

Voix plurielles

Revue de l'Association des professeur.e.s de français des universités et collèges canadiens (APFUCC)



Repenser l'éthique de la chasse à l'aune des pratiques autochtones dans deux récits de Julien Gravelle

Scott M. Powers

Volume 21, numéro 2, 2024

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1115086ar>

DOI : <https://doi.org/10.26522/vp.v21i2.4895>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association des professeur.e.s de français des universités et collèges canadiens (APFUCC)

ISSN

1925-0614 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Powers, S. (2024). Repenser l'éthique de la chasse à l'aune des pratiques autochtones dans deux récits de Julien Gravelle. *Voix plurielles*, 21(2), 69–86. <https://doi.org/10.26522/vp.v21i2.4895>

Résumé de l'article

Cet article présente la perspective ambivalente sur la chasse qui ressort des textes littéraires de Julien Gravelle. Dans *Musher* (2014), un conducteur de traîneau à neige prône une pratique cynégétique éthique pour le bien-être des animaux, humains et non humains. Tout en décrivant les maux de l'élevage industriel, le musher propose que le respect des animaux dans le monde occidental passe par un retour à la chasse. Son argument s'appuie sur des perceptions exogènes communes de la pratique cynégétique chez les Autochtones du Québec. En parallèle, sur le registre de l'ironie, le cas de *Musher* ainsi que la nouvelle « L'homme de vers » (2015) dramatisent la putative invraisemblance d'un retour à une culture fondée sur la chasse dans le monde occidental, d'autant plus qu'aux yeux des narrateurs les cultures autochtones sont elles-mêmes vouées à l'extinction. Alors que l'écrivain d'origine française souscrit au mythe de « la disparition de l'Indien », un dialogue entre Blancs et Autochtones sur l'importance du rôle de la chasse pour l'avenir des rapports éthiques entre les humains et l'écosystème – rôle prématurément exclu dans les textes de Gravelle – se développe par d'autres auteurs contemporains, blancs et autochtones, européens et québécois.

© Scott M. Powers, 2024



Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Repenser l'éthique de la chasse à l'aune des pratiques autochtones dans deux récits de Julien Gravelle¹

Scott M. Powers, University of Mary Washington

Résumé

Cet article présente la perspective ambivalente sur la chasse qui ressort des textes littéraires de Julien Gravelle. Dans *Musher* (2014), un conducteur de traîneau à neige prône une pratique cynégétique éthique pour le bien-être des animaux, humains et non humains. Tout en décriant les maux de l'élevage industriel, le *musher* propose que le respect des animaux dans le monde occidental passe par un retour à la chasse. Son argument s'appuie sur des perceptions exogènes communes de la pratique cynégétique chez les Autochtones du Québec. En parallèle, sur le registre de l'ironie, le cas de *Musher* ainsi que la nouvelle « L'homme de vers » (2015) dramatisent la putative invraisemblance d'un retour à une culture fondée sur la chasse dans le monde occidental, d'autant plus qu'aux yeux des narrateurs les cultures autochtones sont elles-mêmes vouées à l'extinction. Alors que l'écrivain d'origine française souscrit au mythe de « la disparition de l'Indien », un dialogue entre Blancs et Autochtones sur l'importance du rôle de la chasse pour l'avenir des rapports éthiques entre les humains et l'écosystème – rôle prématurément exclu dans les textes de Gravelle – se développe par d'autres auteurs contemporains, blancs et autochtones, européens et québécois.

Mots-clés

Musher ; Homme de vers ; Pratiques cynégétiques ; Mythe ; Études animales ; Posthumanisme

Les récits de Julien Gravelle offrent une réflexion approfondie sur les pratiques de chasse et leurs enjeux éthiques. Plusieurs de ses ouvrages ont une portée écologique importante² à notre époque marquée par la disparition des espèces et le réchauffement climatique, phénomènes nourris entre autres par l'industrie mondiale de la viande. Né en France mais habitant du Saguenay-Lac-Saint-Jean depuis 2006 où il travaille comme chef de meute, Gravelle puise dans ses expériences avec les chiens pour réfléchir sur les relations humains-animaux en général, et plus précisément sur les responsabilités éthiques des chasseurs envers la faune. Par l'entremise d'une analyse de *Musher*³ (2014), récit semi-autobiographique d'un meneur de chiens, et de la nouvelle « L'homme de vers⁴ » du recueil *Debout sur la carlingue* (2015), cette étude se propose de mettre en valeur la proposition d'une chasse plus humaine et plus écologique. Comme nous le verrons, ces deux récits se positionnent à l'encontre d'un discours savant sur l'anachronisme barbare de la chasse, dont Charles Stépanoff, dans *L'animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage* (2021), étudie

l'évolution depuis l'Antiquité grecque – notamment chez Plutarque et Pythagore, pour qui « la prédation nous détourne de notre humanité » (329) – jusqu'aux mouvements antispécistes de notre ère qui réclament un avenir végan⁵. Gravelle envisage tout autrement la prédation comme ayant le potentiel de cultiver un nouveau rapport empathique à la faune. Pour ce faire, *Musher* s'inspire de valeurs et coutumes autochtones, ouvrant ainsi la porte à un échange productif entre la modernité et certaines traditions des Premières Nations. En même temps, comme cela transparaît surtout dans la nouvelle « L'homme de vers » (2015), laquelle présente un récit de chasse entre deux Métis, l'imaginaire de Gravelle se nourrit de stéréotypes sur les peuples autochtones qui mettent en péril un dialogue fructueux sur l'avenir des rapports interespèces⁶.

***Musher* : une vision post-humaniste pour penser l'animal et la souffrance**

Le court récit intitulé *Musher* constitue avant tout une description du rapport entre un conducteur de traîneau à neige et les chiens de son attelage⁷. Les nombreuses observations que le narrateur fait en l'espace d'une année sur les comportements de son équipe – caractères individuels, interactions sociales entre chiens, rapports humain-canin – engagent le lectorat à tenir compte de la sensibilité et de l'intelligence de ses assistants quadrupèdes. Plus précisément, le récit témoigne des transformations qui découlent de rapports interespèces dont parle Donna Haraway qui, dans *When Species Meet* (2007), explique que la perspective humaine du monde a la capacité d'évoluer foncièrement par le biais d'interactions avec des espèces compagnes⁸. Dans *Musher*, les rapports que le narrateur cultive avec ses chiens de meute mènent à une compréhension plus approfondie des autres espèces et finissent par façonner sa perspective sur la chasse. Dans le même esprit que la portée politique des études animales⁹, ses observations sur la faune constituent un plaidoyer pour le respect de l'ensemble des bêtes et contre la pensée réductrice (humaniste) qui sous-estime leur intelligence et leur système affectif. Dans ses descriptions de l'activité cérébrale canine, le narrateur prend soin sinon d'éviter, tout au moins de mitiger, le biais anthropomorphique à la base de la pensée humaniste : « Je préfère parier sur l'intelligence des chiens et chercher une raison à leur comportement. Une raison de chien, bien sûr, qui nous paraît à nous, humains, plus ou moins absurde » (8). Le narrateur rejette la logique humaniste – guidée par l'idée de plus en plus contestée que seuls les humains ont la capacité de raisonner – de scinder le monde des vivants entre humains et animaux¹⁰. L'une des rares citations du récit – celle de Martin Cureau de la

Chambre, médecin et philosophe de la Renaissance – affirme que « l’instinct est le refuge le plus ordinaire de ceux qui ne veulent point reconnaître le raisonnement des animaux » (29).

