Chicoutimi, un fondateur controversé », *Cap-aux-Diamants*, n° 29 (printemps 1992), p. 28-31, <https://id.erudit.org/iderudit/8011ac> (Page consultée le 28 novembre 2025).
- CHARLES, Maxime. « Pourquoi Dieu permet-il tant de souffrances ? », dans *Aleteia*, <https://questions.aleteia.org/articles/163/pourquoi-dieu-permet-il-tant-de-souffrances/#>.
- CHAUSSE, Jules. « Le Père Paul Le Jeune, s. j., missionnaire-colonisateur », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 12, no 1 (juin 1958), p. 56-79, [https://doi.org/10.7202/301884ar12\(1\)](https://doi.org/10.7202/301884ar12(1))
- CHIRON, Pierre. « Présentation », dans Aristote, *Rhétorique*, Paris, Flammarion, 2007, format ePub.

- CHOQUETTE, Adrienne. *Confidences d'écrivains canadiens-français*, Trois-Rivières, Les Éditions du bien public, 1939, 236 p.
- CÔTÉ, Sébastien. « Théâtre français et Nouvelle-France au XVIII^e siècle : introduction générale », dans Sébastien CÔTÉ, Pierre FRANZ et Sophie MARCHAND, dir., *Rêver le Nouveau Monde : l'imaginaire nord-américain dans la littérature française du XVIII^e siècle*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2023, 428 p. (Coll. « L'archive littéraire au Québec »).
- DÉCARIE, David et DESROCHERS, Julien. « Le roman de la forêt au Québec (1934-1947) ou la légitimation d'un espace marginal », *Études françaises*, vol. 57, no 2 (2021), p. 155-174, <https://doi.org/10.7202/1078104ar> (Page consultée le 1^{er} juin 2024).
- DESCHAMPS, Nicole. « Présentation », dans Normand CORMIER, dir., *Maria Chapdelaine. Évolution de l'édition 1913-1980*, Montréal, Ministère des Affaires culturelles, Bibliothèque nationale du Québec, 1980, p. 16.
- DESGAGNÉS, Raymond. *Damase Potvin, écrivain saguenéen, 1879-1964 : exposition*, Alma, Éditions du Royaume, 1983, 32 p.
- DESGAGNÉ, Raymond. « La Robe noire », dans *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec tome II – 1900 à 1939*, Montréal, Fidès, 1978, 1 505 p.
- DESROCHERS, Alfred. *À l'ombre de l'Orford précédé de L'Offrande aux vierges folles. Édition critique par Richard Giguère*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1993, 290 p.
- DUBÉ, Philippe. « Mise en valeur, mise en espace et mise en film », dans Andrée MERCIER et Esther PELLETIER, dir., *L'adaptation dans tous ses états. Passage d'un mode d'expression à un autre*, (Coll. « Les cahiers du Centre de recherche en littérature québécoise n° 24), Montréal, Éditions Nota bene, 1999, p. 183.
- DUCHET, Claude. « Pour une socio-critique, ou variations sur un incipit » dans *Littérature*, n°1 (février 1971), pp. 5-14, <https://doi.org/10.3406/litt.1971.2495>.
- DUCROCQ-POIRER, Madeleine. *Le roman canadien de langue française : de 1860 à 1958. Recherche d'un esprit romanesque*, Paris, A.G. Nizet, 1978, 908 p.
- DURAND, Gilbert. *Introduction à la mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Éditions Albin Michel, 1996, format ePub.

