

Le discours du sol dans le roman mauricien de 1850 à 1950

Guido Rousseau et Jean Laprise

Volume 26, numéro 67, 1982

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/021551ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/021551ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département de géographie de l'Université Laval

ISSN

0007-9766 (imprimé)

1708-8968 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Rousseau, G. & Laprise, J. (1982). Le discours du sol dans le roman mauricien de 1850 à 1950. *Cahiers de géographie du Québec*, 26(67), 121-137.
<https://doi.org/10.7202/021551ar>

Résumé de l'article

À partir de certains modèles théoriques d'analyse, on peut distinguer trois schèmes opératoires reliés dans le processus d'élaboration du discours du sol à travers le roman paysan mauricien : l'*inculte*, le *défriché* et le *cultivé*. Partant de ces trois paradigmes fondamentaux de l'activité créatrice, et les situant eux-mêmes en rapport avec ceux du discours narratif (le héros, l'espace du récit, le temps de la narration), il nous a été possible d'analyser la typologie du discours du sol contenu dans un corpus de romans québécois d'inspiration mauricienne, parus entre 1850 et 1950. En mettant en relief les mécanismes organisateurs de la croyance ou du mythe, les auteurs dégagent les principaux rituels et archétypes symboliques spécifiques au monde des objets décrits par les romanciers.

LE DISCOURS DU SOL DANS LE ROMAN MAURICIE DE 1850 À 1950

par

Guido ROUSSEAU et Jean LAPRISE

*Laboratoire de recherche sur la vie culturelle en Mauricie,
Département de français, Université du Québec à Trois-Rivières,
C.P. 500, Trois-Rivières (Québec), G9A 5H7*

RÉSUMÉ

À partir de certains modèles théoriques d'analyse, on peut distinguer trois schèmes opératoires reliés dans le processus d'élaboration du discours du sol à travers le roman paysan mauricien : l'*inculte*, le *défriché* et le *cultivé*. Partant de ces trois paradigmes fondamentaux de l'activité créatrice, et les situant eux-mêmes en rapport avec ceux du discours narratif (le héros, l'espace du récit, le temps de la narration), il nous a été possible d'analyser la typologie du discours du sol contenu dans un corpus de romans québécois d'inspiration mauricienne, parus entre 1850 et 1950. En mettant en relief les mécanismes organisateurs de la croyance ou du mythe, les auteurs dégagent les principaux rituels et archétypes symboliques spécifiques au monde des objets décrits par les romanciers.

MOTS-CLÉS: Croyance, mythe, rituel, discours narratif, sol, archétypes, espace, imaginaire, roman québécois, Mauricie.

ABSTRACT

The « discours du sol » in the Novels of Mauricie, 1850-1950

Starting with a certain number of theoretical and analytical models, three interrelated operative patterns can be distinguished in the structuring of the discourse about the land and the soil in the rural St. Maurice Valley novel : the *inculte*, the *défriché* and the *cultivé*. Keeping in mind the last three fundamental paradigms of creative activity and situating them according to those of the narrative discourse (the hero, the space, the time of narration), enabled us to analyse the typology of the earth discourse included in a corpus of Québécois novels of St. Maurice Valley inspiration, published between 1850 and 1950. By bringing out into prominence the organizing mechanisms of belief or myth, the authors emphasize the main symbolic rituals and archetypes specific to the world of objects described by novelists.

KEY WORDS: Belief, Myth, Ritual, Narrative Discourse, Earth, Archetypes, Space, Imaginary, Québécois Novel, St. Maurice Valley.

*

* *

Une solide tradition unit la terre paysanne et l'imaginaire québécois, et l'on pourrait glaner dans notre répertoire ethnographique bien des exemples qui annoncent, précisent et développent la totalité des enjeux rendus solidaires par la rencontre du sol et de l'*homo quebecensis*. Sans nous arrêter au passé qu'explore l'histoire, nous pourrions demander aux « lointains artisans du discours d'ici » (Leblanc, 1978, p. 1-2) ce par quoi leurs perceptions des « terres neuves » en appellent d'abord à la spatialité. Nous découvririons alors la singulière texture d'un territoire imaginaire, confondue avec la pratique référentielle des voyages géographiques. Nous serions surtout étonnés de l'utilisation des figures qui transmutent le réel en représentations métaphoriques, en désirs du monde : c'est-à-dire en quelque chose qui n'est pas là, car le réel est relatif à chaque culture. Pour maints navigateurs des XV^e et XVI^e siècles, les rivages américains ou canadiens cachaient une route maritime plus directe vers les épices de l'Asie ; plus d'un — Jacques Cartier le premier — a cru à l'existence d'un fabuleux royaume, que les Indiens désignaient sous le nom de Saguenay¹, et dont les limites continentales allaient se perdre à l'Ouest, aux environs du lac Supérieur, et peut-être même aux abords de la mer du Pacifique... Perceptions autres de l'espace, qui est d'abord parlé et vu ensuite, fixé dans le sol par la mémoire des siècles, et dont le sens tient à l'usage qu'on en fait.

Mais arrêtons-nous à un autre espace imaginaire plus enraciné dans le paysage laurentien — parce que, comme celui-ci, pénétré des ambitions colonisatrices de la France en terre d'Amérique : la domestication des terres basses du Saint-Laurent, où depuis les temps les plus ancestraux l'attachement au sol est placé au centre de nos a priori singularisants. Disons après d'autres, que cette obligation de tenir *feu et lieu* fut moins le fruit d'un atavisme paysan qu'une règle de haut style émise contre l'attrait qu'exerçaient alors les Pays d'En Haut. Depuis lors, le temps a cumulé sur la terre paysanne le geste obstiné du paysan, comme il a multiplié les villages. La culture du sol est devenue une façon de vivre et de mourir, un acte colonisateur et, par là, elle apporta sa réponse aux problèmes socio-économiques de l'heure.

En élargissant quelque peu le champ de l'histoire, on constate que le développement de l'agriculture n'aurait pu s'effectuer sans le secours de la croyance. Effectivement, le tournant a été pris au milieu du XIX^e siècle avec l'anoblissement de l'idiome paysan. Non sans quelques précédents, on passe ostensiblement de la glèbe à l'usage sacré de la terre. Les mots « colon », « colonisation », « habitant » traduisent la commémoration d'un premier labour historique — on pense à celui de Louis Hébert — accompli suivant un dessein révélé. Les anciens rituels saisonniers, grâce auxquels le paysan tâchait tant bien que mal d'arracher à la terre sa subsistance, c'est maintenant Dieu, par sa parole divine, qui les prescrit et les consacre, leur donnant une vertu salvatrice capable de transcender les faits physiques et géographiques et de les matérialiser en images fabuleuses.

Le retour à la terre-mère, et la remontée vers le ciel paternel constituent la *reconquista* canadienne-française du continent nord-américain, qui va lentement nourrir l'imaginaire québécois tout au long du XIX^e siècle, irradiant vers les couches sociales les plus diverses et prendre un tout nouveau relief avec l'intervention effective du discours littéraire. C'est ce que nous voudrions illustrer à l'aide d'un corpus de romans québécois dont l'espace textuel se réfère à la Mauricie. Quelle esthétique de la représentation peut-on en effet dégager d'une dizaine de récits², parus entre 1850 et 1950, dont le contenu manifeste d'emblée cette entente cordiale entre le ciel et la terre ? Quels usages les auteurs font-ils à la fois du sol et de l'espace du texte ? Quand et comment leur discours se clôt-il sur lui-même, au point d'écarter tout référent au profit d'une quelconque vision du monde ? Quelle est encore la portée exacte de la

transgression constante que nous décelons chez certains personnages à l'égard de l'aménagement de la vie paysanne? Pourquoi les gestes essentiels du paysan rehaussent-ils finalement jusqu'à l'éternel le rituel de la terre? Sans prétendre mobiliser toutes les possibilités offertes aujourd'hui à une intelligence meilleure du roman paysan québécois, il nous apparaît intéressant, voire nécessaire, d'approfondir davantage le schématisme, peut-être fondamental, de la célébration rituelle de la terre, qui a donné forme à une multitude de représentations collectives, en plus de demeurer l'une des composantes essentielles de l'imaginaire québécois.

Bien loin de prétendre à être exhaustif dans l'analyse même que nous allons esquisser, nous nous proposons simplement de mettre en lumière certaines formes de représentation spatio-textuelle du discours du sol. Si nous avons voulu épuiser le rapport représentant-représenté, ou de ce qui en tient lieu dans l'art du roman, nous aurions été obligé non seulement d'augmenter démesurément le nombre de pages de cet article mais de faire appel aux ressources conjuguées de plusieurs disciplines, chacune de nos idées dominantes offrant la possibilité d'un approfondissement souvent multiple. Aussi n'analyserons-nous que modestement le tuf, le procédé d'expression imaginaire sur lequel repose, croyons-nous, le discours du sol.