À maintes reprises, et selon une logique posthumaniste qui met en question la singularité de la nature humaine, le narrateur rapproche les humains des autres animaux en insistant sur des expériences et des sentiments partagés : « Nous partageons peut-être plus que je ne le croyais avec les chiens. La sueur et la peine du chemin, un souci des uns pour les autres aussi » (51). Lorsqu’il fait la remarque qu’à l’heure du repos, il n’y a aucune rixe entre les chiens, qui respectent plutôt ce qu’il appelle « une distance réglementaire » (73), le narrateur rapproche le raisonnement animal de la pensée humaine : « Je me demande si les autres animaux ont le même genre de raisonnements moraux que nous. S’ils sont capables de faire des sortes de contrats, comme de ne pas faire aux autres ce qu’ils ne voudraient pas qu’on leur fasse » (73). Pour le narrateur, les relations qu’il entretient avec ses chiens relèvent en partie de la soumission animale, mais surtout d’une entente implicite, d’intérêts mutuels et de la coopération. Alors que ses clients – des touristes européens – l’appellent souvent « meneur de loups » (85), ce titre désespère le narrateur pour qui le sobriquet « gomme la réalité de la relation à l’animal [en mettant] la soumission en lieu et place de la coopération » (85). Si le narrateur accepte son rôle de « dominant », il souligne qu’il s’agit d’une domination « acceptée plus que contrainte » (85).

Ce n’est pas seulement la nature de sa carrière qui permet au *musher* de discerner une multitude de traits qu’il partage avec les chiens. Comme l’expliquent Cristina Álvares, Ana Lúcia Curado, Isabel Cristina Mateus et Sérgio Guimarães de Sousa, en raison de « la coévolution et [de] l’interdomestication des espèces humaine et canine », le chien est « le plus humain des animaux » et « témoigne [ainsi] qu’il y a de l’humain dans l’animal¹¹ » (1). Or, dans *Musher*, la manière de penser l’animal, de faire des rapprochements entre humains et animaux non humains – tout en évitant des anthropomorphismes non nuancés – s’étend jusqu’aux insectes volants qui l’entourent. En observant le comportement des libellules et des taons, le narrateur s’imagine une capacité commune à tout animal à reconnaître les membres de son espèce, à reconnaître également le visage de ceux d’autres espèces et à se sentir observés : « Les libellules doivent bien se percevoir entre elles comme libellules. Pourquoi ne pourraient-elles reconnaître sur ma face des yeux, une bouche, un nez, bref un visage. J’ai souvent remarqué qu’il suffit de regarder un taon posé sur sa jambe pour qu’il s’envole. Comme s’il se savait regardé » (92). Dans un passage souvent cité de *L’animal que donc je suis* (2006), Jacques Derrida décrit l’effet déstabilisateur du regard animal

sur le sujet humain en tant que « gêne » (18) et comme le signe d'un autre, à savoir « une existence rebelle à tout concept » (26). Le narrateur de Gravelle surenchérit en repensant la responsabilité éthique à partir du constat de la conscience accrue *chez l'animal* (non humain) du regard de l'autre. Le fait que l'animal (non humain) réagit à notre regard lui fait poser la question : « Se peut-il que nous ayons des droits moraux envers les insectes ? » (92)

Dans plusieurs passages, le narrateur se sent abattu par la vision de la souffrance animale. Le récit débute sur le *musher* en proie à la prise en compte de la douleur physique d'un de ses chiens qu'il s'oblige à tuer. Pour le narrateur, il n'y a rien de plus intolérable que le tourment sans raison : « La vie, la mort, ce sont des nécessités que je m'efforce d'accepter, mais la souffrance inutile m'indispose au plus haut point » (82). En faisant écho à la formule du philosophe Jeremy Bentham devenue célèbre dans l'histoire de l'éthique animale – « La question n'est pas 'peuvent-ils raisonner', ni 'peuvent-ils parler ?', mais 'peuvent-ils souffrir ?' » (324-25) –, le narrateur constate sans la moindre ambiguïté que la question de la douleur de l'animal est à l'origine de la pensée éthique : « Le seul point significatif d'un point de vue éthique [est] la souffrance de la bête » (M 109). À coup sûr, le texte a pour effet de sensibiliser le lectorat aux perspectives animales. À ce titre, dans son article, Kathryn St. Ours présente *Musher* comme un exemple d'« empathie narrative », car la prise de conscience de la sentience animale suggérée par le récit encourage « une conduite plus respectueuse et des animaux et de la terre¹² » (3).

C'est dans le contexte d'une discussion sur la souffrance gratuite que le narrateur critique certaines pratiques courantes de la chasse. À plusieurs reprises, lors de ses voyages dans le bois avec ses chiens, le *musher* tombe sur des animaux pris au piège. Comme c'est une pratique commune des chasseurs de tendre des pièges sans les contrôler pendant des jours, leurs proies sont vouées à une mort lente et agonisante. Un jour, en promenade sur le terrain de son voisin, le narrateur tombe sur un renard « avec, autour du cou, un collet relié à une branche », alors que le chasseurpropriétaire est parti en vacances. Comme le *musher* l'explique, il se voit confronté à deux choix : « libérer l'animal et donc voler le bien de [s]on voisin, ou bien l'achever » (M 36) pour lui épargner des jours et nuits de torture. Au risque de devoir expliquer à son voisin « pourquoi il y avait quelque part sur ses terres un collet vide au milieu d'empreintes de pas » (37), il se résout à relâcher l'animal. Dans un autre passage, le narrateur tombe sur un piège à loups qu'il défait pour protéger ses chiens. Par la suite, en repassant par le même chemin, et à en juger par

l'absence de traces de chenilles de motoneige, le narrateur fait le constat affligeant que le chasseur n'a jamais contrôlé le piège :

Le trappeur n'était pas revenu. Il avait disposé son piège et malheur à celui qui y passerait la tête. Si ç'avait été un loup, il l'aurait trouvé mort de faim au printemps. Ce type de comportement m'exaspère. N'y a-t-il pas de contrat qui lie le trappeur à la proie qu'il convoite ? Celui qui pose un piège ne prend-il pas la responsabilité de la souffrance animale ? (72)

En plus de leur épargner la souffrance, le narrateur est mené à prendre le parti des animaux afin de les sauver de l'extinction. Lorsque le *musher* croise les derniers loups qui restent dans la région, il les fait fuir pour qu'ils ne s'aventurent plus du côté des chasseurs. Il souligne l'ironie d'une « chasse » qui profite à la proie : « Qui a dit que donner la chasse aux animaux leur est nuisible ? Ce jour-là, j'ai enseigné à deux loups comment fuir les humains » (62).