- ERTLER, Klaus-Dieter. « Formes du discours religieux dans les Relations de la Nouvelle-France (1611–1673) », dans *Présences, résurgences et oublis du religieux dans les littératures françaises et québécoise*, dir. Gilles DUPUIS, Klaus-Dieter Ertler et Alessandro Ferraro, Bern, Peter Lang Edition, 2017, p. 15.
- « Exode 3 », dans Sainte Bible, <https://sainte bible.com/lsg/exodus/3.htm>.
- FERLAND, Rémi. *Les Relations des jésuites : un art de la persuasion. Procédés de rhétorique et fonction conative dans les Relations du Père Paul Lejeune*, Québec, Les Éditions de la Huit, 1992, 240 p.
- FERRETI, Lucia. *Brève histoire de l'Église catholique au Québec*, Montréal, Éditions du Boréal, 1999, 210 p.
- FLAMAND-HUBERT, Maude. « “ L’homme en face d’une nature qui le repousse ” : forêt et territoire dans la littérature de la première moitié du XX^e siècle », *Revue d’histoire de l’Amérique française*, vol. 68, no 3-4 (2015), p. 301-324, <https://doi.org/10.7202/1033638ar> (Page consultée le 1^{er} juin 2024).
- FLAMAND-HUBERT, Maude. *La forêt québécoise en discours dans la première moitié du XX^e siècle : représentations politiques et littéraires*, Thèse de doctorat (philosophie), Paris / Rimouski, Université Paris Sorbonne / Université du Québec à Rimouski, 2017, 558 p., <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01746079/document> (Page consultée le 24 mai 2022).
- FLAMAND-HUBERT, Maude et LEWIS, Nathalie. « Quand la connaissance détruit l’illusion : la réappropriation symbolique du territoire comme nouvelle forme de pouvoir, 1920-1930 », dans Harold BÉRUBÉ et Stéphane SAVARD, dir., *Pouvoir et territoire au Québec depuis 1850*, Montréal, Éditions du Septentrion, 2017, 390 p.
- GAGNON, Gaston. *Au Royaume du Saguenay et du Lac-St-Jean. Une histoire à part entière, des origines à nos jours*, Québec, Les éditions GID, 2013, 498 p.
- GALLUCI, John A. « Décrire les “ Sauvages ” : réflexion sur les manières de désigner les autochtones dans le latin des *Relations* », *Tangence*, n° 99 (été 2012), p. 19-34, <https://doi.org/10.7202/1015111ar>
- GÉLINAS-SURPRENANT, Hélène. *Les notions de fidélité dans l’œuvre romanesque de Damase Potvin*, Mémoire de maîtrise (lettres françaises), Université d’Ottawa, 1974, 372 p., <https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/22631/1/EC56019.pdf> (Page consultée le 1^{er} juin 2024).
- GIRARD, Camille et PERRON, Norman, *Histoire du Saguenay–Lac-St-Jean*, Saint-Nicolas, Institut québécois de recherche sur la culture, 1989, 672 p.

- GIRARD, Madeleine et GENEST, Guy, *La Petite Maison blanche*, Montréal, Éditions Fides, 2000, 178 pages.
- GIROUX, Dalie, *L'œil du maître. Figures de l'imaginaire colonial québécois*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2020, 192 p.
- « Grain », dans *Le Robert dico en ligne*, <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/grain>.
- HAMEL, Réginald, HARE, John et WYCZYNSKI, Paul. *Dictionnaire des auteurs de langue française en Amérique du Nord*, Montréal, Éditions Fides, 1989, 1394 p., <https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/3995729?docpos=1306> (Page consultée le 1^{er} juin 2024).
- HAMELIN, Jean. *Le Canada français : son évolution historique*, Trois-Rivières, Le Boréal Express Ltée., 1967, 64 p.
- HAMELIN Jean et PROVENCHER, Jean. *Brève histoire du Québec*, 3e éd., Montréal, Les Éditions du Boréal Express, 1987, 131 p.
- HAMON, Philippe. *Texte et idéologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1984, 230 p.
- HÉMON, Louis. *Maria Chapdelaine*, Montréal, Éditions Caractère, 2014, 196 p.
- HARDY, René. « Note sur certaines manifestations du réveil religieux de 1840 dans la paroisse Notre-Dame de Québec », Sessions d'étude – Société canadienne d'histoire de l'Église catholique, no 35 (1968), p. 81-98, <https://doi.org/10.7202/1007309ar>
- HAYWARD, Annette. *La querelle du régionalisme au Québec, 1904-1931 : vers l'autonomisation de la littérature québécoise*, Ottawa, Le Nordir, 2006, 621 p. (Coll. « Roger-Bernard »).
- HÉBERT, Pierre. *Censure et littérature au Québec : Des vieux couvents au plaisir de vivre - 1920-1959*, Montréal, Éditions Fides, 2004, p. 62 à 64.
- HOLROYD, Stuart. *Mystères du Bien et du Mal*, Paris, Hachette, 1980, 335 p.
- JANSSEN, Jessica. « L'autohistoire amérindienne: une méthode pour concilier les savoirs autochtones et le discours scientifique (de l'histoire) au Québec », *Zeitschrift für Kanada-Studien*, n° 67 (2018), p. 156-175, https://www.kanada-studien.org/wp-content/uploads/2020/03/ZKS_2018-67_9Janssen.pdf