Trois schèmes opératoires nous semblent sous-jacents en effet à toute manifestation permanente du culte agraire: celui d'abord de l'*inculte*, dont la figuration rituelle est sous la domination des puissances inquiétantes de la forêt sauvage; celui du *défriché*, où s'opèrent tous les changements d'état liés au symbolisme de la hache; celui, enfin, du *cultivé*, qui s'inscrit dans l'alternance éternelle de la renaissance printanière, du geste inaugural de la moisson et de la mort hivernale. C'est donc autour de ces trois pôles générateurs, de leur rôle classificatoire et de leur tonalité particulière, que nous essaierons de saisir la pratique narrative de ce discours du sol, tel qu'il se présente dans l'ensemble des romans du corpus.

La mise en texte de ces trois schèmes n'a rien d'un calcul mathématique qui trouverait en lui-même sa fin. Elle se fonde sur la nécessité du moment, et en réponse à des attentes culturelles. C'est dire qu'elle ne cesse d'échafauder les plus singulières histoires au détriment des réalités du monde, tirant parti des artifices du langage et des ambiguïtés des symboles. C'est dire encore que l'essentiel de chacune de ses composantes n'est pas dans le matériau utilisé mais dans son agencement, et plus encore dans l'élaboration des mêmes relations, fût-ce avec des matériaux différents et en des époques différentes. C'est ainsi que s'inscrivent dans le cercle fermé du *cultivé* les romans parus entre 1862 et 1932: *Jean Rivard le défricheur* d'Antoine Gérin-Lajoie, *La Campagne canadienne* d'Adélard Dugré, *Marie l'Espérance* de Joseph Désaulniers et *À la hache* d'Adolphe Nantel; que *Trente arpents* de Ringuet présente une mutation décisive en portant la trace de l'*inculte*; et, qu'enfin les romans *Laframboise* et *Bellehumeur* de Maurice Genevoix, *Les Opiniâtres* de Léo-Paul Desrosiers et *La Terre du huitième* d'Adolphe Nantel, marquent davantage le retour au cycle du *défriché*.

LE CULTIVÉ OU LE RITUEL DE LA GERBE D'OR

Si les cycles de l'*inculte* et du *défriché* renvoient successivement à des temps de perversion et de conversion, celui du *cultivé* implique de *facto* un temps divin. De *Jean Rivard le défricheur* à *La Campagne canadienne*, d'*À la hache* à *Marie l'Espérance*, nous suivons le même héros paysan, vaillant et courageux, éclairé par une foi-obéissance, uni aux pouvoirs de la végétation qu'il sait traduire en de riches moissons.

Ses gestes ne se situent plus dans la trame des événements terrestres ; ils acquièrent un sens auquel on ne peut plus rien ajouter, parce que la sagesse divine s'y est manifestée. En un mot, tout ce qui rend le *cultivé* vivant est hiératique, réglé par une tradition sacrée et, par conséquent, reçu passivement.

La présence du sacré sur le profane

C'est donc toute la terre paysanne qui apparaîtrait comme qualitativement sacrée, et c'est bien ce qui ressort d'une lecture simplement discursive des romans retenus pour cette période. Pour peu, en effet, que l'on porte attention aux formes conventionnelles, répétitives ou génériques qu'il contient, chacun de ces récits ne fabrique rien du tout ; il conserve ou affirme tout simplement la primauté du sacré sur le profane, du discours du sol sur le discours romanesque. D'où sa tendance archaïsante à imiter les formes désirables du réel, plutôt que le réel lui-même, à reconstruire constamment la même chaîne symbolique dont l'exécution s'apparente au déroulement d'un rituel.

Or, c'est à partir d'un langage foncièrement consécatoire, c'est-à-dire faisant corps avec le rituel, que les auteurs cherchent à imposer leur vision proprement sacrée du monde paysan. Quand ce n'est pas le latin — la langue de Dieu par excellence — qui lie la vie du roman à la vie d'En Haut³, c'est la parole même de Dieu, dominée par la vision biblique du Jardin de la Providence, qui introduit le sacré dans le moindre geste du paysan. Ainsi voyons-nous un Jean Rivard s'adonner à la lecture de *l'Imitation de Jésus-Christ*, un Jean l'Espérance expliquer à son patron américain le pourquoi d'un autel en pleine forêt, ou encore un Adolphe Nantel à la fois surpris et heureux d'entendre un paysan chanter le *Magnificat* (Nantel, 1932, p. 39). À vrai dire, c'est la structure narrative même de chacun de ces romans, qui s'efforce d'imiter le mouvement des rites religieux auquel répond la puissance de la végétation. Si dans *Jean Rivard le défricheur* les actions ordinaires du héros sont introduites avec parcimonie dans la sphère du culte religieux, encore qu'elles y participent pleinement, dans les autres récits le héros entre de plein-pied dans l'action divine, synchronisant ses forces au Temps des célébrations religieuses.

Dans *La Campagne canadienne*, ce sont « la prière du soir » et « la messe du dimanche » qui constituent à proprement parler les deux formes récurrentes de l'action romanesque ; du début à la fin, les vacances de François Barré chez les siens, à la Pointe-du-Lac, s'ajustent au tempo des manifestations religieuses⁴. Des rites aussi religieux scandent les gestes des paysans d'*À la hache*, qui sont pourtant en pleine forêt, loin de leur village ou de leur église. Pour être plus précis, disons que se superposent aux rituels profanes de la coupe du bois, les rituels de la vie chrétienne qui atteignent leur plénitude lors de la célébration de la Messe de Minuit, à laquelle assistent les 175 « pécheurs du lac Clair »⁵. Dans *Marie l'Espérance*, ce sont les formes mêmes des fêtes liturgiques qui absorbent le discours narratif. Desaulniers modèle la vie paysanne sur le symbolisme dynamique des rites religieux qui restent les mêmes en permanence pour tous les personnages ; ce qui varie, au cours du récit, c'est le degré de participation au sacré, aux différentes fêtes de l'année liturgique, ou encore l'importance que le romancier peut accorder à telle ou telle cérémonie religieuse : si la Fête de la Nativité de la Vierge, qui enchâsse la première partie du roman, annonce l'aurore d'un Temps divin — « les prémices appartiennent au Seigneur » (Desaulniers, 11 février 1932, p. 5), écrit le romancier — les Fêtes de Noël, de Pâques, de la Fête-Dieu, sont pour leur part autant de paradigmes sur lesquels repose le rapport entre la forme et le contenu du roman, comme les Fêtes de l'Assomption et de saint Jean-Baptiste marquent en même temps la fin du roman et le début d'un cycle nouveau⁶.

La logique de la gerbe d'or

Un élément conventionnel rattache les unes aux autres les diverses formes de rituels sur lesquelles les romanciers fondent la structure imageante de leur discours : l'archétype de la gerbe d'or⁷. C'est en effet le sens des moissons miraculeuses qui distingue le cycle du *cultivé* des deux autres cycles, confirmant le dialogue ininterrompu entre Dieu et sa créature. Au-delà de l'image biblique et quelque peu éculée du Jardin de la Providence, c'est le caractère distinctif du sacré qui apparaît ici structurel, imposant des différences qualitatives à des domaines particuliers de l'espace mauricien ou québécois. Si l'on considère l'ensemble des romans jusqu'ici mentionnés, on décèle en chacun d'eux une aventure particulière, sous-tendue par une seule et unique vision mythique de la terre paysanne, une seule allégorie fondamentale : celle de la moisson promise et prometteuse, de la gerbe d'or — forme donnée et réduite du tout, qui n'a plus qu'à se dérouler dans le temps et dans l'espace, pour que s'exprime intégralement le même rapport réciproque entre l'homme et la terre. Des rives du lac Saint-Pierre aux bords de la rivière Mékinac, le paysan mauricien réalise en effet toute sa richesse lorsqu'il engrange à l'automne ses « belles et riches moissons » (Désaulniers, 23 février 1932, p. 5). Sans doute les scènes narratives de la récolte diffèrent-elles d'un auteur à l'autre ; elles se fondent toutes néanmoins sur le même rituel de la gerbe d'or, qui ne peut être qu'un rituel célébrant le caractère sacré de la moisson. Ainsi voit-on un Jean Rivard « engerber » et « mettre en grange » « ses quinze arpents de blond épis » sous le regard bienveillant de la Providence⁸ (Gérin-Lajoie, 1862, p. 85-86) ; un Jean l'Espérance, dans le Haut Saint-Maurice, accomplir depuis trente ans la permanence d'un geste qui lui procure autant de « charretées d'orge blonde » (Désaulniers, 17 mai 1932, p. 5) qu'il en veut⁹. Même miracle de la terre chez Baptiste Barré de la Pointe-du-Lac, où règne une prospérité qui « laiss(e) loin derrière elle la modeste aisance des temps passés » (Dugré, 1925, p. 21) ; même aperception de la terre cultivée chez les paysans engagés comme bûcherons au lac Clair : aux « glorieux hivers de la Terre Laurentienne » succéderont « toujours les plus belles moissons » (Nantel, 1932, p. 231).