Pour une chasse plus éthique : le cas des chasseurs autochtones

Alors que le narrateur de *Musher* prend continuellement le parti des animaux et que la souffrance animale le bouleverse, il ne s'oppose pas pour autant à la chasse, du moins à une chasse que nous pourrions qualifier de « raisonnée ». Une perspective nuancée sur la cynégétique se fait jour dans une discussion sur son végétarisme. Eu égard à sa sensibilité envers le bien-être des animaux, il n'est pas étonnant que le narrateur se proclame « végétarien militant » (26). La seule viande qu'il se permet de manger est celle d'un animal que l'on a chassé : « Je passe généralement mon tour sur les saucisses et les côtes de porc, mais ne refuse jamais un morceau d'original ou une cuisse de gélinotte » (26). La viande chassée l'obnubile, surtout lorsqu'il s'agit du gibier de chasseurs autochtones ou bien de ceux des générations d'antan. La vision de bêtes abattues dans leur habitat naturel par un prédateur humain habile lui rappelle sa propre animalité et évoque une époque précolombienne où l'activité principale des autochtones était la chasse :

[Il y a] quelque chose de fascinant que je retrouve dans les têtes d'originaux à l'avant des pick-up ou dans les os que les Amérindiens accrochaient aux branches d'arbres. L'animal en moi reste fasciné par [les] gros quartiers de viande. [...] Si les Iroquoiens cultivaient le maïs [...], ils dépendaient de la chasse pour leurs ressources carnées. De même que les coureurs de bois et les premiers colons. [...] Pour un Nord-Américain, tuer un animal, c'est faire preuve d'habiletés qui, jusqu'à un passé récent, étaient vitales. C'est en quelque sorte se faire adouber par les éléments naturels. Je tue, donc je suis. (27)

Dans le même souffle, le *musher* se lamente de l'incapacité de l'homme moderne à chasser et à préparer la viande que l'on mange : « [c'est] un embarras de ne plus savoir travailler la chair animale » (27).

Si le narrateur se délecte de la viande chassée, c'est parce qu'il trouve la chasse foncièrement humaine, à condition qu'elle soit pratiquée avec éthique. Parallèlement, il rejette toute viande vendue au supermarché, laquelle constitue une dénaturation de l'être humain. Il profère que « l'abattoir moderne a fait passer l'humain du stade de prédateur à celui de charognard [car] nous nous nourrissons de la carcasse laissée là, sans avoir tué l'animal, ni même avoir décidé de la mort » (95). Dans les dernières pages du récit, le narrateur justifie sa fascination pour une chasse éthique en la présentant comme un choix moral face à la consommation de viande provenant de l'élevage industriel qui maltraite les animaux. Selon le narrateur, manger la viande déjà préparée porte atteinte à nos valeurs morales (112).

Le narrateur va encore plus loin dans sa dénonciation de l'élevage industriel. Ce qui est en jeu n'est rien de moins que la disparition de l'animal véritable dans la psychologie de l'homme moderne :

Les animaux sont des *quelqu'uns* et cette idée de subjectivité animale, nous l'avons écrasée sous le poids de nos élaborations conceptuelles et de nos processus de production. Nous avons oublié qu'eux et nous formons une communauté morale. [...] Je crains qu'un jour, à force de distance, nous en venions à oublier ce qu'est un animal, purement et simplement (110).

Loin d'être une activité barbare, une pratique de la chasse qui renoue avec les animaux et cultive un nouveau rapport éthique à la faune s'avérerait plus compatissante car posthumaniste.

À ce propos, la figure de l'Autochtone représente une lueur d'espoir. En pensant à ses voisins « amérindiens¹³ », le *musher* s'accroche à l'idée de leur différence en matière de rapport à l'animal : « De mauvaises langues diraient que les Amérindiens vivent comme les Blancs à présent, qu'ils ne méritent pas leurs statuts spéciaux. Je suis prêt à croire le contraire. Je veux bien imaginer que le regard que ce[s] homme[s] porte[nt] sur la faune soit différent » (71-72). Au contraire de l'ensemble du récit, dans lequel le *musher* décrit ses activités journalières ayant trait à l'entraînement de son attelage et réfléchit aux rapports entre l'humanité et la nature, le dernier chapitre, intitulé « Cette lueur dans l'œil d'un caribou », présente un bref récit fictif mais fondé sur les pratiques de chasse et les valeurs traditionnelles des Premières Nations. Cette histoire de chasse au caribou qui se déroule à l'ère précolombienne débute par une louange des croyances du

peuple Inuatsh, qui concevaient des liens entre tous les êtres vivants et qui étaient fondées sur le respect des animaux, y compris ceux qu'ils chassaient. Ainsi, les pratiques cynégétiques autochtones rejoignent les valeurs posthumanistes qui dénoncent les excès des humains qui se croient en droit de surexploiter la nature : « [Les Inuatsh] essayaient de penser chaque geste. Rien n'était abandonné, rien n'était gaspillé. Après avoir mangé la bête, ils travaillaient la peau et réservaient les os, qu'ils accrochaient aux branches des arbres. Dans leur monde, tout était lié » (103). Ensuite, le narrateur décrit une sortie de chasse, telle qu'il imagine qu'elle se serait déroulée autrefois par un peuple autochtone¹⁴. Après une description de la forêt boréale sous la neige, une « bande humaine » (105) affamée trouve la piste fraîche d'un groupe de caribous, les traque et se met à l'affût. Un jeune chasseur, rongé par son « appétit d[e] carnivore » (106), enfonce la pointe de sa lance dans les côtés d'une femelle. Or, la bête a beau être morte, ne pouvant supporter son regard, le novice se met à lui crever les yeux à l'aide d'un couteau. Le chasseur, « soulagé de ne plus se sentir observé par le caribou », lui arrache le cœur, « l'élève en direction du ciel, et suspend son geste. [...] Et lui qui regarde le cœur et remercie » (108). Ce geste de reconnaissance envers le (cœur du) caribou s'enracine dans la spiritualité de certains peuples autochtones du Nord du Québec, comme en témoigne la récente publication de Rita Mestokosho (innue) intitulée *Atik" Utei : Le cœur du caribou* (2022). Dans ce recueil de poèmes, les chasseurs innus, pour qui le caribou symbolise la liberté de la vie nomade, « puisent en lui leur force, leur courage, leur savoir » (9). Le cœur du renne, gardien du territoire sur lequel on chasse, est la substance de leur spiritualité et leur identité : « Le cœur du caribou ne s'éteint pas / [...] je le vois embrasser la terre mon âme » (13).

