Université Stendhal Grenoble-III

UFR Langage, lettres et arts du spectacle, information et communication (LLASIC)

Département de Lettres et arts du spectacle

Olivier SALÈS

LA PROBLEMATIQUE IDENTITAIRE DANS LA LITTERATURE AMERINDIENNE DU QUEBEC

Une introduction à l'étude du renouvellement de la représentation de l'Amérindien dans *Kuessipan. À toi* de Naomi Fontaine

Mémoire de recherche de 18 crédits dans le cadre d'un Master 1 en Lettres et arts du spectacle spécialité Littératures

Année universitaire 2013/2014

Directrice de mémoire : Brigitte COMBE

En premier lieu, je remercie Mme Brigitte Combe qui, malgré la distance, a accepté de diriger mon mémoire de M1 et m'a proposé les pistes de recherches qui ont servi à la rédaction de ce travail.

Un grand merci à Mme Sylvie Nicolas, professeure de création littéraire au sein de l'Université Laval de Québec, pour m'avoir permis de découvrir l'œuvre de Naomi Fontaine et pour m'avoir guidé dans les balbutiements de ma recherche.

Je tiens également à remercier Bastien Chevalier pour son soutien et ses précieux conseils, ainsi que tous ceux qui ont fait de cette année d'échange au Canada l'expérience exceptionnelle que j'ai eu la chance de vivre, en particulier mes parents, sans qui cette aventure aurait été impossible.

Enfin, merci à Tia pour sa patience et sa présence constante, par-delà les kilomètres.

INTRODUCTION **5**

PARTIE I – ÊTRE AMÉRINDIEN AU QUÉBEC, LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE D'UNE MINORITÉ COLONISÉE **8**

CHAPITRE I – LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE DANS LE CONTEXTE DE LA COLONISATION 9

1.1.1 – S'affirmer face à l'autre, une quête identitaire en elle-même aliénante *9*

1.1.2 – Négritude, judéité et amérindianité, mise en perspective de concepts identitaires memmiens dans le contexte amérindien *10*

CHAPITRE II – UN COLONISÉ PARTICULIER : L'AMÉRINDIEN DU QUÉBEC 12

1.2.1 – De l'Indien aux Premières Nations : histoire québécoise des relations avec les Autochtones *12*

1.2.2 – Les Amérindiens du Québec : petit portrait démographique *17*

1.2.3 – L'identité amérindienne d'après les travaux de M. Gatti *18*

PARTIE II – DE LA LITTÉRATURE SUR LES AMÉRINDIENS À LA LITTÉRATURE AMÉRINDIENNE AU QUÉBEC **21**

CHAPITRE I – LA FIGURE DE L' « INDIEN » DANS LA LITTÉRATURE QUÉBÉCOISE 22

2.1.1 – Des relations jésuites du XVII^e^ siècle à la réduction à l'œuvre dans la littérature québécoise du XIX^e^ siècle *22*

2.1.2 – Une présence « en creux », de l'absence partielle à la « Réappropriation mémorielle » (1850 – 1950) *24*

2.1.3 – L'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945, entre fantasmes et identité hybride *26*

CHAPITRE II – LA LITTÉRATURE AMÉRINDIENNE AU QUÉBEC 29

2.2.1 – Peut-on parler de littérature amérindienne au Québec ? *29*

2.2.2 – Une définition de la littérature amérindienne au Québec *32*

2.2.3 – Genèse et œuvres fondatrices *34*

2.2.4 –Introduction à l'évolution de la littérature amérindienne du Québec et de la figure de l'Amérindien vu par lui-même *37*

PARTIE III – INTRODUCTION À L'ÉTUDE DE *KUESSIPAN. À TOI* DE NAOMI FONTAINE **40**

CHAPITRE I – PRÉSENTATION GÉNÉRALE 41

3.1.1 – Autour de l'œuvre *41*

3.1.2 – L'œuvre : genre, thématiques et structure *43*

CHAPITRE II – PISTES D'ÉTUDE ET HYPOTHÈSES 45

3.2.1 – Le portrait d'un peuple *45*

3.2.2 – Le dépassement du clivage modernité/tradition *46*

3.2.3 – Une redéfinition de l'identité amérindienne *46*

CONCLUSION **48**

ANNEXE **51**

Bibliographie sélective organisée par périodes, genres et ordre chronologique ... *51*

BIBLIOGRAPHIE **56**

Introduction

Vu de France, l'Amérindien est une figure de l'imaginaire qui porte à son paroxysme la notion d'exotisme, ouvrant un large éventail de possibilités quant à la création de personnages littéraires : depuis le fier et sanguinaire guerrier à plumes combattant les cowboys du Far West jusqu'au bon et sage sauvage des bois vivant en harmonie avec la Nature. Aussi séduisantes soient-elles, ces figures méritent tout de même d'être questionnées, notamment depuis l'émergence des littératures autochtones en général et de la littérature amérindienne francophone du Québec en particulier.

L'existence même de cette dernière, souvent assimilée à une frange de la littérature québécoise, ne relève pas de l'évidence. D'abord, celle-ci est assez récente puisque le premier roman amérindien du Québec, *Le bras coupé* de Bernard Assiniwi, ne date que de 1976. D'autre part, le corpus qui la compose, bien qu'en constante augmentation, reste assez peu étoffé. Par ailleurs, l'étude de cette littérature demeure problématique en raison de la complexité de la définition de l'amérindianité de ses auteurs. En effet, la question que pose la définition contemporaine de l'identité amérindienne du Québec pourrait se résumer très simplement : qu'est-ce qu'un Amérindien du Québec, et que veut dire être Amérindien au Québec en 2014 ? Malgré une apparente simplicité, cette question ne saurait appeler une réponse simple : il est ainsi parfois extrêmement complexe de déterminer qui est Amérindien et qui ne l'est pas et, par là, de qui peut prétendre à s'affirmer comme un auteur amérindien. Sur ce point, une étude approfondie de *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*, ouvrage de Maurizio Gatti[1], spécialiste de la littérature amérindienne du Québec, pourra se révéler précieuse. Enfin, l'aspect politique de la reconnaissance de la littérature amérindienne au Québec, au même titre que n'importe quelle littérature nationale, ne saurait être négligé puisque les œuvres qui la constituent ont le mérite de donner aux Amérindiens la parole et de leur permettre de rendre compte de leur point de vue sur l'Histoire de leurs communautés à l'heure où des négociations territoriales de grande

[1] GATTI Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH. 2006. 215 p.

envergure sont en cours entre le gouvernement de la Belle Province et un certain nombre de Premières Nations[2].

Si j'ai choisi de m'intéresser à la problématique de l'identité des Amérindiens francophones du Québec, c'est, dans un premier temps, en raison d'une certaine omniprésence de l'absence des Amérindiens dans l'espace québécois tel que j'ai pu l'observer, bien que superficiellement, durant mon année d'échange universitaire au sein de l'Université Laval de Québec au Canada. En effet, j'ai pu remarquer qu'il en était souvent question, dans les discussions quotidiennes, dans la littérature, dans les informations ou encore dans l'activité touristique, mais que la voix amérindienne, pour autant que j'aie pu le constater, avait du mal à se faire entendre dans l'espace public. Ainsi, au fil des découvertes que pouvait m'occasionner ma curiosité, je me suis demandé s'il existait des œuvres littéraires écrites par des Amérindiens du Québec. Jusqu'à ce que l'une de mes professeures de l'Université Laval, Mme Sylvie Nicolas, nous présente le roman de Naomi Fontaine, *Kuessipan. A toi*, puis qu'elle me dirige vers les travaux de Maurizio Gatti en la matière.

La lecture de cette œuvre m'a alors convaincu que je ne savais pratiquement rien de ce qu'est un Amérindien contemporain, mes connaissances de l'amérindianité ne reposant que sur des représentations construites depuis plusieurs siècles par la littérature des pionniers européens, puis de leurs descendants nord-américains ainsi que par le cinéma hollywoodien, c'est-à-dire via le seul prisme des Blancs, souvent eux-mêmes ignorants des réalités amérindiennes. Or *Kuessipan* ne dépeint ni des guerriers iroquois ni des hurons ingénus, mais un peuple, les Innus, aux facettes multiples et nuancées et vivant dans des réserves qui ne sont absolument pas coupées de la modernité occidentale. Au contraire, si celle-ci leur a été imposée par la colonisation, les Amérindiens décrits par Naomi Fontaine tentent de la concilier avec l'exercice de leurs traditions ancestrales, loin du clivage habituel entre ces deux éléments, longtemps à l'œuvre dans la littérature sur les Amérindiens, mais également dans la littérature amérindienne du Québec jusqu'à une période relativement récente. Partant de cette constatation, ce mémoire de M1 se propose d'étudier l'histoire des relations entre les Québécois et les Amérindiens, notamment au travers de leurs littératures respectives, afin de faire émerger une évolution de la représentation de la figure de l'Amérindien jusqu'à celle qui semble se dessiner de nos jours. J'ai par ailleurs fait le choix de prendre *Kuessipan* comme objet d'étude

[2] Aujourd'hui, c'est sous l'appellation de « Premières Nations » que les différents peuples amérindiens sont désignés au Canada.

privilégié à propos de la problématique identitaire de l'amérindianité dans l'espace québécois. Outre la caractéristique d'extrême contemporanéité (*Kuessipan* a été publié en 2011), j'ai fait ce choix non seulement à partir d'éléments biographiques propres à Naomi Fontaine (née dans une réserve, elle a vécu et étudié à Québec avant de revenir enseigner dans sa communauté), mais surtout pour le caractère novateur de cette œuvre dans le champ de la littérature amérindienne au Québec, à la fois sur le plan formel et dans la teneur du message qu'elle délivre à l'ensemble des populations québécoises et francophones.