Des récoltes purement matérielles perdraient toute signification. Que vaudrait en effet un rituel tourné vers la nature des « choses » seulement ? Il faut donc que celui de la gerbe d'or révèle autre chose que le processus de la fertilité du sol ? Qu'il exprime, à travers la force vitale de la nature, un autre genre de fécondité ? Ce sera, on s'en doute, celle de la « moisson de berceaux » (Nantel, 1932, p. 211), grâce à laquelle se réalise finalement la reproduction de la lignée. Or, cette seconde phase du rituel nous est dévoilée par la fécondité légendaire de la famille paysanne¹⁰. À travers une sublimation de la procréation, s'exprime le caractère sacré du discours du sol : « J'ai donné au bon Dieu un prêtre et deux religieuses ; j'ai donné à mon pays six belles terres avec leurs habitants » (Dugré, 1925, p. 227), s'écrie Baptiste Barré, en parlant de ses enfants établis sur des fermes environnantes.

Par ailleurs, là où règne la lignée parentale, l'individu ne se sent pas seulement lié au sang des ancêtres par le processus continu des générations : il se voit identique à eux. D'où l'importance et la place du père — ou ce qui en tient lieu de fonction — dans la plupart de ces romans. Plus que tout autre membre de la famille, le père est conscient de son devoir de continuité envers l'ancêtre. Ne se glorifie-t-il pas de son nom et « davantage de son prénom » (Désaulniers, 11 février 1932, p. 5) de Jean-Baptiste ? Et c'est bien, il nous semble, dans la valeur symbolique de ce prénom biblique que se situe la position généalogique du héros. Porter le nom de Jean le Précurseur, de celui qui a montré du doigt le Messie, ce n'est pas seulement être marqué du secret de l'abondance, mais être prédestiné en quelque sorte à « ressusciter » l'ancêtre prophétique¹¹, c'est-à-dire à lui succéder dans sa vocation divine.

Incarner l'appel du divin, la soumission des cœurs, pour que naisse « un type nouveau, une race nouvelle, un peuple nouveau » (Desaulniers, 11 février 1932, p. 5), voilà en définitive la mission du héros paysan.

« Un peuple neuf, en un siècle mourant », clame aussi Nantel à la fin de son roman. Le symbolisme de la gerbe d'or commémorait donc en tout dernier lieu une « moisson de vertus », à la fois patriotiques et spirituelles. Quelle que soit en effet la forme figurative que prennent leurs récits, les romanciers avouent écrire pour que le temps se répare, pour que se maintiennent les traditions ancestrales. Aux vertus de la terre natale devant correspondre les vertus de la race, nul n'a le droit de les séparer : les unes se confondent avec les autres en une sorte de modèle originaire du monde : « C'est ici notre domaine », confie Louis Barré à son frère François, « la demeure élevée, embellie, agrandie par dix générations de bûcherons et de laboureurs qui furent nos pères. Il ne faut pas que cette demeure prenne les airs de maison condamnée. Personne n'a le droit de se dérober à sa tâche. Ici même, au bord du fleuve, tout nous rappelle ce que firent les anciens et ce que nous devons faire » (Dugré, 1925, p. 118). Mais c'est peut-être la figure imaginaire de la mère, de la femme paysanne, qui incarne de façon concrète les vertus de la race ; du moins la considère-t-on comme la gardienne des traditions ; en elle, se sont façonnées des générations ininterrompues de paysans. Autant que l'ancêtre paternel elle personnifie « la nature » des choses paysannes, devient la terre elle-même, la remplaçant dans bien des cas, dans le cœur du héros. Elle est véritablement l'âme de la demeure du Père : ce que la terre subit, elle le subit.

L'INCULTE

Avec *Trente arpents* de Ringuet, les maux de l'*inculte* prennent d'assaut le cœur même de la terre paysanne. Non pas que la hache et la charrue soient absentes du roman, mais leurs vertus ne parviennent pas à mater les passions funestes qui assaillent la famille d'Euchariste Moisan. Reprenant en effet la trame ancestrale des récits précédents, Ringuet rompt avec une tradition littéraire où tout, sans restriction, devait remonter vers le divin. Sa vision du monde paysan correspondait parfaitement au vœu exprimé par Adolphe Nantel, à la condition bien sûr qu'on en inverse toutes les composantes : « En un siècle neuf... surgit un peuple mourant » ! Assertion discutable certes, et qui demanderait à être nuancée, mais n'en témoignant pas moins du drame essentiel qui déchire l'âme des gens de la terre, du moins de ceux à qui le romancier confie la charge de dénoncer les vices d'une tradition enlisée dans ses champs de routine et d'habitudes.

Qu'est-ce qui entraîne donc la défaite du *cultivé* dans *Trente arpents* ? Euchariste Moisan ne jouit-il pas d'une secrète aisance sur cette « terre inépuisable et bénie » qui s'étend dans son « décor bleu et or ; bleu du ciel et or des avoines » ? Chaque moisson ne lui rappelle-t-elle pas la prodigalité de la Providence qui nourrit l'homme et l'attache « plus étroitement à cette terre bonne et maternelle, généreuse et exigeante » ? Pourquoi les vertus du *cultivé* sont-elles cause de sa propre défaite, allant jusqu'à le mener au « calvaire de la ruine » ? Le « cent pour un » légendaire se serait donc tourné contre l'agriculteur de Saint-Jacques l'Ermite (Ringuet, 1938, p. 81, 141, 153 et 216) ?

Les maux de l'inculte : l'errance et la forêt sauvage

Nous voilà donc en présence d'une filiation divine de l'agriculture sérieusement entamée. Le Dieu de Monseigneur Laflèche aurait-il pour ainsi dire rompu de lui-même le pacte millénaire avec son homme de la terre¹² ? Mais la question pourrait être posée autrement, impliquer pour ainsi dire l'ambivalence même du discours romanesque dont le personnage principal fait les frais. Si, en effet, par son côté solennel, Euchariste se rattache sans trop de difficultés aux héros paysans de la première période, il en pervertit le modèle par ses paroles et ses actes. Pire encore ! Sa façon toute personnelle d'envisager sa remontée vers le ciel paternel ternit à coup sûr le portrait idéalisé de l'ancêtre mythique qu'incarnent précisément les Jean Rivard, les Jean-Baptiste Barré ou les Jean l'Espérance. La survivance du geste originel par lequel l'homme, cultivant la terre, a reconnu sa dépendance à l'égard d'une fécondité divine, est désavouée par le cours même de sa vie. Ce paysan dont l'ascendance terrienne est — ironiquement — le fruit du hasard¹³, porte en lui la marque indubitable d'un mal sournois — d'une *errance morale* — que son comportement l'empêchera toujours de reconnaître. Plus que tout autre, il a vertement succombé, à divers moments de sa vie, aux vices associés au cycle de l'*inculte* : bon amateur de whisky blanc, il n'a jamais manqué une occasion de boire à même la cruche d'eau de vie, que ce soit le « tord-boyau »¹⁴ du père Dagenais ou celui de la veuve Auger, ou encore de sacrer fiévreusement, soit contre son « maudit bâtard de ciboire » de voisin, soit contre ses « maudits enfants de verrat » (Ringuet, 1938, p. 174-175, 180, 195 et 200). Outre ces intempérances de boire et de parler, Euchariste, dans son âge de tendre virilité, dérogea sérieusement au code moral en se livrant aux passions les plus violentes avec une certaine Fancine au bord du fossé, sous un saule, avant son mariage avec Phonsine. Si cette dernière aventure est oubliée, il est une pratique qui distingue nettement le paysan de ses semblables : sa religion. Non qu'Euchariste ne soit pas de confession catholique romaine comme les gens de sa race mais, chez lui, le devoir religieux a rarement une signification en lui-même. Il apparaît plutôt comme un moyen pour lui d'avoir barre sur les actions de la Providence. Il y a chez Euchariste plus de pratique ritualiste que de rituel, plus de formalisme religieux que de mystère divin. Sa parole n'est jamais inchoative, agissante dans l'agir divin ; elle est un éternel soliloque.