Tandis que ce chapitre de *Musher* souligne, par le biais d'un récit de chasse, le rapport intime entre une tribu autochtone et les animaux, fondé sur le contact physique et la reconnaissance, un passage parallèle met en exergue le divorce complet entre les Blancs modernes et les bêtes qu'ils mangent. Dans un paragraphe qui suit immédiatement le récit sur la chasse du jeune autochtone, le *musher* imagine un équivalent absurde d'un Blanc – en l'occurrence lui-même – qui rend grâce à l'animal nullement reconnaissable dans sa forme hautement transformée qu'il fait cuire pour ses clients. Son air ridicule est souligné par l'ahurissement et l'incompréhension de ses confrères européens :

Si, à genoux devant le feu, je levais une saucisse aux herbes de Provence vers le ciel clair d'hiver et que, soudainement, je remerciais à mon tour, que penseraient les autres assis à côté de moi ? Ces Européens venus découvrir la grande forêt

boréale en traîneau à chiens. Sans doute me prendraient-ils pour un de ces illuminés néopaiens qui s'en vont prier les dieux anciens. (109-10)

La juxtaposition frappante entre la description d'un chasseur crevant les yeux de sa proie et celle de l'acte de rendre hommage à l'animal dans l'abstrait avant de consommer une saucisse souligne d'un côté la conscience accrue des peuples autochtones de la vie d'un animal, et de l'autre le caractère foncièrement méconnaissable de l'animal dans une viande transformée. Alors que le prédateur du caribou reconnaît dans sa proie une « subjectivité animale » (110), les consommateurs modernes, auxquels le narrateur s'identifie, « n'[ont] pas besoin de crever les yeux des animaux qu'[ils] mange[nt] » (109) puisqu'ils ne reconnaissent plus le lien de la viande à la chair (112) Et ce lien rompu est ce que le narrateur dénomme « l'atrophie de notre sens moral » (112). Au bout du compte, selon le raisonnement qui clôt le récit, manger de la viande provenant de l'élevage industriel est en soi un acte barbare dépourvu d'empathie¹⁵, contrairement à la pratique de la chasse qui, en raison du contact physique intime entre un prédateur et sa proie, a le potentiel de maintenir des liens affectifs entre les humains et le reste du règne animal. Le chasseur autochtone dans *Musher* correspond à la description de Stépanoff du « prédateur empathique ». Pour les peuples qui maintiennent

des rapports d'identification, de partage de substances et de socialité avec les animaux, [...] la mise à mort des animaux et la consommation de leur chair s'entourent de rituels, de compensations, de justifications et de mythes pour que la chasse soit autre chose qu'une dévoration destructrice et cruelle. L'homme vit avec cette contradiction intime qui parfois le déchire : il est un *prédateur empathique*. (237)

Les propos de l'anthropologue s'alignent parfaitement sur les commentaires du narrateur de Gravelle par le constat que, pour l'humanité, « la chasse nous a ouverts mentalement aux autres vivants et nous a rendus empathiques à leurs mondes » (237).

Cette perspective sur la chasse, telle qu'elle transparait dans le récit de Gravelle, se déploie toutefois sous le signe de l'ambivalence. D'un côté, le narrateur se lamente de la disparition d'une certaine relation au règne animal, représentée dans ses descriptions de la chasse telle que pratiquée par les populations autochtones. D'un autre côté, un retour à un mode de vie qui rétablit des liens entre humains et bêtes sauvages se présente comme irréaliste. Le récit prend fin sur une humanité ayant perdu tout contact avec les animaux : « Je crains qu'un jour, à force de distance, nous en venions à oublier ce qu'est un animal, purement et simplement » (110). En plus d'une critique virulente de l'élevage industriel dont « les conséquences collatérales [...] se nomment crise

environnementale globale » (111), le ton pessimiste qui hante la conclusion du récit est aussi imputable à une conscience implicite de la disparition du mode de vie des Autochtones du continent américain : « Je me demandais d'où me vient cet intérêt que je porte aux cultures anciennes. Je ne suis pas un nostalgique, pourtant je n'attends pas de messie, ni un retour du *bon vieux temps* » (104).

La vision de Gravelle d'une nouvelle sensibilisation à l'animal qui passerait par un établissement de liens avec les Premières Nations demeure purement théorique. Dans *Musher*, la figure de l'Autochtone reste marginale. Comme dans le cas du récit de chasse enchâssé des dernières pages, le monde autochtone est confiné dans un passé lointain. À cette exception près, les Autochtones sont curieusement absents de l'intrigue du récit, quoiqu'ils habitent le même territoire. Bien que le narrateur rapporte plusieurs conversations entre lui et les propriétaires blancs de la région qu'il côtoie, il n'entre nullement en relation avec ceux dont il met en avant les croyances et modes de vie. Alors qu'en qualité de guide touristique il s'aventure à proximité du foyer d'un « Indien » (72), un abîme sépare d'une part les coutumes modernes d'un Blanc qui prépare un dîner de viande transformée, et d'autre part l'Autochtone qui reste invisible. Le narrateur ajoute à une telle juxtaposition la description d'un échange absurde qu'il imagine entre des Blancs et « l'Indien » qui ne fait qu'exclure tout contact : « Je me suis arrêté un peu avant la cabane de l'Indien pour faire un feu et cuire des saucisses. De la nourriture agricole en pleine nature sauvage. Ainsi en va-t-il des nouveaux coureurs des bois. Nous sommes trop nombreux pour lui imposer la charge de nous nourrir et de nous vêtir » (72-3).