En quoi la figure de l'Amérindien esquissée par le roman *Kuessipan. A toi* de Naomi Fontaine permet-elle de repenser l'identité amérindienne dans le Québec du XXI^{e} siècle ? Plus globalement, de quelle manière cette œuvre s'inscrit-elle dans l'histoire des représentations de l'Amérindien au Québec, et dans quelle mesure celle-ci affirme-t-elle l'importance pour les peuples amérindiens de contrôler leur image dans l'imaginaire de la société dominante ?

En tant que mémoire de M1, cette étude se veut essentiellement introductive, en tant qu'elle prépare à une éventuelle poursuite de mes recherches en M2. Il convient donc de poser ici les bases à ces futurs travaux en termes historiques et sociologiques, notamment au travers de la notion d'identité et, dans le cas de la littérature amérindienne francophone du Québec, de la construction identitaire dans un contexte post-colonial. Ainsi, après avoir observé les caractéristiques de la quête de soi en milieu colonisé au contact d'essais de Frantz Fanon et d'Albert Memmi, puis avoir dressé le portrait socio-historique des Amérindiens du Québec via l'historien Pierre Lepage et Maurizio Gatti, il conviendra de s'intéresser de plus près à l'évolution des représentations de l'Amérindien dans la littérature. D'une part dans la littérature québécoise, grâce à un important dossier de la revue *Tangence* datant de 2007[3], et d'autre part grâce à une définition et une histoire de la littérature amérindienne au Québec permises notamment par l'*Histoire de la littérature amérindienne au Québec* de Diane Boudreau[4]. Enfin, l'étude de *Kuessipan* sera introduite par le biais d'une présentation générale de l'oeuvre et de l'auteure, puis par l'ébauche de pistes de réflexion en lien avec le sujet.

[3] DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image*. Automne 2007.
[4] BOUDREAU Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*. Montréal : L'Hexagone. 1993. 205 p.

Partie I – Être Amérindien au Québec, la construction identitaire d'une minorité colonisée

Avant même d'aborder toute considération littéraire à propos de la construction identitaire d'un groupe, peuple ou ethnie ayant vécu le colonialisme, il faut au préalable s'intéresser au contexte de la colonisation en général, et à ce qu'il a de particulier dans le processus de la quête et de l'acceptation de soi dans le milieu que l'on s'apprête à observer. Il conviendra donc d'ouvrir ce mémoire de M1 par l'étude de deux essais capitaux sur le sujet, à savoir *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon[5] et *L'Homme dominé* d'Albert Memmi[6], avant de s'intéresser à ce qui fait de l'amérindien un « colonisé particulier », d'un point de vue historique, avec *Mythes et réalités sur les peuples autochtones* de Pierre Lepage[7], mais aussi grâce aux travaux de Maurizio Gatti, spécialiste des littératures autochtones francophones d'Amérique du Nord.

En effet, il ne semble guère envisageable de bien comprendre la problématique de l'identité amérindienne francophone dans la littérature des Premières Nations sans en connaître le contexte ni les particularités. Il s'agira alors de mettre en lumière le rôle prépondérant de l'Histoire, et donc de la colonisation, dans la définition de l'identité amérindienne du Québec, si tant est qu'il soit possible d'envisager des caractéristiques panamérindiennes[8].

[5] FANON Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil. 1968 [1952]. 239 p.
[6] MEMMI. Albert. *L'Homme dominé*. Paris : Gallimard. 1968. 224 p.
[7] LEPAGE Pierre. *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse-Québec / Institut culturel et éducatif montagnais. 2009 [2002]. 88 p.
[8] J'entends par là des caractéristiques applicables à l'ensemble des peuples amérindiens de l'espace québécois malgré leurs particularismes notables.

Chapitre I – La construction identitaire dans le contexte de la colonisation

1.1.1 – S'affirmer face à l'autre, une quête identitaire en elle-même aliénante

Dans le contexte de la colonisation, le colonisé est irrémédiablement sous la domination du colonisateur et de sa culture, notamment dans le cas où le colonisé constitue la minorité. Ainsi l'identité du colonisé est en quelque sorte reniée en ce que le colonisateur tend à l'assimiler à la culture dominante. Pour exister, le colonisé doit donc s'affirmer et affirmer ses différences vis-à-vis de celle-ci. Le colonisateur devient alors son « autrui significatif »[9]. Pour se construire socialement et culturellement, le colonisé doit se positionner par rapport au colonisateur, il s'établit en tant qu'altérité, et ce, d'autant plus s'il y a une différence ethnique visible vis-à-vis de celui qui domine.

Or, pour Frantz Fanon, la colonisation crée un complexe d'infériorité chez le colonisé[10] qui s'inscrit dans un cercle vicieux dans lequel le colonisateur est celui qui domine, le dominé cherchant alors à prouver sa valeur. La conduite du colonisé est ainsi dictée par un complexe d'infériorité né d'un double-processus : « économique d'abord ; par intériorisation, ou, mieux, épidermisation de cette infériorité, ensuite »[11]. Dans *Peau noire, masques blancs*, dont l'étude porte principalement sur la situation du Noir antillais, Fanon en déduit que cette situation impose au Noir ses différences par rapport aux Blancs qui le dominent de fait. Il n'a pas le choix d'être ou de ne pas être différent d'eux, par là d'être ou de ne pas être Noir (ou Amérindien, Aborigène, etc.), au contraire, il a le devoir de l'être vis-à-vis d'eux[12]. Il *faut* donc que le Noir en situation de colonisation soit absolument, fondamentalement, un « être-Noir », qu'il s'affirme en tant que tel en affirmant du même coup tout ce que cela implique, à savoir une culture et un rapport au

[9] En sociologie, l' « autrui significatif » est celui par qui passe une part de la définition de l'individu et qui se trouve, pour cette raison, investi d'une importance singulière.

[10] FANON Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil. 1968 [1952]. p. 95-99

[11] *Op. cit.*, p. 28

[12] *Op. cit.*, p. 110

monde propres. D'où la nécessité, pour Fanon dans le cas du Noir, d'assumer, comme l'affirmaient déjà Aimé Césaire et Léopold S. Senghor, une « négritude totale »[13].

Dans *L'Homme dominé* (plutôt centré sur le cas des Juifs, notamment ceux d'Afrique du Nord), Albert Memmi ne dit rien d'autre lorsqu'il écrit que « toute la vie du Colonisé est dépendante, même s'il ne s'en aperçoit pas» [14] et que bien que les Juifs soient divisés en diverses ethnies, ils sont obligés de se reconnaître comme un seul peuple, puisqu'ils sont opprimés comme un seul peuple, et, de fait, « ne seront réellement libérés qu'en tant que peuple » [15]. Il en va de même, dans une certaine mesure, pour les Amérindiens (voire les Autochtones, mais je reviendrai plus loin sur la définition de ces termes) de l'ensemble de l'Amérique du Nord, malgré les différences linguistiques et culturelles immenses qui séparent les très nombreuses nations amérindiennes : définis, considérés et encore souvent discriminés comme peuple amérindien, ceux-ci sont obligés de s'identifier d'abord en tant qu'Amérindiens vis-à-vis du reste de la population du Canada ou des Etats-Unis, avant de s'affirmer par leur appartenance à telle ou telle nation, telle ou telle communauté de tel ou tel clan. Cette mise en contexte faite, il apparaît donc que c'est d'abord là qu'il faut chercher les causes d'une certaine homogénéité de la littérature amérindienne, par-delà les différences linguistiques évidentes, en tant qu'elle se construit en premier lieu en réaction à la culture européenne, laquelle prévaut largement en Amérique du Nord.

1.1.2 – Négritude, judéité et amérindianité, mise en perspective de concepts identitaires memmiens dans le contexte amérindien

De la même façon qu'Albert Memmi a tenu à établir certaines distinctions conceptuelles afin de pouvoir parler de manière plus juste des Juifs et de leur identité, il semble important de suivre sa méthode afin d'être plus précis dans l'étude de l'identité des peuples amérindiens d'Amérique du Nord définis en tant que peuple uni sous le terme générique « les Amérindiens ».

[13] FANON Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil. 1968 [1952]. p. 124-129
[14] MEMMI. Albert. *L'Homme dominé.* Paris : Gallimard. 1968. p. 65
[15] *Op. cit.*, p. 119

Ainsi, dans *L'Homme dominé*¸ Albert Memmi, reprenant la définition du terme « judéité » qu'il avait forgé dans son *Portrait du Juif* (Paris, Gallimard, 1962), légitime l'invention d'un tel outil conceptuel par la double nécessité d'utiliser un mot exprimant « le fait d'être juif » et de « considérer séparément […] l'idéologie juive et ses œuvres d'une part et, d'autre part, les individus et les groupes juifs, qui participaient plus ou moins à cette idéologie, la vivaient et l'actualisaient plus ou moins »[16]. Allant plus loin dans sa réflexion, Memmi, faisant le parallèle avec la notion de négritude, alors souvent critiquée à l'intérieur même de la communauté noire comme trop totalisante (tout Noir se trouverait dans l'obligation morale d'adhérer à la négritude, sans possibilité de la mettre en question ou de la réinterpréter en fonction de particularités locales, ethniques, religieuses ou autres), a établi une distinction à trois niveaux pour faire éclater la notion de judaïsme qu'il considérait également comme trop totalisante et, en ce sens, aliénante. C'est ainsi qu'il a pu définir les termes « judaïcité », « judaïsme » et « judéité »[17]. Sans revenir sur leurs significations propres, j'entends simplement suivre cette méthode et adapter les définitions de Memmi quant au peuple Juif pour définir « amérindianicité », « amérindianisme » et « amérindianité ». Ces distinctions me paraissent nécessaires étant donné la grande diversité des réalités amérindiennes : il semble en effet indispensable qu'un individu (en l'occurrence un amérindien) puisse exprimer son désaccord vis-à-vis de sa tradition ou de sa communauté, sans pour autant avoir la sensation de trahir les siens.