Cette *errance morale*, par laquelle l'homme tend à imposer sa volonté sur celle de Dieu, devient un véritable contre-discours quand, moins soucieuse du temps, elle se double d'un déplacement à travers l'espace ; quand elle vise l'acte du parcours plutôt que l'ancrage ou l'enracinement ; quand elle échappe, enfin, complètement à l'imaginaire domestiqué pour s'enfoncer profondément dans l'imaginaire sauvage. Or, c'est bien ce « dévoyement » du discours du sol par l'ambivalence du discours narratif qui ouvre une brèche dans les palis jusqu'ici inviolés du *cultivé*. Inutile de partir vers les Pays d'En Haut, de désertier la terre, de monter chaque automne dans les chantiers du haut Saint-Maurice ou de la Gatineau, pour s'exposer au mal ; celui-ci, enfoui dans le fond ténébreux de l'être depuis les origines, refait sournoisement¹⁵ surface, rôde aux alentours des bâtiments de la ferme, pour finalement s'installer résolument dans l'âme paysanne elle-même, si bien que la race des Moisan — c'est-à-dire la race canadienne-française — est désaxée, perd son homogénéité et sombre dans le monde des occurrences : l'*inculte* sauvagerie de la forêt, tenue à la périphérie du *cultivé* lors de la première période, est promue au rang de la description de la terre paysanne.

C'est bien en effet l'archétype de la forêt sauvage qui accentue l'ambivalence interne de *Trente arpents*. Dès le début du roman, les bornes de la terre paysanne

perdent leur caractère de rigidité, s'estompent, pénètrent dans le boisé lointain, comme si l'infini de l'homme se trouvait au-delà du territoire coutumier ; puis le décor forestier s'affirme comme provenance, permanence et destination. De quelque côté qu'il se tourne, vers le présent ou le passé, Euchariste se trouve seul au milieu d'une « futaie familiale » (Ringuet, 1938, p. 43) dévastée par la mort.

Cet horizon sauvage, Euchariste le subit comme une obsession. C'est que le mal de l'errance est en lui ; l'aventure le ronge, au point qu'il la ressent comme une déchirure, comme une « infirmité » (Ringuet, 1938, p. 56) que lui imposent les interdits de la terre ; lui, qui n'a « jamais fait les chantiers » (Ringuet, 1938, p. 56), doit se contenter des mâles aventures que se racontent les soirs d'hiver les clients de la veuve Auger. Or, entre la terre et la forêt, entre la haine persistante des lieux clos et la chimère des espaces illimités, point d'hésitation : la seule liberté dont on puisse jouir, celle qui fait surgir l'événement inattendu, s'oppose aux croyances de la Société et du Ciel conjugués :

...[ces] récits du retour irritaient en lui le désir de cette existence étrange des pays d'en haut, pleine de mâles combats comme une épopée ; de cette routine distraite par le passage occasionnel de la « chasse galerie » que Pit'Gélinas avait vue ou par les lamentations du « gueularde du Saint-Maurice », cet être invisible dont le cri faisait trembler ceux qui n'avaient pas dit leur chapelet le dimanche à l'heure où dans les paroisses se chante la grand'messe. Il eût voulu, lui aussi, assister à ces nuits splendides et diaboliques où le ciel boréal s'allume de lueurs mobiles qu'un violonneux peut faire danser à son gré, mais au risque de son salut éternel (Ringuet, 1938, p. 56).

Ainsi la liberté, spatialisée par l'espace sauvage, équivaut à une violation de la norme. Elle surgit toujours à la périphérie, suppose un transfert possible entre un espace sémiotique dominant ou central et un autre espace sémiotique en apparence plus souple et plus dynamique. Les rêveries d'Euchariste ne font qu'accentuer en lui cet appel de l'ailleurs et camoufler l'écart entre le *cultivé* et l'*inculte* : aux « bornes étroites de l'habitude » viennent se mélanger les « cent mille images de l'album du monde » (Ringuet, 1938, p. 21 et 104) que lui révèle quotidiennement l'engagé Albert Chabrol. Sans doute, les contingences de l'histoire et de la culture québécoises y sont-elles pour quelque chose, comme d'ailleurs les hypothèses du romancier fondées sur la description déformante du mythe du *cultivé*. Il reste néanmoins qu'Euchariste Moisan apparaît tel un fruit gâté sur l'arbre ancestral. S'il tient encore, c'est que ses rêveries portent effectivement le poids des traditions et des affections. Les voix de la Providence et celle de son curé continuent à le dominer, à lui faire regretter ses écarts de conduite, et ainsi à le ramener inmanquablement dans l'ornière d'une bonne conduite faite d'obéissance et d'habitude.

La véritable rupture avec la branche sacrée ancestrale sera consommée par deux de ses enfants : Ephrem et Lucinda, qui refusent de faire à la terre et à la race le don absolu d'eux-mêmes¹⁶. Le démon de l'errance les obsède au point qu'ils ne ressemblent plus qu'à des bêtes obéissant aveuglément à leurs instincts¹⁷. Le whisky du père engendre les beuveries et les bagarres sanglantes d'Ephrem, aussi bien que les frasques de sa sœur cadette. L'une et l'autre s'acharnent à jeter le doute sur l'univocité du *cultivé*, et dans leurs paroles comme dans leurs gestes, ils contrefont la loi de la terre pour en ruiner le caractère contraignant. Leur âme perfide les pousse même à s'attaquer à l'essence de la parole sacrée : Ephrem en prenant un jour partie contre les enseignements de Monseigneur Laflèche ; Lucinda en ridiculisant les propos que tient à son égard son frère Oguinase, prêtre d'une paroisse avoisinante. Mais c'est surtout l'attrait de la chair empoisonnée qui les empoigne, les place dans une pratique anti-idéaliste de la terre, pour les conduire finalement vers les lieux les

plus incultes qu'ils soient : les chantiers et les filatures, les auberges malfamées et les salles de danse ; puis, la ville les attire, devient le théâtre normal de leurs concupiscences inavouables. Ephrem rejoint à White-Falls (États-Unis) le lot des exilés canadiens-français perdus dans le *melting pot* américain, tandis que sa sœur Lucinda va grossir à Montréal, sous le sobriquet de Violette, les rangs des prostituées. En l'espace de quelques années, ils ont ainsi effacé en eux-mêmes toute transcendance des signes du *cultivé* : rejet de la « maternité » et de la « bure moniale des franciscaines » (Ringuet, 1938, p. 157), chez Lucinda ; reniement de la vie paysanne, de ses traditions et de ses valeurs fondamentales, chez Éphrem. Par le jeu de leur double ambivalence, ils falsifient les lignes de force d'une culture tout entière.

*
* *

La ville constitue donc une autre forêt, aussi tentatrice que la première et, parallèlement, pénètre dans le monde fini et durable de la terre menaçant l'enracinement des hommes. Sur elle, règne encore l'inculte débridé, sans obstacle. Euchariste ne pourra lui échapper : autant la forêt répondait à ses instincts les plus profonds, autant la ville affaiblira sa volonté et marquera sa défaite. Sans doute faut-il voir encore ici le mobile de Ringuet qui entend jeter son héros au plus profond de l'infortune. Victime de l'ironie de l'auteur, Euchariste ne parviendra jamais à comprendre le contenu social de la ville qui lui apparaîtra toujours comme l'endroit idéal pour faire rapidement de l'argent. Du prix de la douzaine d'œufs au prix du minot de blé, en passant par celui qu'il lui faut payer pour avoir un prêtre dans la famille, Euchariste ne retiendra que l'idée du profit. S'interroge-t-il sur le poids impitoyable que la ville fait peser sur la paysannerie, il est incapable de faire abstraction de ses intérêts de producteur agricole. Aussi est-ce moins par nécessité que par calcul qu'il « désirera intensément ce coude-à-coude perpétuel de la ville » (Ringuet, 1938, p. 55). Lorsque son fils Étienne le pousse finalement vers la ville étrangère — White Falls — force lui est de reconnaître le processus tragique de son désir de la ville. Ce qu'il trouve sur son chemin n'a plus l'apparente univocité de l'entreprise familiale ou commerciale à laquelle il était habitué, mais la profonde inculture du capitalisme financier. Le piège longuement préparé par le romancier se referme alors sur lui : à son tour, il devient objet de marchandise, valeur d'échange — troc ignoble, pourrait-on dire — entre sa belle-fille Elsie et John Carrigan, un « gros boss démocrate » (Ringuet, 1938, p. 275) de l'endroit. Longtemps auparavant, au temps où il conduisait son fils aîné Oguinase au collège, il avait comparé son désir de la ville à celui de « la bête des bois » attirée par quelque funeste appât d'une « saunière » (Ringuet, 1938, p. 95). Et voilà maintenant, qu'au terme de son voyage, à des kilomètres de ses trente arpents de terre, surgit en lui la même image de la bête traquée, de la forêt surtout, dans laquelle il avait tant voulu pénétrer : « Fatigué, il l'était et perdu surtout ; perdu comme un voyageur égaré dans l'infinie forêt laurentienne, cherchant en vain quelque signe certain par quoi se repérer » (Ringuet, 1938, p. 244). Perdu, il l'est effectivement, puisque le seul retour possible à Saint-Jacques l'Ermitte reste celui qu'offre la mémoire : « Il lui venait surtout par moments une intolérable sensation d'éternité comme un voyageur perdu dans la forêt. Jamais, lui semblait-il, jamais il ne sortirait d'ici (Ringuet, 1938, p. 266). Ainsi se clôt le récit de *Trente arpents*. Le voyage se termine pour de bon sur l'image du paysan terrifié, tournant en rond « dans une selve inconnue » (Ringuet, 1938, p. 245), qui voit l'insuffisance de sa conversion finale. Stupeur de l'homme réduit à un va et vient incessant entre son instinct profond, qu'il éprouve maintenant, et un autre qui en fut la perte : la permanence en lui de la terre.