« L'homme de vers » ou l'évanescence du chasseur autochtone

L'inquiétude face à la disparition du mode de vie des Premières nations, qui apparaît de biais dans *Musher*, se trouve au cœur de l'intrigue de « L'homme de vers », nouvelle publiée dans le recueil *Debout sur la carlingue* (2015). Le thème principal de la perte de l'identité autochtone se cristallise lors d'une sortie de chasse qui tourne mal. Le récit se nourrit du « mythe de la disparition de l'Indien » tel que James Boucher le décrit dans son analyse des œuvres de René de Chateaubriand et des ouvrages d'auteurs français du dix-neuvième siècle (Gabriel Ferry, Gustave Aimard, Henri-Émile Chevalier) qui s'inscrivent dans le genre du roman du Far West. D'après Boucher, ce mythe souscrit à une logique téléologique qui perpétue l'image de l'Autochtone nord-américain en voie de disparition (2-3). Suivant ce raisonnement, les cultures occidentales

proclament le Progrès (à savoir le grand mythe de l'Occident) en se positionnant aux antipodes des cultures autochtones mourantes (270). Dans cette lignée, la nouvelle de Gravelle représente le thème d'une culture et d'une identité autochtones en voie de disparition à travers le topos de la décomposition. De surcroît, c'est la mise en récit d'une sortie de chasse infructueuse qui sonne le glas.

L'intrigue présente une série de péripéties qui surviennent à un camionneur prénommé Basile, un métis en mal d'identité. Au début de l'histoire, le personnage principal croise sur sa route un collègue coincé dans son camion, la jambe écrasée. L'accident sert de prétexte au thème de l'identité autochtone. Puisqu'un « camp d'Indiens » (15) se situe à proximité, Basile aide le blessé à s'y rendre à pied. À l'entrée du camp, vide et en piteux état, ils pénètrent dans une cabane qui a l'air abandonnée, mais non sans passer à côté d'une carcasse d'orignal délaissée et rongée par des vers. Le monde autochtone est ainsi marqué dès le début par la décomposition, symbole de la mort des traditions qui se poursuit plus loin. En cherchant du bois dans d'autres cabanes délabrées en vue d'immobiliser la jambe de son collègue, Basile découvre un cadavre humain qui, lui aussi rongé de vers, hantera Basile tout au long de l'histoire (19).

Cette entrée en matière (décomposée) qu'est ce premier passage au « camp » autochtone¹⁶ déclenche chez Basile une crise existentielle au cours de laquelle il s'interroge sur son identité autochtone. Le collègue blessé, sans connaître les origines de Basile, fait des remarques racistes visant les Autochtones (« Savent pas prendre soin de leurs choses, eux autres » (15) et « Première fois que je suis chez les *Kawish*¹⁷ » [17]), ce qui incite Basile à lui révéler ses racines : « Ma mère est Indienne de Pointe-Bleue » (15 ; 17). La crise de Basile s'exacerbe du fait qu'il attend son premier né. Qui plus est, sa femme Mélanie, une travailleuse sociale qui lutte pour des causes écologiques dans son temps libre, fait pression sur lui afin de quitter leur maison mobile à la campagne pour commencer une nouvelle vie au village. D'autres incidents s'ajoutent à la crise existentielle de Basile, notamment la vision d'un ours quittant le bord d'une route pour entrer dans un bois. Le camionneur pense d'emblée à un autre ours, celui qu'il avait écrasé une fois sur la route, et qu'il avait laissé agoniser. À l'évocation du souvenir, il regrette aussitôt son irrévérence envers l'animal et réfléchit sur le fait que ses ancêtres, les Innuatsh, auraient montré le plus grand respect pour la faune (26). Ces derniers, comme le constate le narrateur omniscient, « avaient inventé toutes sortes de cérémonies pour témoigner de leur respect envers la bête. Jamais ils ne tuaient sans égards pour elle, comme [Basile] l'avait fait » (26).

Hanté par le souvenir de « l'homme de vers », Basile revisite le camp et entame une conversation avec un homme d'un certain âge. Alors que Basile cherche la tête d'orignal qui gisait à l'entrée du camp lors de sa première visite, l'aîné autochtone le rassure sur le fait que sa femme « l'a nettoyée et l'a accrochée à un arbre » (28), comme pour réparer la faute des jeunes chasseurs du camp qui ne respectent plus les traditions. Plus important encore, l'aîné lui fait comprendre qu'il reconnaît en lui ses origines autochtones (28-29). Troublé par cette conversation, Basile va ensuite faire des démarches pour « se rapprocher de ses origines » (39) en renouant avec la famille de sa mère, en l'occurrence son oncle Jérémie. Une première rencontre déçoit Basile à plusieurs égards car son oncle correspond parfaitement au stéréotype de l'Autochtone désœuvré et alcoolique. Avant tout, cet homme, « qui passe [sa] journée au fond d'un bar, à parler de rien » (40), ne correspond nullement à l'image de ses ancêtres qu'il espérait. L'attrape-rêves accroché à la porte de son appartement et auquel il ne « pendait plus qu'une plume » (36) laisse entendre que l'identité que Basile cherche dans ce symbole ne tient qu'à un fil. Devant l'immeuble de Jérémie, Basile aperçoit un groupe d'oies dans le ciel qui lui fait penser d'emblée à la chasse, et fait plus précisément écho au narrateur de *Musher*, ainsi qu'à la chasse d'antan, telle que pratiquée par les Premières Nations. Or Basile, pour qui l'association est toute personnelle, la ressent comme une carence : « Des oies passaient dans le ciel. Un escadron noir et piailleur en altitude. Peut-être s'en allaient-ils se reposer dans les îles de l'estuaire de la Mistassini, là où jadis les Innuatsh s'en allaient les chasser. Basile n'avait jamais mangé d'oie » (37).

Face à des signes de mauvais augure, Basile retrouve pourtant son optimisme lorsque Jérémie l'invite à une sortie de chasse, activité quotidienne de ses ancêtres. Comme l'explique le narrateur, « [Basile] n'avait presque pas dormi de la nuit. L'excitation, sans aucun doute. Il n'avait encore jamais chassé l'orignal. Lui, à moitié Indien, à moitié Québécois » (43). Cependant, la sortie ne lui offrira qu'une suite de déceptions, en commençant par l'apparence de Jérémie qui, comme l'explique le narrateur, « n'avait rien du chasseur tel que [Basile] se l'imagin[ait] » (43). En outre, l'arme de Jérémie « avait l'air plutôt ancienne » (43). D'entrée de jeu, Basile comprend que la chasse sert de prétexte à Jérémie pour fumer du cannabis (44). Après des heures d'attente dans une tour de chasse et Jérémie qui s'assoupit, Basile entrevoit un orignal et réveille son oncle pour qu'il le mette en joue. Après un premier coup raté – il a oublié de charger la chambre – il tire une première balle dont le bruit fait déguerpir la bête. Convaincu qu'il a atteint le mammifère, Jérémie, « soudain plein d'une vitalité nouvelle » (46), descend de la tour et part à la recherche de

son gibier. Tout à coup, Basile voit son oncle revenir à toute allure, poursuivi par la bête même. Dans un revirement de fortune ironique, les deux chasseurs se retrouvent piégés en haut de la tour de chasse, contraints de regarder l'original qui ne cesse de piétiner le fusil que Jérémy, tétanisé par la peur, avait lâché. Le narrateur saisit l'opportunité de souligner l'ironie du renversement des rôles : « De chasseurs ils étaient devenus gibier » (47). Piqué par la colère, Basile demande à son oncle, mais sous forme de reproche : « dis-moi que tu as déjà chassé » (47). Un échange de moqueries s'ensuit, chacun mettant en question les origines autochtones de l'autre à l'aune de leur manque d'habiletés cynégétiques. Tous deux finissent par s'avouer que leurs pères ne leur ont jamais appris à chasser (49).