L'*amérindianicité* est l'ensemble des personnes amérindiennes ; soit, au sens large, la totalité des Amérindiens à travers le monde ; soit, au sens étroit, un groupement amérindien donné, géographiquement et/ou ethnologiquement localisé, par exemple : l'amérindianicité francophone, l'amérindianicité québécoise ou l'amérindianicité des Hurons-Wendats de Wendake.

L'*amérindianisme* est l'ensemble des doctrines, croyances et institutions communes aux différents peuples amérindiens, fixées ou non, écrites ou orales ; en somme, les valeurs et l'organisation qui constituent et règlent la vie d'un groupe amérindien ; ou encore la culture amérindienne au sens large : habitudes collectives, religion, philosophie, juridiction et arts.

L'*amérindianité* est le fait et la manière d'être Amérindien ; l'ensemble des caractéristiques, vécues et objectives, sociologiques, psychologiques et biologiques qui

[16] MEMMI. Albert. *L'Homme dominé.* Paris : Gallimard. 1968. p. 36-37
[17] *Op. cit.*, p. 39-45

font un Amérindien ; la manière dont un Amérindien vit, à la fois son appartenance à l'amérindianicité et son insertion dans le monde non-amérindien.

On entendra donc, dans un premier temps, par « Amérindien » celui qui se vit et se définit comme tel, et son degré d'amérindianité s'évaluerait selon des variables à la fois subjectives et objectives (attitude face à la tradition, mode de vie, etc.) en fonction des groupes auxquels il se sent appartenir, mais qui ne peuvent en aucun cas l'exclure de l'amérindianicité tant qu'il se définit en tant qu'Amérindien[18].

Chapitre II – Un colonisé particulier : l'Amérindien du Québec

1.2.1 – De l'Indien aux Premières Nations : histoire québécoise des relations avec les Autochtones

L'histoire des relations entre les différentes nations autochtones et les colons (français et anglais) puis les Etats canadien (fédéral) et québécois (provincial) débute en 1534 avec la « découverte » de l'Amérique du Nord par le navigateur Jacques Cartier, d'abord sur les côtes de l'actuelle Gaspésie (à la pointe Est de la province du Québec), puis au gré des explorations françaises dans l'estuaire du Saint-Laurent. Lors de ses trois expéditions en Amérique du Nord, Jacques Cartier noua puis maintint des relations avec la nation iroquoienne Micmac de Donnacona, chef du village de Stadaconé, à proximité de l'emplacement actuel de la ville de Québec. De ces premiers contacts jusqu'à l'époque contemporaine, il est possible d'établir une chronologie, en cinq périodes, dans l'histoire des relations avec les autochtones du Québec.

[18] Afin d'anticiper deux possibles objections quant au contenu de cette section, je voudrais préciser qu'il ne s'agit pas ici de dire ce qu'*est* un Amérindien car il ne m'appartient pas, en tant que Blanc, européen de surcroît, d'établir des critères d'appartenance à une amérindianicité quelle qu'elle soit. Il s'agit simplement d'établir des concepts méthodologiques. Sur ce point, voir MEMMI, Albert, *L'Homme dominé*, Paris, Gallimard, p. 44. Par ailleurs, comme je l'ai mentionné plus haut, ces distinctions ne sont évidemment pas de moi, je ne fais qu'adapter celles de Memmi à propos de l'identité juive (*op. cit.*, p. 39).

a) 1600 – 1760 : La période française, de la première alliance à la Capitulation de Montréal

Après l'échec d'une politique d'assimilation et de soumission des autochtones vite abandonnée, les colons français conclurent avec eux de nombreuses alliances militaires et commerciales. Dans *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, Pierre Lepage évoque, dès 1603, une première alliance historique actée entre Samuel de Champlain et le chef montagnais Anababijou : en échange de leur appui militaire face aux Iroquois, les Montagnais consentaient ainsi à l'établissement sur leurs terres de l'expédition française tout en s'engageant à participer au commerce des fourrures que la France souhaitait développer. Par la suite, les colons français étant bien moins nombreux que les Britanniques tout en couvrant un territoire très étendu, les alliances conclues avec les Autochtones devinrent un atout stratégique indispensable, non seulement pour le commerce des fourrures, mais aussi en termes militaires.

Pierre Lepage mentionne aussi une fascination toute particulière des Français pour les Amérindiens et leur mode de vie. Une fascination à l'origine de nombreux métissages et d'une partie des caractéristiques de l'identité canadienne contemporaine[19].

b) 1760 – 1840 : La « responsabilité de protection » britannique comme perpétuation des relations stratégiques

Lors de la Capitulation française à Montréal en 1760, le gouverneur Vaudreuil va « exiger de son vis-à-vis anglais la protection de ces alliés.[20] » De fait, la *Proclamation royale de 1763* signée par le roi George III permit la conservation de bonnes relations avec les tribus amérindiennes concernées en instituant une « responsabilité de protection » de la part de la Couronne à leur égard, ainsi qu'en les reconnaissant en tant que « nations et tribus »[21].

Ces bonnes relations s'inscrivaient dans la continuité de la période française : les mêmes intérêts, économiques (commerce des fourrures) et militaires (en raison du conflit opposant la Grande-Bretagne aux futurs Etats-Unis), animant les colons britanniques.

[19] LEPAGE Pierre. *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse-Québec / Institut culturel et éducatif montagnais. 2009 [2002]. p. 3-6.
[20] *Op. cit.*, p. 4.
[21] *Op. cit.*, p. 14

Pour ce qui est de la colonisation des terres, la *Proclamation* imposait un consentement par traité de la part des Autochtones.

c) 1840 - 1867 : La colonisation par traités et la création de la Confédération canadienne

La position stratégique des Amérindiens commença à s'affaiblir dès 1814 et la fin du conflit opposant les Américains et les Britanniques. Mais ce n'est qu'à partir des années 1840 qu'un glissement notable s'opéra dans les relations entre colons et Autochtones. En effet, avec le déclin du commerce des fourrures, les Amérindiens passèrent d'alliés stratégiques au statut peu enviable d'occupants des terres convoitées pour la colonisation.

Ce besoin de terres de la part des Britanniques donna alors naissance à un vaste projet d'assimilation élaboré entre 1840 et 1867, année de la création de la Confédération canadienne : d'après Pierre Lepage citant le *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones* de 1996, les nombreux traités signés au XIXe furent souvent conclus par le moyen de fausses promesses et de malentendus[22].

d) 1867 – 1970 : De l'*Acte sur les Sauvages* au Livre blanc

La naissance de la Confédération canadienne permit alors l'établissement de l'*Acte sur les Sauvages* (qui deviendra en 1876 la célèbre et toujours actuelle *Loi sur les Indiens*), fruit du projet d'assimilation évoqué précédemment, qui, pour Pierre Lepage, visait en fait à « l'extinction progressive de la population indienne au Canada »[23]. Voici comment il définit, p. 22 de son ouvrage, la *Loi sur les Indiens* :

> Loi adoptée par le Parlement du Canada qui confère aux Indiens […] un statut équivalent à celui de *citoyens mineurs*. En fait, la loi a consacré l'incapacité légale des Indiens dans presque tous les domaines et miné complètement leur autonomie.

Pour mener cette politique à bien, le gouvernement fédéral du Canada créa un « statut Indien », invitant les Autochtones (hors Inuits) se définissant comme tels et désireux de continuer à vivre parmi leur communauté à se faire inscrire au registre des Indiens. Les Indiens dits « inscrits » (par opposition aux « non-inscrits » vivant le plus

[22] LEPAGE Pierre. *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse-Québec / Institut culturel et éducatif montagnais. 2009 [2002]. p. 52
[23] *Op. cit.*, p. 22

souvent de manière citadine, en situation d'assimilation), étaient alors mis sous la tutelle du fédéral, lequel pouvait, dans de nombreux domaines, décider à leur place depuis l'administration de leurs biens, puisque les Amérindiens ne sont toujours pas légalement considérés comme propriétaires de leur lieu d'habitation, jusqu'à l'éducation de leurs enfants.