LE DÉFRICHÉ

Ringuet laisse derrière lui un paysan « malade de mal de mort » (Desrosiers, 1941, p. 204). Une scission se produit entre les diverses phases du discours du sol, ruinant toute relation de la vie collective paysanne avec le rituel. Ainsi la voix mystérieuse de Dieu qui avait guidé les Rivard et les l'Espérance vers les terres de la colonisation n'existe plus comme telle. Elle est remplacée par la tournée de promotion d'un certain prêtre — le curé Labelle — qui, vers 1885, incite les fils des vieilles paroisses mauriciennes à le suivre dans son pays du Nord, vers Sainte-Adèle, pour y ouvrir de nouvelles terres. Or, les promesses du missionnaire-colonisateur s'avèrent fausses. Il avait promis à Honoré Moisan — le père d'Euchariste — de prodigieuses récoltes de patates, le colon n'a ramassé que « des cailloux pis encore des cailloux » (Ringuet, 1938, p. 8). Voilà la référence de base qui, dans la famille Moisan, tient lieu de dénonciation du caractère sacré du *défriché*. Loin de se fortifier au contact des « Novales du Nord », le défricheur en sort « défuntisé », comme le souligne également et avec beaucoup de conviction le beau-frère d'Euchariste, Anthème Branchaud, relatant la funeste montée d'un paysan des alentours vers les terres du Nord¹⁸. Le revers du *défriché* est confirmé lorsque la plupart de ces jeunes paysans, après l'échec de leur conversion, émigrent vers les villes américaines, optant ainsi pour « l'inconnu des ailleurs » (Ringuet, 1938, p. 213).

Mais c'est surtout la prédominance du cycle de *l'inculte* dans *Trente arpents* qui oblige les romanciers postérieurs à Ringuet à placer leurs œuvres sous le signe du *défriché*, à revenir pour ainsi dire au point de départ de la structure génératrice de la représentation du monde paysan. Non seulement retrouvons-nous dans *Les Opiniâtres* (1941), *Laframboise et Bellehumeur* (1941) et *La Terre du huitième* (1942) la présence des trois schèmes opératoires du discours du sol, mais c'est maintenant que nous pouvons discerner la logique d'ensemble du roman paysan.

Le péril de mort

Le talent avec lequel Ringuet impose les propriétés antagonistes de *l'inculte* et du *cultivé* bouleverse donc la reconstruction tant intérieure qu'extérieure du héros paysan. Désormais, on ne retrouvera plus ce type de personnage, fidèle et sans tache, qui domina de façon générale le roman de la terre entre la deuxième moitié du XIX^e siècle et la fin des années 1930. L'impossibilité même de représenter le paysan dans sa pureté originelle oblige les romanciers à fonder leurs récits sur les efforts archaïques de leurs personnages. À défaut d'être pur, le héros sera purifié. Mais pour que les vertus du *défriché* soient reconnues comme les seules vraies, il faut que la forêt sauvage joue son rôle de modélisation de l'espace ; c'est là la fonction de *l'inculte* dans cette troisième partie du roman mauricien.

La forêt touffue va donc de nouveau abriter « un péril de mort » (Desrosiers, 1941, p. 173), comme l'affirme si bien Léo-Paul Desrosiers. Et pour montrer jusqu'à quel point la « terre en bois debout » est sous l'emprise du démoniaque, l'auteur des *Opiniâtres* a recours à diverses images, la plupart associées au symbolisme du mal. Ainsi dès le début du roman, voit-on se dessiner l'image du serpent pour qualifier la terre sur laquelle vient de prendre pied Pierre de Rencontre, le héros du récit :

Descendant du Nord, un puissant affluent [la rivière Saint-Maurice] tenait en son embouchure, comme un serpent dans sa gueule, quelques îlots sablonneux et boisés (Desrosiers, 1941, p. 160-161).

Puis s'impose avec force un être mille fois plus dangereux que l'onde sinueuse, mouvante et sombre : l'Iroquois, l'ennemi du Blanc-colonisateur. À l'époque où Pierre de Rencontre trouve refuge au fort de Trois-Rivières — centre originaire de la Mauricie agreste — l'Indien « diabolique » sème la terreur sur tout le territoire. Plus hostile aux colons que la forêt séculaire et mystérieuse, l'armée iroquoise se présente telle une selve dense, remuante autant que perfide.

Mais si le « Sauvage cruel » demeure le symbole par excellence du cycle de l'*inculte*, il importe de reconnaître que la vie sauvage elle-même signifie ici non seulement la guérilla iroquoise mais aussi tous les délices de l'errance susceptibles de corrompre le colon qui transgresse les limites du fort. En préférant le sentier infesté de bêtes au sillon droit de son champ, en cédant tout particulièrement aux mœurs douteuses des nomades de la forêt, le colon se met pour ainsi dire au rang des créatures malpropres et dangereuses. Il se condamne à jamais à une existence hideuse, à parcourir sous « la futaie américaine la grande nuit du continent » (Desrosiers, 1941, p. 160-161). C'est encore la même déroute qu'on voit poindre dans *Laframboise et Bellehumeur*, lorsque le paysan de Maurice Genevoix, attiré par la vie des bois et le gain rapide, se laisse séduire par les avances d'un trappeur dévoyé au nom remuant de Roméo. Pour les romanciers, toutes ces manifestations de l'inculte sont contraires aux principes régissant l'établissement d'une permanence du sol.

La lutte contre la forêt inextricable situe donc d'emblée le cycle du *défriché* dans la voie double de la conversion et de la commémoration. C'est qu'il faut corriger les maux de l'*errance*, refouler l'état de « barbarie » (Nantel, 1942, p. 40) et donner naissance à la civilisation. Or, la conversion de la terre va de pair avec la conversion du héros ; l'une et l'autre se prolongent dans la purification du sol. Aussi voyons-nous le défricheur marcher dans les traces du missionnaire, prêcher comme lui l'acte de conversion, « œuvre de patience, de ténacité, de lenteur » (Desrosiers, 1941, p. 104). Quand Pierre de Rencontre sent le destin lui livrer le pays vierge de la Nouvelle-France, quand Jean Berloin choisit de se retirer loin du monde moderne en gagnant les novales de Saint-Zénon dans la Haute-Mauricie, ces deux hommes sont des modèles qui préfèrent la voie étroite et pure à la route facile et sans idéal ; leur vaste projet, en plus d'exiger une charité sainte, enseigne l'espérance puisée dans le geste ancestral sacré de même que dans la foi en la divine Providence. Enfin, c'est du même arrachement dont il est question dans le roman de Genevoix ; son héros, Nazaire Laframboise se sent envahi lui aussi par la sourde envie d'éventrer le sol, de s'atteler à « l'arrache-souches »¹⁹. Son trajet romanesque est marqué d'une rupture qui sera plus tard sanctifiée par les lumières de la « bénédiction divine » ; c'est même en vertu de sa conversion que nous pouvons loger l'aventure de cet agriculteur violonneux sous le signe du *défriché*. À nos oreilles, le chant de son instrument évoque à merveille la danse de la hache entre les mains de Pierre de Rencontre et de Jean Berloin.