- LABERGE, Yves. « Compte rendu de [François-René de Chateaubriand, *Génie du christianisme*. T. 1 et t. 2. Paris, Éditions Flammarion (coll. “ GF ”, 104 et 105), 2018 [1802], 512 p. et 504 p.] », *Laval théologique et philosophique*, vol. 75, n° 1 (février 2019), p. 156 à 159, <https://doi.org/10.7202/1067510ar>.
- LACOURSIÈRE, Jacques. *Une histoire du Québec racontée par Jacques Lacoursière*, Montréal, Les éditions du Septentrion, 2023, format ePub.
- LAFAYE, Jacques, OLIVARED, Itamar. « Chroniques du Nouveau Monde », dans *Encyclopædia Universalis*, Paris, Éditions Encyclopædia Universalis France, 2021, <https://www-universalis-edu-com.sbiproxy.uqac.ca/encyclopedia/chroniques-du-nouveau-monde>.
- LAMONDE, Yvan. *Brève histoire des idées au Québec 1763-1965*, Montréal, Éditions du Boréal, 2019, format ePub.
- LAMY, Jean-Paul. *La fidélité dans les récits du terroir canadien-français*, Thèse de doctorat (littérature française), Ottawa, Université d'Ottawa, 1972, 433 p., <https://ruor.uottawa.ca/bitstream/10393/21172/1/DC53838.pdf> (Page consultée le 1^{er} juin 2024).
- LAPERRIÈRE, Alexandra et BRETON-THÉORÊT, Noémie, « Les épidémies et les recherches amérindiennes au Québec », *Revue d'études autochtones*, vol. 52, n° 1-2 (2022), 8 p., <https://doi.org/10.7202/1105910ar>.
- LE RESTE, Éric (réalisateur). « AA et athée / Gérard Bouchard : raison et déraison du mythe » [épisode de série télévisée], 2015, 21 min 36 sec., dans *Second regard*, CBC/Société Radio-Canada, Curio, <https://curio-ca.sbiproxy.uqac.ca/fr/catalog/e31fd03f-bb31-4dd7-9561-cd4958cc660a>.
- LEGRAIN, Michel. *Dictionnaire de la Bible et du christianisme*, Paris, Larousse, 2008, 624 p.
- LEFEBVRE, Pierre. « Le fantôme de Damase Potvin », *Liberté*, vol. 50, n° 4 (2008), p. 96-102, <https://id.erudit.org/iderudit/34709ac> (Page consultée le 1^{er} juin 2024).
- LEFRANC, Jean. *Comprendre Nietzsche*, Paris, Armand Collin, 2009, format ePub. (Coll. Lire et comprendre).
- LEMIEUX, Lucien. « Les XVIII^e et XIX^e siècles. Les années difficiles (1760-1839) », dans Nive VOISINE, dir., *Histoire du catholicisme québécois*, t. 1, Montréal, Les Éditions du Boréal, 1989, 440 p.
- LEMIRE, Maurice. *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec — Tome 2 (1900-1939)*, Montréal, Éditions Fides, 1978, (Coll. « Dictionnaire des œuvres

- littéraires du Québec »), https://numerique.banq.qc.ca/patrimoine/details/52327/4003165?docpos=27&docref=Zu1_FXl7ogeLA_D1kNq0WuA (Page consultée le 1^{er} juin 2024).
- LI, SHENWEN. *Stratégies missionnaires des jésuites français en Nouvelle-France et en Chine au XVII^e siècle*, Québec, Les presses de l'Université Laval, 2001, 400 p.
- « Mathieu 7 », dans *Bible Hub: Search, Read, Study the Bible in Many Languages*, 2018, <https://sainte bible.com/lsg/matthew/7.htm>
- MILLS, David. « Rapport Durham », L'Encyclopédie canadienne, 6 novembre 2019, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/rapport-durham>
- MINOIS, Georges. *Histoire de l'enfer*, Paris, Presses universitaires de France, 1994, 128 p. (Coll. « Que sais-je ? », n° 2823).
- « Mythe », *Le Robert en ligne*, <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/mythe> (Page consultée le 9 février 2025).
- PARÉ, Yvon. « Ce qu'on a dit de lui », *Le Quotidien* (14 juillet 1979), p. 8.
- « On the State of Christianity in New France, 1637-1653. Selections from the annual reports of the Jesuit missionaries in New France (Jesuit Relations) », dans *National Humanities Center*, 11 p. <https://nationalhumanitiescenter.org/pds/amerbegin/settlement/text5/JesuitRelationsMissions.pdf>
- OUELLET, François. « Au nom du fils : *La Rivière-à-Mars* de Damase Potvin », *Quebec Studies*, vol. 36 (Automne-hiver 2003), https://go.gale.com/ps/i.do?id=GALE%7CA118986700&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=07373759&p=AONE&sw=w&userGroupName=nysl_oweb&isGeoAuthType=true (Page consultée le 10 février 2024).
- OUELLET, Réal et BEAULIEU, Alain. « Avant-propos », dans Réal OUELLET, dir., *Rhétorique et conquête missionnaire : le jésuite Paul Lejeune*, Sillery, Les éditions du Septentrion, 1993, p. 9.
- PLAMONDON, Aimé. « Hommage à Damase Potvin », *La revue populaire* (mars 1955), p. 6 et p. 53.
- POTVIN, Damase. *Le roman d'un roman. Louis Hémon à Péribonka*, Québec, Éditions du Quartier latin, 1950, p. 86.
- POTVIN, Damase. *Restons chez nous !*, Québec, J. Alf. Guay, 1908, 250 p.