Durant cette période, le gouvernement canadien a toujours favorisé « l'émancipation », c'est-à-dire la possibilité, pour un Indien inscrit, de perdre ce statut particulier. Or, s'émanciper signifiait aussi l'exclusion des communautés amérindiennes, et donc un reniement de sa propre identité et de son mode de vie. En réalité, selon Pierre Lepage, « les seuls choix réservés aux Indiens ont toujours été les suivants : la tutelle permanente ou l'assimilation […]. Tenir à son identité collective signifiait vivre sous tutelle »[24]. Parmi les mesures concrètes les plus évocatrices de la *Loi sur les Indiens*, on peut citer le cas de la perte du statut pour une femme amérindienne ainsi que pour toute sa descendance si elle se mariait à un non-Indien (ce qui n'était pas le cas pour un homme amérindien marié à une non-Indienne). Jusqu'à une décision de l'ONU qui mit fin à cette situation en 1985, celle-ci devait alors quitter sa communauté et n'avait même plus le droit d'y être enterrée à sa mort[25]. De même, de 1892 à 1969, le gouvernement canadien, en partenariat avec les différentes Eglises chrétiennes du pays, institua les « pensionnats indiens », visant à assimiler et évangéliser les Autochtones dès leur plus jeune âge en les soustrayant à l'éducation de leurs parents. Outre une interdiction formelle de pratiquer leur propre langue, on sait désormais que de très nombreux enfants autochtones subirent des « abus et sévices physiques et sexuels »[26] durant toute cette période. De son côté, le reste de la population ne pouvait pas manifester d'indignation particulière, et pour cause :

> La plupart des citoyens non-autochtones ont été maintenus complètement ignorants de ces dimensions rétrogrades de la *Loi sur les Indiens*, se contentant d'y voir un statut spécial qui confère de multiples privilèges.[27]

Ce n'est qu'à partir de 1969, avec les vives contestations des Autochtones face aux réformes prévues par le Livre blanc du gouvernement Trudeau, que la situation évolua progressivement.

---

[24] LEPAGE Pierre. *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse-Québec / Institut culturel et éducatif montagnais. 2009 [2002]. p. 23-24.
[25] *Op. cit.*, p. 24
[26] *Op. cit.* p. 30.
[27] *Op. cit.*, p. 24

e) Depuis 1970 : Une progressive réhabilitation de la condition autochtone

Perçu comme le masque d'une émancipation collective (et donc une assimilation totale) de tous les Amérindiens, le Livre blanc fut abandonné dès 1970 sous la pression d'organisations politiques autochtones, lesquelles s'en trouvèrent ainsi consolidées : la même année fut fondée la Fraternité nationale des Indiens du Canada, qui devint en 1980 l'Assemblée des Premières Nations. C'est également en 1970, d'après Pierre Lepage, que l'ONU commença à s'intéresser aux questions autochtones[28].

Le changement qui s'opérait prit une forme plus concrète dès 1972 avec la création d'un réseau scolaire autochtone qui existe encore aujourd'hui. Puis, en 1975 et en 1978, deux traités territoriaux d'un genre nouveau furent signés au Québec (la *Convention de la Baie James et du Nord québécois* et la *Convention du Nord-Est québécois*). Ces traités, uniques en leur genre à l'heure actuelle au Québec, consacrent, de l'avis de Pierre Lepage, un partage territorial équitable, notamment en termes de gestion des ressources écologiques et économiques, entre la Province du Québec et les Nations Cris et Naskapis. Au niveau fédéral, il faut noter les avancées notables en matière de protection des droits fondamentaux des Autochtones permises par la Constitution de 1982. Pour autant, ces avancées ne doivent pas faire oublier les disparités juridiques toujours en vigueur entre les Amérindiens (encore régis par la *Loi sur les Indiens* ou la *Loi sur les Cris et les Naskapis du Québec* depuis 1984 pour ces deux nations) et le reste de la population canadienne[29].

Le processus semble s'être ensuite sensiblement accéléré depuis la crise d'Oka (conflit territorial extrêmement tendu qui mit aux prises la communauté Mohawk de Kahwanake et la municipalité ainsi qu'une partie de la population d'Oka, près de Montréal, durant l'été 1990). En effet, à la suite de ces évènements, un juge commanda une vaste enquête sur la condition autochtone au Canada. Cette enquête donna ainsi naissance en 1996 au *Rapport de la Commission royale sur les peuples autochtones*, contenant pas moins de 400 recommandations visant à l'amélioration des relations entre les Premières Nations et les non-Autochtones. Par ailleurs, il faut souligner la création en 1999 du vaste territoire du Nunavut, conférant une plus grande autonomie vis-à-vis du fédéral à ses habitants, à très large majorité inuite. Enfin, sur le plan international, 2007 fut l'année de la *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones*.

[28] LEPAGE Pierre. *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse-Québec / Institut culturel et éducatif montagnais. 2009 [2002]. p. 42
[29] Sur ce point, voir les pages 35 à 38 de l'ouvrage de Pierre Lepage.

1.2.2 – Les Amérindiens du Québec : petit portrait démographique[30]

Jusqu'ici, les termes « amérindien », « autochtone », « inuit », « indien » ou encore « sauvage », même s'ils n'étaient pas choisis au hasard, avaient tendance à alterner, se chevaucher, voire, dans certains cas, à recouper une même réalité. Afin de dissiper tout malentendu, il semble indispensable de poser et de définir certains termes légaux employés au Canada pour désigner les différents ensembles constituant la population indigène, soit environ deux millions de personnes.

En premier lieu, les colons puis les missionnaires envoyés au Canada par la France regroupaient sous le vocable « sauvage » toutes les populations indigènes qu'ils côtoyèrent depuis Jacques Cartier jusqu'à la fin du XIXe. Au fil du temps, ce terme est rapidement devenu très péjoratif. Aujourd'hui, il serait tout aussi mal venu de la part d'un Blanc d'appeler un Autochtone « Sauvage », que de désigner un Noir par le terme « nègre ». Pourtant, de la même façon que « nègre » ou « négro » ont été progressivement repris sous la forme de revendications identitaires chez les populations noires de France, certains Autochtones tendent à réinvestir positivement le mot « sauvage » : en 1976, An Antane Kapesh intitula la version française de son premier recueil *Je suis une maudite Sauvagesse*. Par ailleurs, l'appellation « Indien », née d'une confusion des premiers grands « découvreurs » du Nouveau Monde, notamment de Christophe Colomb croyant explorer une partie inconnue du sous-continent indien, tend à tomber en désuétude malgré la permanence officielle de cette désignation, par exemple dans l'intitulé du ministère des Affaires indiennes.

Désormais, il est convenu, au Canada, de désigner comme autochtones l'ensemble des descendants des premiers habitants de l'Amérique du Nord (soit plus de 65 nations pour le seul Canada), répartis en trois peuples autochtones : les Métis (issus de femmes amérindiennes et de colons principalement français et constituant des communautés de culture et de langue ni amérindiennes ni européennes mais résultant du mélange de ces deux influences), les Inuits (anciennement appelés Esquimaux) et les Amérindiens. Seuls

[30] Les données de cette section proviennent de BONSPILLE-BOILEAU Sonia. « Autochtones 101 » dans *8e Feu : les Autochtones et le Canada, le sentier de l'avenir* [en ligne]. Montréal : CBC/Radio-Canada. 2014. [Consulté le 03/07/2014]. Disponible sur le web : http://ici.radio-canada.ca/television/8efeu/autochtones101.shtml.

ces derniers sont concernés par la *Loi sur les Indiens* et considérés comme Premières Nations.

Au Québec, on dénombre 11 nations autochtones divisées en 54 communautés, le tout réparti en trois familles linguistiques et culturelles : les Inuits sont issus de la famille eskaléoute, les Mohawks ainsi que les Hurons-Wendats, sédentaires, proviennent du groupe des Iroquoiens, tandis que les autres nations appartiennent à la tradition nomade des Algonquiens. Il s'agit des Abénakis, des Algonquins, des Atikamekw, des Cris, des Malécites, des Micmacs, des Naskapis et des Innus (ou Montagnais), auxquels appartient Naomi Fontaine, l'auteure de *Kuessipan.* Chacune de ces nations possède par ailleurs sa propre langue et sa propre culture : les Innus parlent ainsi l'*innu-aimun* (innu en français).

1.2.3 – L'identité amérindienne d'après les travaux de M. Gatti

D'après Frantz Fanon et Albert Memmi, il existe bien un « syndrome du colonisé ». Or, en étudiant la situation des Amérindiens francophones du Québec, Maurizio Gatti montre dans *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire* que ce syndrome n'est pas sans conséquence sur la construction d'une identité collective chez ces derniers. En effet, si la colonisation a pu imposer aux Amérindiens une tendance forte à se construire à travers le regard des colons européens, il est possible de détailler les conséquences de cet état de fait en deux phases. D'abord, en prenant l'exemple d'Yvette Vachon, amérindienne innue, Gatti affirme que « certains Amérindiens ont […] refusé leur amérindianité à cause des rapports créés par la colonisation »[31] : certains ont donc tenté de s'identifier aux Blancs en refusant ce qui pouvait les en distinguer et en imitant les colons, jusqu'à la caricature. Par la suite, au contraire, ils ont eu tendance à vouloir revendiquer leurs différences, les « exhiber » pour « attirer l'attention des Blancs »[32]. Les Amérindiens se sont donc mis à revenir sur leur passé pour en tirer de la fierté, ce qui a mené à une perception manichéenne de l'histoire et de la condition amérindienne : le Blanc serait donc le cruel persécuteur, l'Amérindien

[31] GATTI Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH. 2006. p. 55
[32] *Ibid.*

le malheureux exploité[33]. Gatti nuance toutefois ces observations en soulignant la prise de distance d'une partie des premiers habitants face à cette conception idéalisée et caricaturale de l'amérindianité.