Le symbolisme de la hache

Instrument sacré de la conversion, la hache permet au colon de « se jeter à corps perdu dans sa tâche de déforestation » (Desrosiers, 1941, p. 37). C'est elle qui permet de refouler l'errance en faisant reculer la forêt ; c'est elle surtout qui opère la division fondamentale dans la nature des choses, qui établit la frontière magique entre les lieux incultes et les belles terres grasses et cultivables. Aussi, lorsque Léo-Paul Desrosiers attribue à Pierre de Rencontre l'invention de la hache à partir de la trempe du fer, il nous invite à voir un renversement de l'ordre de l'univers. Désormais l'arme de

l'Iroquois, cette « hache de pierre » destinée à la destruction et à la mise à mort des Français, devient l'instrument sur lequel se fonde tout le rituel du défriché. Inversion symbolique d'un même outil, désormais euphémisé dans le but de couper, de diviser ce que la nature avait d'abord réuni :

Avez-vous examiné les haches de pierre des Indiens ? Imaginez-vous une hache de fer fondue d'après ce modèle ? Plus régulière, certes, avec un taillant large, un mail lourd et plat, ce manche courbé en dedans et mince ? (Desrosiers, 1941, p. 36)

Quelque trois siècles plus tard, sur les hauteurs de Saint-Zénon, Jean Berloin utilise la même arme contre la forêt touffue. Assis sur une souche pour goûter quelques instants de repos, il « caresse le taillant de sa hache avant de se remettre à mitrailler les grands arbres droits » (Nantel, 1942, p. 169). Il en est de même de Nazaire Laframboise, aux yeux de qui les hommes à la hache connaissent encore aujourd'hui le privilège de la souffrance légendaire des aïeux :

Des défricheurs, avec des haches et des leviers, avec leurs rudes mains nues, se battent contre des racines. Ceux qui les voient ici sentent leur effort et se souviennent. Car ici même [à Sainte-Anne-de-la-Pérade], jadis, leurs aïeux ont mené contre les arbres de la forêt la même lutte tenace, acharnée (Genevoix, 1941, p. 21-22).

Le symbolisme de la hache prend toute sa force lorsque l'homme refuse l'âpre destin du *défriché*. Si, en effet, la hache ensorcelle le colon et le maintient dans un état de « transe continue », il lui faut par ailleurs « frapper inlassablement de la hache dans la joie et dans l'amertume, dans le découragement et dans l'enthousiasme », sinon c'est le mal de l'errance qui le ronge à nouveau, comme le prouve la mort d'Eustache Sarrazin dans *Les Opiniâtres*, qui « avait chassé une fois de trop dans les îles du lac Saint-Pierre ». En se jetant ainsi « par bonds de côté dans des chemins plus faciles » (Desrosiers, 1941, p. 57, 104, 204-220), l'homme se prive des bienfaits du défrichement. Inversement, ceux qui se rappellent sans cesse le crédo du travail, ceux qui toute leur vie résistent à l'Iroquois barbare et à leurs substituts, la bête cruelle et le trappeur agité par les « passions terrestres » (Genevoix, 1941, p. 75), ceux-là seuls assurent la continuité du règne de la hache. Tel est le destin assumé par Jean Berloin, qui suit un cheminement similaire à celui de Pierre de Rencontre. Bien que les hardes de loups sanguinaires aient succédé aux bandes iroquoises, le colon de Saint-Zénon sait avec sa hache affronter la meute de fauves.

Jean attend que la bête soit à la portée et la hache tombe avec un bruit mat pour briser le dos de l'ennemi qui hurle de douleur et culbute avec les autres cadavres gris [...]. Pas à pas, il avance et sa hache siffle, tourne et tombe en mouvements glorieux... (Nantel, 1942, p. 173-175).

*
* *

Le défriché parvient donc à transformer « le paysan-bûcheron en hercule » (Nantel, 1942, p. 169), à le faire « remonter vers sa vie d'homme » (Genevoix, 1941, p. 75) : tel le fer de sa hache qu'il a métamorphosé et qui le métamorphose à son tour. Et, comme cette alliance que demande la hache rend à l'homme ses vertus obliées par l'*inculte*, elle a pour effet de restaurer ce que le temps a fait disparaître : le renouement, daté, individualisé au maximum, avec les plus lointains ancêtres. Autrement dit, l'acte du *défriché* est consentement à un dessein historique, pacte total à ses exigences comme à ses promesses. De ses mains, devenues aussi dures que « l'enclume » (Desrosiers, 1941, p. 209) sur laquelle il forge sa hache, le paysan

tournera désormais « contre la terre » (Desrosiers, 1941, p. 209) le soc de sa charrue. Ce nouveau taillant caressera le sol, le don de Dieu, où reposent les attentes légitimes du *cultivé*²⁰.

CONCLUSION : LA CROYANCE ET LE CODE

Le sol est donc une croyance. Isomorphe, il se décrit par l'entremise d'un monde semblable, doté des mêmes qualités iconiques. L'hétérogénéité, un de ses attributs les plus fondamentaux, devient intraduisible si elle n'est traversée par des constructions métaphoriques qui en permettent la lecture : discours du sol et discours imaginaire sont, par leur nature même, immédiatement liés ; l'un se ramène à l'autre : le sol autorisant la logique des symboles, la croyance orientant la pratique des rituels de la terre. Ceci apparaît avec une évidence particulière dans l'espace structurel des romans paysans que nous venons d'étudier. Le degré de rigidité des trois schèmes opératoires — l'*inculte*, le *défriché* et le *cultivé* — s'affaiblit au fur et à mesure que s'accumulent des formes de langage romanesque contredisant la transmission de la croyance. L'oscillation sémantique des codes du discours narratif dans *Trente arpents* en est une preuve éclatante. Ringuet s'insurge contre un système sémiosis commun à tous, contre une norme sociale unique. Par contre, la plupart des autres romanciers postulent la sacralité de la structure de l'espace et du temps. Ce que l'acte du paysan ou du colon a appelé à l'existence doit être reproduit dans le rituel.

Devenues possession de nos auteurs, les terres de Sainte-Anne-de-la-Pérade, Trois-Rivières, Pointe-du-Lac, Maskinongé, Saint-Zénon et de Saint-Joseph-de-Mékinac se transforment en une vaste géographie imaginaire, où le déplacement entre les lieux peut s'accomplir en dehors du temps, par le truchement des symboles récurrents au discours du sol lui-même. C'est pourquoi d'ailleurs tous les objets décrits — la terre, la maison familiale, l'église paroissiale — remplissent mutuellement la même fonction ; ils sont les uns aux autres isomorphes. Un même champ sacré accueille les héros en leur domaine pastoral. Que dire ! C'est toute la Mauricie qui les appelle au travail de la terre. Discours d'apostolat, discours de l'âme, qui rejoint celui des gens de l'Église :

Que de fois vous les avez vus repasser dans votre imagination, ces premiers chapitres [de la colonisation], écrits au fil de la hache, illuminés par les belles flammes d'abattis, et gardant encore aujourd'hui les âcres et fortifiantes senteurs des terres neuves, que déchirent la pioche et la herse, et où germent les premières moissons ! Ce sont les années rudes, mais combien fructueuses ! des premiers défrichements ; c'est la glorieuse épopée de la terre qui naît, de la civilisation qui trace pied à pied son lumineux sillon à travers l'inculte sauvagerie des hommes et des bois. Chaque coup de hache, alors, est une belle et patriotique action ; chaque arbre qui tombe est un ennemi vaincu ; chaque sueur qui arrose le sol est une semence féconde (Mgr Paul-Eugène Roy, 1908, p. 162).

Les trois schèmes opératoires, sur lesquels repose le discours du sol, constituent une sorte de matrice socio-culturelle de notre imaginaire collectif. Face à l'Amérique anglo-saxonne qui l'entourait, notre pensée nationale s'est dilatée presque à l'infini, faisant appel à ce qu'il faut bien appeler le Sacré et l'Éternel ! Outre-frontière, une Amérique protestante, boursicotière et sacrilège ; en deçà, sur les terres basses du Saint-Laurent, une société bénie de Dieu, mémorisant l'avènement de son « âge d'or » et privilégiant le Nord, la toundra, comme horizon régénérateur de son identité perdue. Sans doute cette texture fondamentale de notre imaginaire a-t-elle eu, suivant les enjeux collectifs de l'heure, sa polarisation contraire. À partir des années quarante

surtout, apparaissent des formes imaginatives plus variées, moins mythopoétiques, en quête d'une expérience intérieure, se détachant de plus en plus de la croyance théocentrique. Il reste néanmoins que l'univers paysan tel que décrit dans les romans de notre corpus donne lieu à un type de discours du sol assez spécifique, lequel se ramène globalement au processus de la croyance.