En contemplant l'original, les deux hommes s'aperçoivent que la balle a effleuré le côté de la bête et qu'un de ses organes en sort. Basile prend donc conscience du fait que l'original, tout comme l'ours qu'il avait écrasé, mourra quand même, « d'une agonie longue et douloureuse » (47). Faisant écho aux sentiments du narrateur de *Musher*, Basile se lamente du fait d'avoir tué en vain : « Je repense à la femelle originale. On l'a tuée d'une certaine manière. On l'a tuée pour rien. Je n'aime pas ça » (50). En outre, sur le chemin du retour à la voiture, deux chasseurs blancs les abordent pour les accuser d'avoir pris leur lieu de chasse (50). Chose certaine, le cri de Jérémy, qui stipule que les envahisseurs sont plutôt les Blancs, sonne faux. C'est Basile même qui réplique en défendant les chasseurs blancs : « *Come on*, soupira Basile. On leur a pris leur place de chasse ! » (50). Lorsqu'ils regagnent la voiture, ils s'aperçoivent que les vitres ont été brisées, et ils doivent s'asseoir sur des éclats de verre tout le long du chemin de retour. En jouant sur l'homonymie entre « vers » et « verre », le récit présente les deux protagonistes, à leur tour, comme des hommes de verre/vers. L'échec total de la sortie de chasse, laquelle devait servir de retour aux sources autochtones, finit par renforcer l'image d'un mode de vie au bord de l'extinction. Pour renforcer cette image, la nouvelle se termine sur un dialogue entre Basile et sa femme à propos du prénom de leur nouveau-né, symbole d'avenir. Tandis que Basile voudrait l'appeler Léonard, d'après le militant autochtone Léonard Pelletier, ils finissent par le prénommer Aldo, selon les souhaits de Mélanie, et d'après l'écologiste américain Aldo Leopold¹⁸. Alors que le récit de Gravelle présente l'incapacité des protagonistes à chasser avec succès comme l'échec d'une identité autochtone, il n'en demeure pas moins que dans de nombreux récits écrits par des écrivains autochtones (évoqués plus loin), le manque d'expérience de la vie des ancêtres chez les

jeunes générations n'est nullement une preuve d'inauthenticité mais sert plutôt de point de départ pour l'apprentissage.

Dans leur réflexion sur une approche plus éthique envers les animaux et l'écologie, les récits de Gravelle accordent une importance majeure à la chasse, telle que pratiquée par les Premières Nations. À travers le paradigme des valeurs et coutumes cynégétiques autochtones, l'auteur met en exergue un clivage dangereux entre l'homme blanc et l'ensemble du règne animal à la base de l'abus des bêtes et de la destruction écologique. Or, en s'appuyant sur le mythe de l'inéluctabilité de la mort des modes de vie autochtones, des textes comme *Musher* et « L'homme de vers » finissent par participer à l'effacement des peuples autochtones d'un imaginaire littéraire consacré à des questions éthiques sur le respect pour le monde naturel. Dans *Les lieux de la culture* (2007), Homi Bhabha constate que, d'un point de vue occidental, la figure autochtone n'est pas à même de produire « une image moderne de l'avenir » qui s'avérerait viable (cité dans Boucher, 218 ; 221). Dans la même lignée, les derniers paragraphes de « L'homme de vers » excluent l'Autochtone en qualité d'agent du Progrès. Le choix du prénom d'un écologiste blanc pour l'enfant de Basile, qui l'emporte sur celui d'un militant autochtone, soustrait du discours éthique sur l'environnement et sur le combat écologique les valeurs et intérêts des communautés autochtones.

Bien qu'au fil du temps et en raison des forces de la colonisation, les communautés autochtones sur le territoire du Québec aient adopté plusieurs croyances et coutumes allogènes, il convient de souligner qu'une pratique de chasse de subsistance fondée sur des rapports intimes avec les animaux reste toujours en vigueur chez les Premières Nations et fait l'objet de nombreuses études scientifiques¹⁹. Qui plus est, les délégués des communautés autochtones du Québec ne cessent de revendiquer le droit de chasser sur les territoires non cédés²⁰. Comme l'explique Édith Bélanger (membre de la Première Nation Wolastoqiyik Wamspekwik) dans son article « Chasser pour continuer à vivre » (2022), la chasse est au cœur des communautés autochtones car elle constitue « un droit à la subsistance inhérent à l'identité autochtone ». Selon Bélanger, la chasse autochtone sert à « créer des liens entre les membres d'une nation et à favoriser le maintien et la revitalisation des savoirs traditionnels. »

Étant donné que, pour les Premières Nations, la pratique de la chasse est une question de survie, d'indépendance, d'identité et de maintien des traditions, il n'est pas surprenant que la

chasse fournisse aux œuvres littéraires autochtones récentes une toile de fond importante. Dans le sillage des *Récits de Mathieu Mestokosho, chasseur innu* (1971) qui soulignent la chasse comme étant une question de vie ou de mort pour les Innus²¹, de nombreux écrivain·e·s des générations subséquentes placent la chasse au cœur d'une identité autochtone qu'ils essaient de réaffirmer, de recouvrer ou de se réapproprier. Entre autres, citons les ouvrages de Virginie Pésémapéo Bordeleau (*Ourse bleue*, 2007 ; *L'amant du lac*, 2013), de Joséphine Bacon (*Un thé dans la toundra*, 2009) et de Naomi Fontaine (*Kuessipan : à toi*, 2011). Dans ces textes, embarquer dans des sorties de chasse – et dans le cas de *Kuessipan : à toi*, quitter la réserve pour découvrir les coutumes cynégétiques des aînés à Nutshimit (cette terre « ou rarement un étranger a mis les pieds » [Fontaine 90]) – est le moyen essentiel de s'initier au mode de vie et à la spiritualité de ses ancêtres.