- POTVIN, Damase. *La robe noire. Récit des temps héroïques où fut fondée la Nouvelle France*, Paris, Le Mercure, 1932, 236 p.
- PROULX, DANIEL. *Gérard Bouchard – Pour une nouvelle sociologie du mythe et des imaginaires collectifs* [vidéo], 2015, 2 h 33 min 33 sec., youtube.com, <https://youtu.be/uUNwDKnymS8?si=fpdU1DY4m7KX-ktl>.
- RACINE, Claude. *Le régionalisme chez Henri Pourrat et Damase Potvin*, Mémoire de maîtrise (lettres), Montréal, Université de Montréal, 1967.
- SIOUI, Georges E. *Pour une histoire amérindienne de l'Amérique*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 184 p.
- SYLVAIN, Philippe et VOISINE, Nive. « Réveil et consolidation. 1760-1839 », dans Nive VOISINE, dir., *Histoire du catholicisme québécois*, t. 2 Montréal, Les Éditions du Boréal, 1991, 510 p.
- THÉRIO, Adrien. « “ En marge de la vie ” ou le roman québécois 1900-1933 », *Voix et Images*, vol. 7, n° 1 (automne 1981), p. 45-55, <https://doi.org/10.7202/200303ar> (Page consultée le 1^{er} juin 2024).
- THIBAUT, Mireille. *La légende du Wendigo entre fiction et réalité. Étude d'une possession criminelle*, Montréal, Les éditions Quebecor, 2012, format numérique.
- TREMBLAY, Victor. *Histoire du Saguenay. Depuis les origines jusqu'à 1870*, 4e éd., Chicoutimi, La librairie régionale inc., 1984, 490 p.
- TREMBLAY, Victor. « Le martyr blanc des missionnaires du Saguenay », *Rapport - Société canadienne d'histoire de l'Église catholique*, volume 31 (1964), p. 45, <https://doi.org/10.7202/1007345ar> (Page consultée le 10 février 2025).
- TREMBLAY, Victor-Laurent. *Au commencement était le mythe*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 1991, 362 p.
- TRUDEL, Marcel. *Mythes et réalités dans l'histoire du Québec. Tome 1*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, 2001, 330 p.
- VALADIER, Paul. « Croire en la Providence ? », *Études*, n° 4221 (novembre 2015), p. 57-66.
- VINCENT, Sylvie et ARCAND, Bernard, *L'image de l'Amérindien dans les manuels scolaires du Québec*, Montréal, Les Éditions Hurtubise HMH, 1979, p. 334. (Coll. « Cultures Américaines », n° 51 »).

VOISINE, Nive. « Ultramontanisme », *L'Encyclopédie canadienne*, 26 octobre 2020, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/ultramontanisme>.

VOISINE, Nive, ALLAN SMITH, T. et CHOQUETTE, Robert. « Catholicisme au Canada », dans *L'Encyclopédie canadienne*, <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/catholicisme> (Page consultée le 10 février 2025).

VOLTA, Ornella. *Guide de l'Au-delà*, Paris, Balland, 1972, 348 p.

WHITE, Kenneth, *Le Plateau de l'albatros. Introduction à la géopoétique*, Paris, Grasset, 1994, 362 p.

« La Robe noire. Récit des temps héroïques où fut fondée la Nouvelle-France (par Damase Potvin) », *Le Soleil*, (14 janvier 1933), p. 14, 7.