D'ailleurs, comment caractériser l'identité amérindienne et, par là, ce qu'est un Amérindien ? Avec la *Loi sur les Indiens*¸ le gouvernement du Canada se devait de définir légalement ce qu'est un « Indien ». Ottawa a donc institué ce qu'on pourrait appeler une amérindianité « par le sang », en aucun cas commandée par un quelconque sentiment d'appartenance nationale ni même par le droit du sol :

> La *Loi sur les Indiens* a donc déterminé […] ce qu'était un Indien : un individu issu d'un père indien recensé en 1850-1851 (les Indiens non-recensés à ce moment n'étaient pas des Indiens pour le gouvernement), et qui obtenait pour cela un numéro d'appartenance à une bande, dans une réserve spécifique, sur un territoire délimité.[34]

Cette identification par le sang a évidemment eu des conséquences, créant notamment du racisme à l'intérieur de l'amérindianicité (entre deux nations, vis-à-vis des métissés, des non-inscrits, des citadins, etc.). Par ailleurs, les Amérindiens n'échappent pas à la tentation de se définir en fonction d'un lieu. Au contraire, cet aspect de l'identité est très important dans l'amérindianité : d'abord du fait de la prépondérance de la notion de territoire dans la culture amérindienne, mais aussi de par la mise en « stationnements » dans des réserves qui, en tant que lieu de la perpétuation des traditions, sont devenues des facteurs majeurs d'identification pour leurs habitants.

En dehors du sang, du lieu d'habitation, du statut légal ou encore de l'apparence physique[35], Louis Hamelin, romancier et critique littéraire québécois, mentionne un autre critère d'amérindianité évoqué par les Amérindiens eux-mêmes : l'investissement au sein de sa communauté d'appartenance. Via ce critère, serait donc un Amérindien celui qui « habite dans la communauté, travaille pour sa communauté et parle la langue de la communauté »[36]. Ainsi, en dépit de l'influence que peut avoir un roman ou un recueil de poésie sur une réserve, une nation amérindienne ou sur les Amérindiens en général, si son auteur n'habite pas avec les siens et écrit en français, celui-ci est-il tout de même exclu de l'amérindianicité malgré ses revendications d'appartenance ? Si l'on ajoute à ces critères les conditions qui sont propres à chaque nation ou encore la diversité des réalités

---

[33] [33] GATTI Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire.* Montréal : Hurtubise HMH. 2006. p. 56

[34] *Op. cit.*, p. 41

[35] Les Amérindiens qui réfutent le critère de l'apparence physique ont par exemple recours à la célèbre métaphore de la pomme « rouge à l'extérieur, blanche à l'intérieur ».

[36] HAMELIN, Louis, « Qu'est-ce qu'un auteur amérindien ? » dans *Le Devoir*, 18 octobre 2008.

amérindiennes (avec ou sans statut, en réserve ou en ville, de lignée amérindienne ou métis), on entrevoit assez facilement la complexité du sujet. Faisant référence aux exemples des Lapons en Finlande et des Maoris en Nouvelle-Zélande, et s'appuyant sur des textes et déclarations d'auteurs amérindiens tels que Roméo Saganash, Kenneth Deer ou encore Bernard Assiniwi, Maurizio Gatti conclut alors sur une prépondérance possible du critère du sentiment d'appartenance à une identité collective plutôt qu'à une autre :

> S'il est vrai que l'identité vient de la conscience subjective qu'un individu éprouve pour ce qui le distingue des autres et que l'identité est en perpétuel mouvement, je propose une première définition générale, au terme d'un bilan sans doute destiné à changer encore : un écrivain amérindien est celui qui se considère et se définit comme tel.[37]

[37] GATTI Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH. 2006. p. 125

Partie II – De la littérature sur les Amérindiens à la littérature amérindienne au Québec

Comme le déplorent Hélène Destrempes et Hans-Jürgen Lüsebrink dans un article intitulé « Liminaire. Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image »[38], la recherche concernant la figure de l'Amérindien dans la littérature québécoise n'en est qu'à ses débuts et le corpus scientifique sur le sujet demeure donc assez maigre. Cependant, la revue *Tangence* a publié en 2007 un dossier qui permet de retracer l'évolution de la représentation de l' « Indien » depuis les relations des missionnaires jésuites jusqu'aux romans québécois de la fin du XX^{e} siècle, via l'étude des almanachs populaires.

En parallèle, l'émergence d'une littérature proprement amérindienne au Québec offre un contrepoint saisissant à la perception québécoise de l'amérindianité. Il conviendra donc de mettre en évidence l'existence de cette littérature avant de la définir plus spécifiquement et d'en retracer l'histoire en guise d'introduction à l'étude de la figure de l'Amérindien dans la littérature amérindienne au Québec.

[38] DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen. « Liminaire. Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image » dans *DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image. Automne 2007.* . p. 5-11 : « à notre connaissance aucun dossier n'a encore été consacré à l'étude de la figure de l'Amérindien dans la littérature et les médias au Québec ou au Canada français », p. 8.

Chapitre I – La figure de l'« Indien » dans la littérature québécoise

2.1.1 – Des relations jésuites du XVII^{e} siècle à la « réduction » à l'œuvre dans la littérature québécoise du XIX^{e} siècle

Les *Relations des jésuites* en Nouvelle-France furent écrites pour la plupart entre 1632 et 1672 par les missionnaires chrétiens de la Compagnie de Jésus envoyés dans les possessions françaises en Amérique du Nord. Riches en informations historiques, ethnographiques et linguistiques, ces relations sont les premiers textes de la littérature québécoise à s'intéresser aux peuples amérindiens en Nouvelle-France, alors appelés « Sauvages ». Parmi les rédacteurs des relations les plus connues, il faut mentionner en premier lieu le père Paul Le Jeune, auteur d'une dizaine de volumes de 1632 à 1641 et qui a notamment écrit sur les Montagnais. On peut par ailleurs citer Jean de Brébeuf, Jérôme Lalemant ou encore Paul Ragueneau.

La colonisation du Canada ayant débuté parallèlement à celle des Antilles (au début des années 1630), Réal Ouellet[39] fait état de quelques missionnaires dont les relations font mentions de comparaison entre les « sauvages » Canadois et Caraïbes : Jacques Bouton et Pierre Pelleprat[40] participent ainsi à l'héroïsation des missionnaires face à des Autochtones récalcitrants, les comparaisons entre les peuples de ces deux aires géographiques intervenant souvent pour évoquer leur cruauté en regard de ceux des Antilles « de la Terre Ferme ».

Pour autant, sous la plume des missionnaires, la description des Autochtones de la Nouvelle-France n'est pas seulement un portrait à charge, bien au contraire. En effet, Réal Ouellet cite des passages des relations de Paul Le Jeune et du frère récollet Chrestien

[39] OUELLET Réal. « Canadois et Caraïbes sous le regard des chroniqueurs du XVII^{e} siècle » dans *DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image. Automne 2007.* . p. 13-27.

[40] Réal Ouellet s'appuie sur BOUTON Jacques. *Relation de l'establissement des François depuis l'an 1635 en l'isle de la Martinique, l'une des Antilles de l'Amerique*. Paris : Sébastien Cramoisy. 1640, et sur PELLEPRAT Pierre. *Relation des Missions des P. de la Compagnie de Jesus dans les Isles et dans la Terre Ferme de l'Amerique Meridionale*. Paris : Sébastien Cramoisy et Gabriel Cramoisy. 1655, en deux parties de 93 p. et 121 p.

Leclercq dans lesquels des Amérindiens sont dépeints sous les traits de Sauvages philosophes, capables de remettre en cause les enseignements des Européens et de leur foi chrétienne[41]. Ces textes, ainsi que ceux de Lahontan au début du XVIII[e] siècle, participeront à la vigueur de la figure du bon sauvage dans la littérature française, notamment durant la période des Lumières (*L'Ingénu* de Voltaire, paru en 1767, en est un parfait exemple).

La constitution de stéréotypes de la figure de l'Amérindien dans la littérature québécoise à travers le XIX[e] siècle correspond, pour Hélène Destrempes, à la mise en application littéraire d'un « régime de réduction ». Ce concept, qu'elle emprunte à Jean-Jacques Simard, auteur de *La réduction. L'autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*, renvoie à un appauvrissement, une simplification et un cloisonnement à la fois des représentations et des réalités du monde amérindien, dont l'exemple le plus concret serait le regroupement de ces communautés dans des réserves[42]. Dans son article, « Mise en discours et parcours de l'effacement : une étude de la figure de l'Indien dans la littérature canadienne-française au XIX[e] siècle », Destrempes met en évidence cette réduction via l'étude des mentions, explicites ou non, des Amérindiens dans les titres et intertitres des œuvres littéraires du XIX[e] siècle : le plus fréquemment désignés en tant que masse anonyme, associés à la mort ou aux animaux et généralement responsables de l'évènement perturbateur dans les schémas actantiels des récits, les « Indiens » sont ainsi *réduits* à la fonction d'Autre, voire d'adversaires servant de faire-valoir à l'héroïsation des pionniers et des missionnaires, tout en étant très souvent teintés de mystère ou dotés

[41] OUELLET Réal. « Canadois et Caraïbes sous le regard des chroniqueurs du XVII[e] siècle » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image.* Automne 2007. . p. 26-27 : «Tu nous reproches assez mal à propos, que nôtre païs est un petit enfer, par raport à la France, que tu compares au Paradis Terrestre […] ; tu nous dis […] que nous sommes les plus miserables, et les plus malheureux de tous les hommes, vivans sans religion, sans civilité, sans honneur, sans societé […], comme des bêtes dans nos bois et dans nos forêts, privez du pain, du vin et de mille autres douceurs, que tu possedes avec excez en Europe. Hé bien, mon frere, […] je te prie […] de croire que tous miserables que nous paroissions à tes yeux, nous nous estimons cependant beaucoup plus heureux que toi, en ce que nous sommes tres-contens du peu que nous avons […]. Or maintenant dis-moi donc un peu, si tu as de l'esprit lequel des deux est le plus sage et le plus heureux ; ou celui qui travaille sans cesse, et qui n'amasse, qu'avec beaucoup de peines, de quoi vivre ; ou celuy qui se repose agreablement, et qui trouve ce qui luy est necessaire dans le plaisir de la chasse et de la pêche. […] Aprens donc, mon frere, […] qu'il n'y a pas de Sauvage, qui ne s'estime infiniment plus heureux, et plus puissant que les François » (LECLERCQ Chrestien. *Nouvelle relation de la Gaspésie* [1691], édition critique par OUELLET Réal. Montréal : Presses de l'Université de Montréal, coll. «Bibliothèque du Nouveau Monde ». 1999. p. 271-275).