La question cruciale que *Musher* pose dès le départ et à laquelle le narrateur répond prématurément au négatif est celle qui découle également des observations de Stépanoff sur ce qu'il appelle « l'appauvrissement simultané et corrélé des formes de vie et modes de vie » : « Les sociétés modernes peuvent-elles admettre en leur sein un pluralisme de cosmologies et de modes de vies, incluant des traditions qui, comme la chasse, ont préexisté [aux rapports modernes aux animaux] ? » (377). Il convient de souligner que le désir de découvrir, maintenir ou reprendre des modes de vie des Premières Nations ne se limite pas aux jeunes générations en quête d'identité. Alors que l'auteure Laure Morali, tout comme Gravelle, est d'origine française, ses ouvrages entrent en conversation avec les communautés autochtones. Dans le récit autobiographique intitulé *En suivant Shimun* (2021), l'auteure se fait inviter par Shimun, un ancien innu, pour parcourir avec lui Nutshimit, « l'intérieur des terres » (11). Cette invitation privilégiée qu'elle avait acceptée en 1998, est décrite telle un « frottement » [entre la modernité et les traditions autochtones] : « ma terre, mes coutumes, mes croyances affrontant au ralenti les [s]iennes » (95). Avant tout, son séjour lui a fait connaître la vie des peuples autochtones et leur point de vue sur le monde, et ceci par le biais de la chasse : « Suivre la piste d'un animal, tuer un animal, le manger, respirer dans l'immensité. J'essaie de m'abandonner à ce nouveau rapport à la nature » (72).

C'est dans ce même esprit de rencontre entre allochtones et autochtones que Morali a dirigé le recueil collectif *Aimititau ! Parlons-nous !* (2008), qui entame un dialogue entre écrivain.es québécois.es et écrivain.es de diverses Premières Nations de la province. Et c'est cette ouverture au dialogue entre deux visions du monde que Jean-François Létourneau envisage dans *Le territoire*

dans les veines (2017). Son étude d'ouvrages autochtones et des publications de Morali entrevoit un « dialogue » (107) qui prend forme entre les Premiers Peuples et les sociétés occidentales, une conversation « qui se dégage d'un lien fort avec la nature et d'une relation intime avec le territoire [...] pour l'avenir des communautés humaines et des écosystèmes » (107). Un tel échange constitue une suite féconde à l'enquête de Gravelle.

Bibliographie

- Álvares, Cristina, Ana Lúcia Curado, Isabel Cristina Mateus et Sérgio Guimarães de Sousa. « Introduction. Chiens. Imaginaire et liminalité ». *Carnets. Revue électronique d'études françaises de l'APEF* 18 (2020). 1-8.
- Bacon, Joséphine. *Un thé dans la toundra*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2013.
- Bélanger, Édith. « Chasser pour continuer à vivre ». *Radio Canada*, 31 octobre 2022. <https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1929224/chasser-pour-continuer-a-vivre>.
- Bentham, Jeremy. *Introduction aux principes de morale et de législation*. Paris : Vrin, 2011.
- Bouchard, Serge. *Récits de Mathieu Mestokosho, chasseur innu*. Montréal : Boréal, 1971.
- Boucher, James. « Representations of the Amerindian in French Literature and the Post-Imperialist Literature of Québec ». Thèse de doctorat. The University of Iowa, 2016.
- Calarco, Matthew. *Thinking Through Animals. Identity, Difference, Indistinction*. Redwood City : Stanford UP, 2015.
- Derrida, Jacques. *L'animal que donc je suis*. Paris : Galilée, 2006.
- Fontaine, Naomi. *Kuessipan : à toi*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2011.
- Gravelle, Julien. *Debout sur la carlingue*. Montréal : Leméac, 2015.
- . *Musher*. Marseille : Wildproject, 2014.
- . *Nitassinan*. Marseille : Wildproject, 2012.
- Haraway, Donna. *When Species Meet*. Minneapolis : U of Minnesota P, 2007.
- Kumar, Mohan B., Chris Furgal, Peter Hutchinson, Wade Roseborough et Stephanie Kootoo-Chiarelo. « Activités de récolte chez les Premières Nations vivant hors réserve, les Métis et les Inuits : évolution dans le temps, obstacles et facteurs associées ». 2019. <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/89-653-x/89-653-x2019001-fra.htm>.
- Mestokosho, Rita. *Atik^u Utei. Le cœur du caribou*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2022.
- Morali, Laura. *En suivant Shimun*. Montréal : Boréal, 2021.

- . *Aimititau ! Parlons-nous !* Montréal : Mémoire d'encrier, 2008.
- Nadasdy, Paul. « First Nations, Citizenship and Animals, or Why Northern Indigenous People Might Not Want to Live in Zoopolis ». *Canadian Journal of Political Science/Revue canadienne de science politique* 49.1 (2016). 1-20.
- . « 'We don't harvest animals, we kill them' : Agricultural Metaphors and the Politics of Wildlife Management in the Yukon ». *Knowing Nature. Conversations at the Intersection of Political Ecology and Science Studies*. Dir. Mara J. Goldman, Paul Nadasdy et Matthew D. Turner. Chicago : U of Chicago P, 2011.
- . « The Gift in the Animal : The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality ». *American Ethnologist* 34.1 (2007). 25-43.
- Pésémapéo Bordeleau, Virginia. *L'amant du lac*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2013.
- . *Ourse bleue*. Lachine : Pleine Lune, 2007.
- Plamondon, Éric. *Taqawan*. Montréal : Le Quartanier, 2017.
- Stépanoff, Charles. *L'animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage*. Paris : La Découverte, 2021.
- St. Ours, Kathryn. « How Mushy are Musers ? A Study in Narrative Empathy ». *ISLE : Interdisciplinary Studies in Literature and Environment* 27.1 (2020). 27-45.
- . « Empathie narrative et changement climatique dans *Musher* de Julien Gravelle ». *The Goose : A Journal of Arts, Environment and Culture in Canada*. 16.1 (2017). 1-5.
- Wolfe, Cary. « Human, All Too Human : 'Animal Studies' and the Humanities ». *PMLA* 124.2 (2009). 564-575.

Notes

¹ Cet article s'appuie sur des recherches financées par le Conseil de recherches en sciences humaines.

² *Nitassinan* (2012) et *Musher* (2014) sont publiés chez Wildproject, une maison d'édition qui soutient « des projets fondateurs de la pensée écologiste » (<https://wildproject.org/la-maison>).

³ Gravelle, Julien. *Musher*. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *M* en italiques, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le corps du texte.