Le code romanesque obéirait donc au code de la terre paysanne elle-même. Pourtant, si nous avons une hypothèse valable autant que vérifiable à proposer, il serait imprudent de vouloir l'appliquer à l'ensemble du roman paysan québécois en espérant y découvrir l'ordonnance des cycles qui respectent le modèle relevé en Mauricie. Il reste néanmoins qu'une étude du roman paysan québécois, centrée sur les grands archétypes régissant le discours du sol, reste à faire. L'inculte sauvagerie de la forêt, la danse de la hache et le rituel de la gerbe d'or sont trois clefs qui ouvrent chacune sur un espace sémantique propre. Des recherches exhaustives cernant ces différents champs de signification permettraient sans doute d'établir un type d'invariants pour chacun des trois temps du récit, de mieux tenir compte de la lutte des archétypes à l'intérieur d'un même roman et d'évaluer leur récurrence lorsqu'ils parcourent un seul texte, ou un ensemble de textes. Nous découvririons également une autre réalité du héros-laboureur si nous entreprenions une lecture en fonction des déplacements de l'ancêtre et de ses descendants dans l'espace et le temps du récit. Enfin, cette perception axiomatique liée à la chronologie interne des œuvres nous permettrait de grouper autrement tous nos romans paysans. Autant d'avenues qui viendraient approfondir les réponses obtenues jusqu'ici suite à notre questionnement de la représentation du discours du sol et de ses lois.

NOTES

¹ Sans doute les Indiens prêtaient-ils foi à la réalité d'un tel royaume, puisque ce sont eux effectivement qui ont renseigné Cartier sur les routes fluviales pouvant le conduire vers les riches cités du Saguenay, cités où vivaient, lui avaient-ils dit, des gens « vêtus de drap de laine ». Mais leur croyance émanait, elle aussi, d'un horizon mental différent de celui du navigateur malouin ; elle faisait partie de leurs mythologies, de leurs fabuleuses narrations.

² Ces romans proviennent d'auteurs majoritairement natifs de la Mauricie : Adélarde DUGRÉ, *La Campagne canadienne* (1925) ; Antoine GÉRIN-LAJOIE, *Jean Rivard le défricheur* (1862) ; Félix LECLERC, *Pieds nus dans l'aube* (1946) ; Philippe PANNETON (RINGUET), *Trente arpents* (1938) ; un jeune de '73 (abbé Joseph DESAULNIERS), « Marie L'Espérance, scènes de la vie du Saint-Maurice » (1932). Nous avons également ajouté à cette liste deux romanciers québécois : Léo-Paul DESROSIERS qui décrit dans *Les Opiniâtres* (1941) les débuts de la colonisation de Trois-Rivières et Adolphe NANTEL, dont le long séjour en Mauricie a inspiré *À la hache* (1932) et *La Terre du huitième* (1942), ainsi que l'écrivain français Maurice GENEVOIX qui a adopté la Mauricie comme source d'inspiration de son roman *Laframboise et Bellehumeur* (1941).

³ C'est particulièrement le cas de Joseph Désaulniers qui ponctue son texte d'expressions latines, la plupart tirées de la liturgie sacrée, ou encore d'auteurs latins, tel Virgile, dont il cite les célèbres vers : « *O fortunatos nimium, sua si bona norint/agricolas!* » (Désaulniers, 10 mars 1932, p. 5). C'est le même passage des *Georgiques* qu'Antoine-Gérin Lajoie utilise soixante-dix ans plus tôt pour définir le propre de la vie paysanne : « Heureux l'homme des champs, s'il savait son bonheur ! » (Gérin-Lajoie, 1862, p. 41).

⁴ Effectivement, le premier chapitre du roman se clôt sur la prière en famille (p. 28), puis ce sont les dimanches qui se succèdent, de chapitre en chapitre, jusqu'à la fin du roman, imprégnant peu à peu l'âme endurcie du visiteur, pour enfin l'amener vers la foi retrouvée : « Avant de quitter la paroisse, peut-être pour toujours, il sentait le besoin de revenir sans réserve à ses pratiques religieuses, de se confesser, de communier. Il comprenait que le secours surnaturel des sacrements lui serait nécessaire dans cette journée où l'attendaient des séparations cruelles... ; il sentait aussi que ce secours lui serait de grande utilité dans la lutte expiatoire qu'il allait engager pour la vie » (Dugré, 1925, p. 231).

⁵ C'est vraiment vers le chapitre IX de la deuxième partie, intitulée d'ailleurs « La Messe de Minuit », que tendent les principales représentations narratives de l'action sacrée : la prière du bûcheron (p. 73-80), un dimanche au chantier (p. 88-100) et la veillée de Noël (p. 193-201), sans parler des nombreux autres gestes religieux accomplis par ces paysans au cours de leur hivernement en forêt.

⁶ C'est effectivement la conversion à la foi catholique du jeune américain Kenneth Campbell, puis son mariage avec Marie L'Espérance le jour de la Fête de la Saint-Jean, qui attestent la victoire du *cultivé* sur l'*inculte*. Au moment du départ du jeune couple pour le Nicaragua, l'Américain le signifie de façon on ne peut plus claire : « Consolerez-vous, belle-maman ! L'an prochain, mon contrat avec la San Mauricio sera terminé, et nous reviendrons tous deux, pour faire souche de catholiques sur cette terre de la région mauricienne, qui en vaut bien d'autres ». (Désaulniers, 23 juin 1932, p. 5)

⁷ La représentation figurée de ce rituel agraire remonte à la plus haute antiquité. Elle se rattache tout particulièrement aux Mystères d'Eleusis centrés sur le symbolisme de la moisson, du grain de blé qui meurt et ressuscite en multiples grains. On consulera à ce sujet : Pierre Bordieu, 1980 ; Paul Foucart, 1975 ; J.G. Frazer, 1959 ; Victor Magnien, 1950 ; E.O. James, 1959.

⁸ C'est en effet l'action providentielle qui protège sa récolte des « désastres inattendus » : « Mais, grâce à la Providence qui semblait prendre notre héros sous sa protection, ses quinze arpents de grains et de légumes parvinrent à maturité sans aucun accident sérieux ». Cette récolte, Jean Rivard l'a d'abord entrevue dans ses rêves, comme nous l'indique le romancier : « S'il rêve, il n'aura que des songes paisibles, riants, car l'espérance aux ailes d'or planera sur sa couche. De ces champs encore nus, il verra surgir les jeunes tiges de la semence qui en couvriront d'abord la surface comme un léger duvet, puis insensiblement s'élèveront à la hauteur des souches ; son imagination le fera jouir par anticipation des trésors de sa récolte » (Gérin-Lajoie, 1862, p. 69).

⁹ Désaulniers ne cesse d'exploiter le contenu symbolique de la gerbe d'or. Du début à la fin de son récit, l'image métaphorique de la moisson rappelle la mort et la renaissance de l'homme : moisson qui « se balance comme des vagues d'or soulevées par le souffle de la brise... » (Désaulniers, 11 février 1932, p. 5) ; « ... de belles moissons dorées, à l'automne, la terre auparavant ombragée par la futaie élevée et tapissée d'arbustes et d'arbrisseaux enchevêtrés » (Désaulniers, 16 février 1932, p. 5) ; « ... la vue s'étend au loin sur des prairies émaillées de toutes les fleurs du renouveau, ouvertes de tous les espoirs de l'agriculture et sur les champs dorés par les fruits de la moisson » (Désaulniers, 10 mars 1932, p. 5) ; « ... la moisson dorée des derniers jours de l'été » (Désaulniers, 31 mars 1932, p. 5).

¹⁰ Cette fécondité est affirmée avec éclat dans la plupart des romans : dans *Jean Rivard le défricheur*, le héros est le troisième enfant d'une famille de douze ; dans *La Campagne canadienne*, la famille de Baptiste Barré compte dix enfants, tandis que celle de Jean L'Espérance, dans *Marie L'Espérance*, s'élève à sept.

¹¹ Il existe une immense littérature sur Saint-Jean-Baptiste comme patron national des Canadiens français. À titre indicatif, on consulera avec profit : Élie-J. Auclair (1903, p. 299-311) ; H.-J.-J. B. Chouinard, (1881) ; l'ouvrage intitulé *Noces d'or de la Saint-Jean-Baptiste, compte rendu officiel des fêtes de 1884 à Montréal* ; et surtout les ouvrages de ces deux auteurs de la Mauricie : Napoléon Caron (1897) et Adélar Dugré (1945).