[42] DESTREMPES Hélène. « Mise en discours et parcours de l'effacement : une étude de la figure de l'Indien dans la littérature canadienne-française au XIX[e] siècle » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image.* Automne 2007.p. 30-31

d'un rapport à la nature surnaturel et envoûtant[43]. Elle note par ailleurs des associations récurrentes entre certains thèmes et l'image de l'Amérindien. Parmi les plus fréquentes, on retrouve l'héroïsation des colons, la mort inéluctable des peuples autochtones, la Nature ou encore un certain exotisme, entre « transfert de savoirs, créolité et merveilleux »[44]. Enfin, d'après l'article d'Hélène Destrempes, les thématiques les plus usitées en matière de littérature sur les Amérindiens au XIX^{e} siècle semblent se cantonner à l'idylle entre un colon et une Indienne (celle-ci fait d'ailleurs l'objet d'une fascination toute particulière, entre envoûtement magique et extrême sensualité), aux histoires d'enlèvements et à la disparition de la « race indienne »[45], le tout mettant en scène deux figures types et antithétiques de l'Amérindien : le bon sauvage, converti et dotée d'une certaine noblesse en matière de philosophie, et le mauvais, païen et guerrier, voire sanguinaire dans les récits d'enlèvements[46].

2.1.2 – Une présence « en creux », de l'absence partielle à la « Réappropriation mémorielle » (1850 – 1950)

Pourtant très présente dans l'imaginaire québécois depuis les origines du Canada, la thématique amérindienne se retrouve finalement assez peu dans la littérature québécoise, au moins au XIX^{e} siècle :

> Lorsque l'on considère le nombre de contes publiés dans les journaux ou les périodiques du XIX^{e} siècle où il est fait mention d'Indiens, et que l'on compare ce nombre, soit quatre-vingt-trois (83), au nombre total de contes publiés au cours de la même période, soit quelques milliers, force est d'admettre qu'il ne représente qu'une infime partie de cette production. Il en va de même pour les poèmes, les romans et les quelques pièces de théâtre de cette époque qui nous sont parvenus.[47]

---

[43] DESTREMPES Hélène. « Mise en discours et parcours de l'effacement : une étude de la figure de l'Indien dans la littérature canadienne-française au XIX^{e} siècle » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image.* Automne 2007.p. 40-42.

[44] *Op. cit.*, p. 40

[45] *Op. cit.*, p. 39 : « La thématique de la disparition de la race indienne, développée dans le discours historiographique canadien-français, réapparaît ainsi dans ce monde de fiction, où les deux tiers des textes ne mentionnent même pas la présence d'Indiens dans leurs titres ; absence symbolique pour une disparition graduelle de l'Indien dans le concept même d'une nation canadienne ».

[46] *Op. cit.*, p. 39-42

[47] DESTREMPES Hélène. « Mise en discours et parcours de l'effacement : une étude de la figure de l'Indien dans la littérature canadienne-française au XIX^{e} siècle » dans DESTREMPES Hélène,

Même si Hélène Destrempes note une certaine « recrudescence des recueils de contes et de nouvelles consacrés à la figure de l'Indien » [48] dès 1880, une telle contradiction entre la pauvreté statistique du corpus littéraire et l'importance de la thématique dans l'imaginaire pose question. La lecture de l'article de Destrempes, ainsi que celui de Hans-Jürgen Lüsebrink, également paru dans le numéro 85 de la revue *Tangence*[49], semble permettre une ébauche de réponse.

En premier lieu, Destrempes fait état d'une forme de centralité dissimulée de la thématique amérindienne au sein de certains recueils de contes : elle montre ainsi qu'au milieu d'autres contes dont les titres ne font absolument pas mention des Amérindiens, des recueils comme *Légendes canadiennes* de l'abbé Henri-Raymond Casgrain ou encore *Trois légendes de mon pays* de Joseph-Charles Taché, tous deux parus en 1861, en ont au moins un, central dans la structure du recueil, qui évoque la thématique amérindienne[50].

De la même manière, dans son étude des almanachs populaires canadiens-français de la période 1850-1950, Hans-Jürgen Lüsebrink constate une présence paradoxale des Amérindiens au sein de ce genre, le plus répandu dans les sociétés occidentales européennes et américaines, de la seconde moitié du XVII^{e} siècle au début du XX^{e} siècle :

> Les formes de représentation de l'Amérindien dans le genre des almanachs populaires canadiens-français […] sont caractérisées à la fois par une absence frappante ; puis, à y regarder de plus près, par une présence pour ainsi dire « en creux », en miroir ; et, enfin, par une thématisation littéraire et narrative de plus en plus saisissable à partir du tournant du siècle, c'est-à-dire les années 1900.[51]

Plus encore que dans la littérature du XIX^{e} siècle, la présence des Amérindiens dans les almanachs des années 1850-1900 s'incarne donc dans une omission permanente (ils sont par exemple totalement absents des commémorations du tricentenaire de la ville de Québec dans l'*Almanach du peuple* de 1908), leur évocation explicite restant

---

LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image.* Automne 2007. p. 32

[48] DESTREMPES Hélène. « Mise en discours et parcours de l'effacement : une étude de la figure de l'Indien dans la littérature canadienne-française au XIX^{e} siècle » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image.* Automne 2007. p. 36

[49] LÜSEBRINK Hans-Jürgen. « L'Amérindien de la tradition populaire dans les almanachs canadiens-français » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image.* Automne 2007. p. 47-67.

[50] DESTREMPES Hélène. « Mise en discours et parcours de l'effacement : une étude de la figure de l'Indien dans la littérature canadienne-française au XIX^{e} siècle » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image*. Automne 2007. p. 35.

[51] LÜSEBRINK Hans-Jürgen. « L'Amérindien de la tradition populaire dans les almanachs canadiens-français » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image.* Automne 2007. p. 47.

extrêmement marginale, voire décorative, quand elle n'est pas purement statistique[52]. Néanmoins, une transition significative semble s'opérer au début des années 1920, moment à partir duquel « cette présence extrêmement succincte de l'Amérindien cède la place à une mémorisation plus étendue et plus explicite »[53]. Celle-ci, cependant, ne s'incarne à cet instant qu'en des récits de la cruauté des Amérindiens en général.

C'est seulement à partir de 1926 et la parution d'un premier texte ethnographique qu'une sorte de « réappropriation mémorielle » progressive semble se mettre en place, dans une logique de constitution d'une identité singulièrement américaine, et, par conséquent, tendant à se distancier de ses héritages européens. Ainsi, « Le carnet du sauvage » du frère Marie-Victorin, paru dans l'*Almanach de l'Action sociale catholique* de 1926 se distingue de la plupart des textes concernant les Amérindiens de par sa tonalité pro-amérindienne et ses prises de positions allant contre le gouvernement[54]. Par la suite, la présence de récits plus ou moins longs mettant en scène les relations entre Canadiens français et Amérindiens attestent une volonté de réappropriation de l'histoire revendiquée comme américaine, et non plus seulement comme française. Mais, pour Lüsebrink, c'est véritablement dans les textes de l'abbé Tassier que l'on assistera à une véritable « réappropriation mémorielle de la figure de l'Amérindien » entre 1930 et 1950, faisant de « l'Amérindien barbare du récit hagiographique de la Nouvelle-France […] une composante essentielle de la mémoire collective des Canadiens français »[55].