⁴ Gravelle, Julien. *Debout sur la carlingue*. Désormais, les références à cet ouvrage seront indiquées par le sigle *DC* en italiques, suivi du folio, et placées entre parenthèses dans le corps du texte.

⁵ Pour une étude de l'évolution du discours s'opposant à la chasse de l'Antiquité jusqu'à nos jours, voir le chapitre « Le sentiment anti-chasse » (323-49) de l'ouvrage de Charles Stépanoff.

⁶ Il est important de préciser que l'auteur est blanc et aborde les traditions des Premières Nations du Québec d'un point de vue européen.

⁷ On peut postuler que *Musher* est un récit (semi-)autobiographique, compte tenu du fait que Julien Gravelle a travaillé comme guide plein air pour le centre touristique Aventuraid à Girardville (Québec) pendant dix ans (<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/713306/julien-gravelle-chien-girardville>).

⁸ Donna Haraway explique que les humains et les chiens apprennent à s'observer et changent ainsi leurs manières d'être et de penser (« Dogs and people learn to pay attention to each other in a way that changes who and what they become together » [208]).

⁹ L'objectif premier des études animales est de mettre en question la putative séparation de l'humain et de l'animal qui nourrit l'anthropocentrisme au fondement de la pensée humaniste. Les principaux théoriciens des études animales à travers les disciplines soulignent les traits communs que partagent humains et non-humains, en l'occurrence un habitat partagé, une vulnérabilité à la famine, à la maladie et à la mort, la capacité à souffrir, l'inclination au plaisir physique et au jeu et l'intentionnalité. Pour une vue d'ensemble des principes-clés des études animales, voir Calarco.

¹⁰ Dans « Human, All Too Human : 'Animal Studies' and the Humanities » (2009), Cary Wolfe présente les études animales comme le fondement des études post-humaines dans leur subversion de l'anthropocentrisme.

¹¹ Dans son analyse de *Musher* (évoquée plus loin), Kathryn St. Ours (2020) s'appuie sur des études scientifiques pour souligner que, grâce à un long processus de co-socialisation, les humains sont désormais à même de comprendre les émotions des canins et vice-versa (31).

¹² St. Ours est la seule critique, à ma connaissance, à avoir analysé *Musher*. Dans ses deux articles, « Empathie narrative dans *Musher* (2014) de Julien Gravelle » (2017) et « How Mushy are Musers ? A Study in (Narrative) Empathy » (2020), St. Ours analyse une variété de techniques narratives qui servent à stimuler l'empathie du lectorat afin de le sensibiliser aux droits des animaux.

¹³ Alors qu'« amérindien » est l'adjectif qu'emploie l'auteur, je lui préfère le terme d'« Autochtone » pour me référer aux Premières Nations au Québec.

¹⁴ Ce récit d'une chasse reprend le style et le contenu du premier roman de Gravelle. *Nitassinan* (2012) comporte plusieurs anecdotes sur les valeurs, les coutumes et les pratiques cynégétiques des peuples autochtones à plusieurs époques historiques échelonnées sur une période de cinq cents ans. Ce premier récit fournit une liste d'une dizaine de sources historiques, qui ont inspiré les récits que Gravelle invente sur la vie des Autochtones du Québec (359). Cela ne nous empêche pas tout de même de s'interroger sur la part de fantasme dans les œuvres de Gravelle.

¹⁵ Le narrateur rappelle au lectorat les conditions cruelles dont souffrent les animaux que l'on élève : « Sans doute devrions-nous noircir plus encore le tableau en parlant de ces porcs auxquels on arrache queue et dents pour ne pas qu'ils se blessent dans la proximité des batteries, ou bien des poulets au bec coupé et aux ailes atrophiées par manque d'espace » (M 111).

¹⁶ Il n'est pas clair si ce « camp d'Indiens » se réfère à une réserve ou à un terrain de camping dont les clients sont exclusivement autochtones.

¹⁷ C'est Gravelle qui souligne « Kawish », un mot injurieux désignant les Autochtones du continent américain.

¹⁸ L'opposition entre l'Occident et les cultures autochtones est davantage développée dans la nouvelle par la juxtaposition des origines de Basile et de Mélanie. Alors que Basile est d'origine métisse, Mélanie est européenne, d'origine suisse.

¹⁹ Parmi les nombreuses enquêtes menées auprès des peuples autochtones sur la pratique de la chasse, l'étude de Mohan B. Kumar, Chris Furgal, Peter Hutchinson, Wade Roseborough et Stephanie Kootoo-Chiarello, intitulée « Activités de récolte chez les Premières Nations vivant hors réserve, les Métis et les Inuits : évolution dans le temps, obstacles, et facteurs associés » (2019) a conclu que « les activités de récolte, comme la chasse, la pêche, le piégeage et la cueillette de plantes sauvages, font partie du mode de vie des Autochtones depuis des millénaires. Ces activités ont perduré malgré la colonisation et ses conséquences » (<https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/89-653-x/89-653-x2019001-fra.htm>). Les nombreuses publications de l'anthropologue Paul Nadasdy confirment qu'un appareil de croyances continue à nourrir le respect des animaux à la base des pratiques de la chasse chez les Premières Nations au Canada. Voir, par exemple, « The Gift in the Animal: the Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality » (2007), « 'We don't harvest animals, we kill them' : Agricultural Metaphors and the Politics of Wildlife Management in the Yukon » (2011), and « First Nations, Citizenship and Animals, or Why Northern Indigenous People Might Not Want to Live in Zoopolis » (2016).

²⁰ La revendication autochtone des droits de chasse fait l'objet d'intrigues dans la littérature québécoise contemporaine. Notons l'exemple de *Taqawan* (2018), roman d'Éric Plamondon qui dramatise les luttes des Mi'kmaq pour les droits de la pêche au saumon. Alors que ce roman a pour thème principal la pêche – une chasse non terrestre mais aquatique –, dans le cadre d'une discussion sur la protection des droits autochtones à la subsistance, il s'agit d'enjeux politiques et culturels semblables, sinon identiques.

²¹ Tout au long du témoignage de Mathieu Mestokosho, le chasseur innu combat sans relâche le stéréotype de « l'Indien » paresseux et alcoolique par une description détaillée des talents et prouesses des chasseurs du Subarctique. De surcroît, c'est en juxtaposant les compétences cynégétiques des peuples autochtones et le manque de savoir sur la vie de chasse chez les Blancs que Mestokosho défend son identité : « Souvent, le Blanc ne sait pas chasser. Il trappe

et il mange surtout ses provisions. [...] Pour l'Indien, c'est le contraire. Il est chez lui. Il sait chasser et il chassait toujours » (131 ; 142).