¹² La corvée des labours a beau être harassante, jamais Euchariste Moisan n'entend divorcer avec sa terre. Bien sûr, il a éprouvé très tôt le désir de s'installer à la ville (Ringuet, 1938, p. 65, 66 et 95), mais le travail de la terre lui a toujours semblé un pacte qu'on ne pouvait trahir. Sur ce dernier point, il partage les vues de son Évêque. À son fils Éphrem, qui parle de s'exiler, il rétorque sévèrement : « (...) quand Monseigneur est venu dans la paroisse, qu'est-ce qu'il a dit, Monseigneur ? l'a dit que c'était nous autres, les habitants, qu'étaient les vrais Canayens, les vrais hommes. l'a dit qu'un homme qu'aime la terre, c'est quasiment comme aimer le Bon Dieu qui l'a faite qu'en prend soin quand les hommes le méritent... » (Ringuet, 1938, p. 127).

¹³ Euchariste ne pourra jamais effacer le fait qu'il a mérité de la terre des Moisan sans droit d'aïnesse ; toujours il demeurera « ... le neveu recueilli sur la terre d'un autre ». C'est pourquoi tient-il tellement à « ressusciter » par sa descendance. Mais cela aussi lui sera refusé. Au fond, Euchariste est un « étranger », un homme dépourvu d'ascendants et de descendants (Ringuet, 1938, p. 9, 18, 43 et 149).

¹⁴ Même après son mariage, il arrive souvent à Euchariste de rentrer « un peu gris » (voir aussi Ringuet, 1938, p. 14, 38, 52, 54-55, 64, 69, 256 et 265).

¹⁵ L'expression « sournois » revient comme un leitmotiv tout au long du récit, scande pour ainsi dire l'appel de l'inculte (voir Ringuet, 1938, p. 32, 35, 80, 112-113, 117-118, 127, 133, 135, 151-152, 164-165, 168, 169, 193 et 236).

¹⁶ À vrai dire, c'est toute la famille Moisan qui est bifide. Son étiolement en est une cruelle évidence : sur les onze enfants d'Euchariste et d'Alphonsine, le tiers meurt en bas âge ou suite à

des consommations, avant que ne vienne au monde le douzième dont la naissance provoque la mort prématurée de la mère. Si on ajoute à ce sombre tableau, les enfants (Napoléon, Lucinda, Éphrem) partis pour la ville et les trois d'Étienne morts également en bas âge, on trouve spolié l'axiome voulant que les Moisan soient « une race solide où l'on vivait vieux » (Ringuet, 1938, p. 26). Peut-être faut-il croire, avec le romancier, qu'ils ne méritaient pas leurs « moissons futures de blé ou d'humanité » (p. 18), précisément parce qu'ils n'ont guère pensé, au cours de leur vie, « à donner son dû au Bon Dieu » (Ringuet, 1938, p. 85).

¹⁷ Presque toujours Euchariste compare ses enfants à des bêtes surnoisées et indomptées, emportées par le vent des migrations. À propos d'Éphrem et de Lucinda (voir Ringuet, 1938, p. 117-118, 133, 141, 166, 177, 227, 234 et 245).

¹⁸ Le cas d'Honoré Moisan n'est pas unique. Selon le romancier, les paysans qui ont cru au mythe des « Novales » se sont échinés pour rien, les uns « parmi les cailloux de Saint-Faustin ou d'Amos », les autres sous le « climat hargneux du lac Saint-Jean et de l'Harricanaw » (Ringuet, 1938, p. 106-107).

¹⁹ Bien qu'il n'ait plus d'abattis à entreprendre sur sa terre, cet agriculteur-trapeur de Sainte-Anne-de-la-Pérade n'en demeure pas moins fidèle à l'héroïsme de sa race; il sent une même privation du fait d'être écarté de la hache, du rude combat contre la nature sauvage, de la lutte sacrée pour sa vie, ou plutôt la vie qui fut celle de ses ancêtres. Ce sont eux que Nazaire admire en visionnant avec des voisins les films de propagande sur la colonisation animés par un jeune prêtre enthousiaste, sous les traits duquel on reconnaît facilement l'abbé Albert Tessier.

²⁰ Comme dans les romans de la première période, les moissons croissent dans les récits de Desrosiers, de Nantel et de Genevoix. La longueur allouée à cet article nous oblige cependant à remettre à plus tard l'appréciation du caractère transitoire du *défriché*, sa relation constitutive avec la téléologie du *cultivé*. Il est évident, à nos yeux, que le rituel de la hache vise l'acte culturel par excellence qui est celui du *cultivé*. De même n'avons-nous pu, pour la même raison, évoquer dans notre première partie, les paradigmes de l'*inculte* et du *défriché*. Ils ont néanmoins leur importance, puisqu'ils permettent la venue du cycle du *cultivé*.

BIBLIOGRAPHIE

- AUCLAIR, Élie-J. (1903) Sermon de Saint-Jean-Baptiste. *Articles et études*. Montréal, La Cie de publication de la *Revue canadienne*, p. 299-311.
- BERGERON, Chanoine Jean (1943) *L'Agriculture et l'Église, deux amies intimes d'origine divine*. Québec, Librairie de l'Action catholique, 210 p.
- _____ (1947) *Notre survivance par la terre. Commentaire en marge du calendrier de la Survivance française pour 1947*. Québec, le Comité permanent de la Survivance française en Amérique, « Pour survivre », vol. VIII, n° 1 (janvier 1947), 48 p.
- BORDIEU, Pierre (1980) *Le Sens pratique*. Paris, Les Éditions de Minuit, 476 p.
- CARON, Mgr Napoléon (1897) *Vie de Saint-Jean-Baptiste, patron des Canadiens français*. Trois-Rivières, P.-V. Ayotte, 244 p.
- CHOUINARD, H.-J.-J.-B. (1881) *Fête nationale des Canadiens français célébrée à Québec en 1880*. Québec, A. Côté et cie, 632 p.
- DESAULNIERS, Joseph (1932) « Marie L'Espérance, scènes de la vie du Saint-Maurice », *Le Bien Public*, du 11 février au 23 juin 1932.
- DESROSIERS, Léo-Paul (1941) *Les Opiniâtres*. Montréal, Éditions du Devoir, 224 p.
- DUGRÉ, Adélar (1925) *La Campagne canadienne*. Montréal, Imprimerie du Messager, 235 p.
- _____ (1945) *Saint-Jean-Baptiste, le saint, la fête, la société*. Montréal, l'Œuvre des Tracts, n° 48.
- FOUCART, Paul (1975) *Les Mystères d'Éleusis*. New York, Arno Press, 508 p.
- FRAZER, J.G. (1959) *The Golden Bough*. New York, S.G. Philipps Inc., 832 p.
- GENEVOIX, Maurice (1941) *Laframboise et Bellehumeur*. Montréal, Éditions de l'Arbre, édition de 1943, 130 p.
- GÉRIN-LAJOIE, Antoine (1862) *Jean Rivard le défricheur*. Montréal, Librairie Beauchemin limitée, 5^e édition, (1932), 294 p.
- JAMES, E.O. (1959) *La Religion préhistorique*. Paris, Payot, 316 p.
- LAFLÈCHE, Mgr L. (1866) *Quelques considérations sur les rapports de la société civile avec la religion et la famille*. Montréal, Eusèbe Senécal, 270 p.
- LEBLANC, Léopold (1978) *Écrits de la Nouvelle-France (1534-1760); anthologie de la littérature française*, sous la direction de Gilles Marcotte. Montréal, Les Éditions La Presse, vol. I.
- MAGNIEN, Victor (1950) *Les Mystères d'Éleusis*. Paris, Payot, 366 p.

- NANTEL, Adolphe (1932) *À la hache*. Montréal, Éditions Albert Lèvesque, 243 p.
- _____ (1942) *La Terre du huitième*. Montréal, Éditions du « Devoir », 227 p.
- Noces d'or de la Saint-Jean-Baptiste, compte rendu officiel des Fêtes de 1884 à Montréal (1884)*
Montréal, typ. du jour *Le Monde*, 514 p.
- PAQUET, Mgr Louis-Adolphe (1902) *Bréviaire du patriote canadien-français*. Sermon du 23 juin 1902 commenté par le chanoine Émile Chartier. Montréal, Bibliothèque de l'Action française, 1925, 60 p.
- RINGUET, (Philippe Panneton) (1938) *Trente arpents*. Montréal, Éditions Fides (coll. du Nénuphar), édition de 1965, 306 p.
- ROY, Mgr Paul-Eugène (1908) *La Noblesse de la charrue. Discours patriotiques et religieux*, Québec, Imprimerie de l'action sociale limitée, 1926, p. 159-166.