2.1.3 – L'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945, entre fantasmes et identité hybride

Dans « Images de l'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945 »[56], Jean Morency entend démontrer que les personnages d'Indiens, de Métis ou encore de Faux-Indiens qui parsèment le roman québécois sont en fait l'expression d'un questionnement

[52] LÜSEBRINK Hans-Jürgen. « L'Amérindien de la tradition populaire dans les almanachs canadiens-français » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image.* Automne 2007. p. 52.
[53] *Op. cit.*, p. 54.
[54] *Op. cit.*, p. 56
[55] *Op. cit.*, p. 66
[56] MORENCY Jean. « Images de l'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945 » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image.* Automne 2007. p. 83-98.

sur l'identité québécoise en tant que nord-américaine[57]. Dans un premier temps, il fait l'inventaire des « Indiens imaginaires » présents dans la littérature romanesque du Québec depuis *Maria Chapdelaine* de Louis Hémon (1916), puis à partir de 1945. On peut ainsi remarquer la présence symptomatique des trois thématiques amérindiennes stéréotypiques déjà mises en évidence par Hélène Destrempes, à savoir la figure classique du bon sauvage, auréolé de merveilleux et proche de la nature (*Maria Chapdelaine*), celui de l'idylle entre un colon Blanc et une Amérindienne dans laquelle la magie et/ou la sorcellerie occupent une place prépondérance, tout comme la sensualité d'une belle jeune fille autochtone (*La déesse brune* d'Albert Gervais, publié en 1948) et, enfin, celui de la disparition des peuples amérindiens. Ce dernier thème semble métaphoriquement présent dans *L'élan d'Amérique* d'André Langevin (1972), *Un dieu chasseur* de Jean-Yves Soucy (1976) et *Le dernier été des Indiens* de Robert Lalonde (1982) : si dans les deux premiers romans cette disparition s'incarne dans une quête du continent et une quête du Nord entraînant la disparition physique des protagonistes, le dernier fait plutôt état d'une « mutation ontologique » permise par le parcours initiatique opéré par le héros Blanc grâce à l'entremise d'un personnage amérindien nommé Kanak[58]. Ces trois romans mettent par ailleurs en scène les relations entre un Blanc et un Amérindien relevant du couple paradigmatique hérité de la tradition du roman nord-américain inspirée de James Fenimore Cooper[59] : un homme Blanc tenté de quitter la civilisation et un Amérindien symbolisant à la fois une forme d'éternité et le continent américain. Pour Jean Morency, toutes ces figures de l'amérindianité relèvent à la fois du fantasme et de la « vision déréalisée de l'Indien » :

> L'Indien imaginaire n'existe qu'en fonction d'une pensée *autre* qui vise à l'utiliser à ses fins, dans le but de satisfaire son propre désir de métamorphose, de mutation ontologique.[60]

En outre, l'homosexualité latente, voire explicite chez Robert Lalonde, au sein de ces couples paraît s'intégrer assez bien à une thèse d'Emmanuelle Tremblay, reprise par Jean Morency, et selon laquelle la présence de personnages « hybrides » serait liée à la notion de « désir métis ». Ainsi, Morency met en évidence la permanence d'une figure hybride, composée d'aspects propres aux Blancs et d'autres propres aux Amérindiens,

[57] MORENCY Jean. « Images de l'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945 » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image.* Automne 2007. p. 97
[58] *Op. cit.,* p. 89-90.
[59] *Op. cit.,* p. 86.
[60] *Op. cit.,* p. 90.

sans pour autant en faire de véritables Métis, depuis *Le Survenant* de Germaine Guèvremont (1945) jusqu'à *La Montagne secrète* de Gabrielle Roy (1961) :

> Les années qui séparent la fin de la deuxième guerre mondiale du début de la Révolution tranquille, tout en laissant entrevoir les premiers signes d'une évolution identitaire décisive, sont ainsi caractérisées par le recours à l'image du Métis, image composite se situant dans le sillage des écrits d'un écrivain comme Jack Kérouac, mais aussi dans la prégnance de la figure historique de Louis Riel.[61]

En effet, après la période dite de la Révolution tranquille[62], Jean Morency souligne l'importance de la figure de Kérouac comme figure du Métis dépossédé et en quête de son propre continent dans la littérature québécoise, en prenant notamment pour exemple *Jack Kérouac, essai-poulet* de Victor-Lévy Beaulieu (1972), que l'on retrouve également au travers du personnage de Jack dans *Volkswagen Blues* de Jacques Poulin (1984). Parallèlement, il fait le lien entre le personnage de Faux-Indien dans *Oh Miami Miami Miami* (1973), également de Victor-Lévy Beaulieu et celui de Pitsémine (ou la Grande Sauterelle) dans *Volkswagen Blues*. Effectivement, si Faux-Indien permet au personnage principal du roman de Beaulieu d'accepter son homosexualité, Pitsémine joue également un rôle de libération sexuelle pour Jack dans le roman de Poulin. Par ailleurs, ces deux personnages sont très attachés aux traces qu'ont laissées les peuples Amérindiens sur le continent américain, qu'il s'agisse d'histoire ou de toponymie. Ainsi, la figure fantasmée d'un Kérouac métis tout comme celle de l'Amérindien comme médium permettant l'acceptation de soi et de sa sexualité renvoient toutes deux à une double quête identitaire où, comme c'était déjà le cas avec les personnages d'Indiens imaginaires, l'Autochtone est moteur d'une mutation ontologique.

De fait, les différents articles du numéro 85 de la revue *Tangence* semblent bel et bien s'accorder sur un point fondamental : si la figure de l'Amérindien a évolué dans le temps, depuis une absence quasi-totale, à un rôle de faire-valoir passif puis sanguinaire, jusqu'à l'émergence de figures métisses jouant le rôle d'initiatrices à l'acceptation de l'identité des personnages blancs, il faut probablement surtout y voir une manière de se définir soi-même en fonction de l'Autre que représente l'Amérindien pour les Québécois blancs issus de la colonisation européenne, ce que l'article d'introduction de Destrempes et Lüsebrink induisait déjà dès ses premières pages :

---

[61] MORENCY Jean. « Images de l'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945 » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image.* Automne 2007. p. 91.

[62] Période de grandes réformes et d'affirmation nationale au Québec allant environ de 1960 à 1968.

La figure de l'Amérindien nous renvoie également à la problématique du Soi et de l'Autre, d'un « soi-*idem* » ou bien « *ipse* », pour reprendre la terminologie de Ricœur, d'un nous inclusif ou exclusif, d'une identité souvent en quête d'origine amérindienne, susceptible néanmoins de dérober ou d'absorber l'indianité à l'instar de la mante religieuse qui dévore ses proies.[63]

Enfin, si Jean Morency conclut son article sur une ouverture soulignant l'intérêt que pourrait avoir l'étude à ce propos des romans québécois faisant des Amérindiens le sujet des récits tels que *Ashini* de Yves Thériault (1960) ou encore *Cowboy* de Louis Hamelin (1992), la politisation et la prise de parole récentes des Premières Nations amérindiennes a également pu bouleverser les représentations de la figure de l'Amérindien dans la littérature québécoise contemporaine. Plusieurs hypothèses sont donc à considérer, parmi lesquelles une possible tendance à délaisser la thématique amérindienne (à cause d'un sentiment d'illégitimité, un certain tabou ou bien une inclinaison à laisser la main aux auteurs amérindiens), d'éventuelles remises en questions des conceptions antérieures sous une ou plusieurs formes, ou encore, bien que cela semble *a priori* peu pertinent, une tendance à perpétuer ces représentations fantasmatiques et stéréotypées.

Chapitre II – La littérature amérindienne au Québec

2.2.1 – Peut-on parler de littérature amérindienne au Québec ?

Les Amérindiens ne sont pas, comme on l'imagine souvent, un seul et même peuple de l'Amérique du Nord. Dans la seule province du Québec, au Canada, il existe déjà onze nations distinctes parlant chacune sa propre langue, souvent en plus du français, voire de l'anglais. Par ailleurs, certains vivent dans des réserves, d'autres en ville, certains ont le statut indien, d'autres ne l'ont pas, ce qui ne les empêche pourtant pas de se sentir

[63] DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen. « Liminaire. Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image » dans DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image*. Automne 2007. p. 5-6.

profondément Amérindiens, de telle ou telle nation. Mais face à tant de diversité et de complexité, comment parler de littérature amérindienne au Québec ? Ne pourrions-nous pas plutôt parler, par exemple, de littérature algonquine ou de littérature malécite ? Les auteurs des Premières Nations s'exprimant souvent en français, pourquoi détacher leurs écrits de la littérature québécoise ?

D'abord, la permanence de la validité de la *Loi sur les Indiens* en est la preuve la plus criante, les Amérindiens ont été et sont encore caractérisés, perçus et souvent discriminés en tant que peuple. Si l'on peut effectivement opérer une distinction entre les peuples amérindiens vivant dans les provinces canadiennes à majorité anglophone et ceux vivant dans la province du Québec (puisqu'ils ne baignent pas tout à fait dans la même culture dominante et que de nombreux aspects sociaux et historiques diffèrent, notamment du fait de la situation particulière du Québec au sein du Canada), ces derniers, du moins, sont indéniablement liés par une histoire commune : après avoir cohabité avec les Français, ils ont vécu la période anglaise sans jamais signer le moindre traité territorial jusque dans les années 1970 et, durant la période que l'on pourrait nommer comme étant celle des pensionnats (1892-1969), ils ont été contraints à une scolarisation exclusivement en français. Depuis, ils partagent toujours un contexte socio-politique relativement uniforme, malgré une différenciation progressive liée à l'avancée des revendications territoriales de chaque nation[64]. En outre, la langue française, soit comme langue d'écriture, soit via la traduction, semble faire le lien entre les différentes nations du Québec, mais aussi avec les Québécois et le reste de la francophonie. Bien que cette question de la langue, notamment traitée par Maurizio Gatti dans *Être écrivain amérindien au Québec*[65], soit assez complexe et tende à démontrer une certaine revitalisation des différentes langues amérindiennes du Québec, il est possible de conclure provisoirement sur le rôle unifiant du français utilisée comme langue « panamérindienne » dans la Belle Province. Enfin, malgré la possibilité d'une future émergence des littératures amérindiennes nationales (par la revitalisation des langues, la naissance d'institutions littéraires ou encore la constitution de réseaux scolaires

[64] Les Cris et les Naskapis ne sont plus soumis à la *Loi sur les Indiens* mais à la *Loi sur les Cris et les Naskapis du Québec* depuis 1984. En outre, la plupart des autres nations du Québec se sont également engagées sur la voie de négociations et de revendications territoriales, selon TREMBLAY Marc-Adélard. « La renaissance de l'identité amérindienne dans l'espace québécois » dans *Mélanges offerts au Cardinal Louis-Albert Vachon*. Québec : Les Presses de l'Université Laval. 1989. p. 512-535.

[65] GATTI Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH. 2006. p. 108-118

nationaux), les considérations de Gatti sur l'état d'avancement de la littérature amérindienne en générale (peu de lecteurs, peu de maisons d'édition spécialisées, difficultés à caractériser de manière sûre un écrivain amérindien ou même le faible nombre de critiques et de chercheurs commentant les œuvres amérindiennes)[66] ne permettent pas d'envisager la constitution à court terme d'une littérature micmac ou naskapie, par exemple.

Aussi marginale que la littérature amérindienne puisse être dans le contexte québécois (et elle tend à l'être de moins en moins), elle n'en est pas moins vivante et distincte de la littérature québécoise à proprement parler. Au premier abord, ces deux littératures semblent très semblables : « les similitudes entre littérature amérindienne et littérature québécoise apparaissent de plus en plus frappantes : le traumatisme de la colonisation, la langue utilisée, le territoire habité, la définition de soi »[67]. De fait, elles sont toutes deux issues de peuples ayant subi le colonialisme et contiennent toutes deux le désir de résister et d'affirmer leurs différences face à la culture dominante. Là où elles se distinguent, c'est notamment au niveau du destinataire de cette résistance, et donc du point de vue de l'énonciation : quand un écrivain québécois affirme son identité et la francophonie qui lui est inhérente face aux anglophones du Canada (ou, dans une moindre mesure, des Etats-Unis), un écrivain amérindien du Québec affirme son amérindianité et colore de sa propre langue (quand il n'écrit pas directement dans celle-ci) le français qui a pu lui être imposé durant son parcours scolaire. Celui qui se pense colonisé chez les uns est donc perçu comme le colonisateur chez les autres. En ce sens, il y a une véritable motivation politique dans la démarche de constitution de la littérature amérindienne au Québec :

> Même si le terme littérature *amérindienne*, *autochtone*, *des Premières Nations* [sic], est ambigu et peut évoquer une réalité chargée de narcissisme ou un imaginaire saturé de stéréotypes, il faut pourtant l'utiliser pour désigner avec précision un phénomène semblable à d'autres, mais en même temps fort différent. Une littérature amérindienne francophone n'est pas une littérature québécoise, ni une littérature française, ni une littérature antillaise. En outre, il ne faut pas négliger le fait que consacrer internationalement une littérature en tant qu'amérindienne assure un processus de légitimation sociale et politique important pour les Premières Nations en ce moment.[68]

[66] GATTI Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH. 2006. p. 108-118
[67] *Op. cit.*, p. 125
[68] *Op. cit.*, p. 129

En guise de conclusion, il est donc permis d'affirmer, à la suite de Gatti, que si sa délimitation est à la fois imprécise et peu souhaitable[69] (car trop contraignante, voire aliénante, et ne tenant pas compte de sa caractéristique principale, à savoir la pluralité), il existe pourtant bien une littérature amérindienne au Québec. Celle-ci ne se résumerait ni à une somme de littératures nationales, ni à une marge de la littérature québécoise, et s'intègrerait donc, dans toute sa singularité, comme une entité autonome au sein des littératures francophone et universelle. Pour autant, une question subsiste : si l'on peut parler de littérature amérindienne au Québec, quelles en sont les caractéristiques ?

2.2.2 – Une définition de la littérature amérindienne au Québec

En premier lieu, il faut garder à l'esprit que la littérature amérindienne est traditionnellement orale, l'écrit n'étant véritablement arrivé sur le sol nord-américain qu'avec les Européens. Il faut donc distinguer la littérature orale de la littérature écrite, même si elles s'interpénètrent sans que l'une ne concurrence l'autre. Ainsi, l'émergence de la littérature écrite chez les Amérindiens du Québec n'a pas effacé la pratique de la littérature orale. En traitant de la littérature amérindienne au Québec, je fais le choix de ne considérer que la littérature écrite, sans toutefois négliger l'importance que peut avoir la tradition orale dans la compréhension de celle-ci.

Dans l'introduction de son *Histoire de la littérature amérindienne au Québec* parue en 1993, voici comment Diane Boudreau définissait la littérature écrite amérindienne :

> La littérature amérindienne est actuellement une littérature de survie (pour les nations) et de « résistance » (aux Blancs). Comme d'autres littératures issues de sociétés orales, elle est polymorphe et « métissée » : l'écriture relève de la volonté de survivre, et les formes qu'elle revêt correspondent à la réalité amérindienne.[70]

Ainsi, l'acte même d'écrire, pour un Amérindien du Québec, aurait déjà un sens particulier et constituerait en soi une caractéristique de la littérature amérindienne, en tant que littérature issue de la colonisation. Mais bien que l'écriture fasse partie des bouleversements apportés par les Européens aux sociétés orales d'Amérique du Nord,

[69] GATTI Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH. 2006. p. 193
[70] BOUDREAU Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*. Montréal : L'Hexagone. 1993. p. 15

elle a pu, avec le temps, cesser d'être seulement un outil de Blanc : en se l'appropriant, les Amérindiens ont adapté à leur culture les codes de la littérature, notamment au biais des influences de l'oralité. Comme l'évoque Diane Boudreau dans la suite de son ouvrage (l'exemple de l'autobiographie semble le plus pertinent), ils ont également métissé les différents genres de la littérature écrite européenne[71]. Le roman de Naomi Fontaine n'échappe d'ailleurs pas à ce métissage, qui pourrait être une constante dans la littérature amérindienne au Québec.

Trois grands traits caractéristiques semblent également émerger à la lecture de la conclusion de l'ouvrage de Diane Boudreau[72]. Le premier consiste en une résistance face à la domination des Blancs : la littérature amérindienne au Québec se ferait donc souvent contre eux, contre l'ethnocentrisme et contre les dogmatismes propres à leur culture Le deuxième pourrait se résumer à une affirmation identitaire très forte, relevant à la fois du domaine linguistique (présence marquée de termes appartenant à la langue d'origine de l'écrivain quand celui-ci écrit en français), des valeurs « culturelles, sociales et spirituelles » propre à l'amérindianité, et de la revendication territoriale, laquelle relève à la fois de l'identitaire et du politique. Enfin, le troisième point concerne l'importance de l'oralité dans les textes amérindiens écrits : ceux-ci sont en effet souvent adressés (implicitement ou explicitement) à un ou plusieurs destinataires clairement identifiables (les Blancs et/ou une partie ou la totalité des Amérindiens) et sont très fréquemment le véhicule de messages politiques s'incarnant dans des revendications territoriales ou encore au travers de témoignages et de fictions réalistes (*Kuessipan*, de Naomi Fontaine, ou encore « La Détention », récit de l'innu Jean-Paul Joseph[73], en sont d'assez bons exemples).

On le voit, la dimension politique de la littérature amérindienne ne saurait être négligée. C'est, bien sûr, une forme d'exutoire permettant d'évacuer les frustrations et colères que peuvent engendrer les discriminations et le traumatisme de la colonisation. Mais c'est aussi, et peut-être surtout, un formidable moyen, pour les Amérindiens du

[71] BOUDREAU Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*. Montréal : L'Hexagone. 1993. p. 130 : « Dans le cas des essais autobiographiques amérindiens, le mariage de l'oralité et de l'écriture – le métissage dirons-nous – est évident […]. Il s'agit ici de l'appropriation d'un genre reconnus par des auteurs qui présentent leur propre perception de l'histoire et des relations entre l'individu et le groupe auquel il appartient. De plus, cette nouvelle catégorie de récits contient également des revendications ou des dénonciations politiques. Bref, l'amalgame des traditions et la polymorphie sont invariablement présents. »
[72] *Op. cit.*, p. 177-179
[73] Récit inédit publié au sein de l'anthologie de Maurizio Gatti : GATTI Maurizio. *Littérature amérindienne du Québec. Ecrits de langue française*. Montréal : Bibliothèque Québécoise. 2009. 308 p.

Québec, de faire évoluer leur situation, que ce soit en s'adressant aux Blancs ou à leurs propres communautés. Ainsi, pour Louis-Karl Picard-Sioui, écrivain huron-wendat, cité par Maurizio Gatti, « l'écriture *a* le pouvoir de changer le monde. Chaque mot est chargé de sens. Chaque œuvre est porteuse de sensibilités. Chaque texte est une œuvre, parfois inachevée, qui incarne une vision du monde »[74].

Publié plus de dix ans après l'*Histoire de la littérature amérindienne au Québec* de Diane Boudreau, l'essai de Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec*, énumère les thématiques littéraires amérindiennes les plus récurrentes. Certaines recoupent évidemment celles présentes dans la conclusion de l'ouvrage de Boudreau : « le passé, la vie traditionnelle, le territoire, la dépossession, la sédentarisation, le pensionnat, les problèmes sociaux, les conflits dans les communautés, l'indianité, les Blancs, la vie en ville, le métissage culturel »[75]. On notera la permanence de deux aspects importants : les traumatismes liés à la colonisation et à ses conséquences et le besoin de se définir et de s'affirmer face à la culture dominante.

2.2.3 – Genèse et œuvres fondatrices

Présents sur le sol québécois depuis environ 9000 ans, les peuples amérindiens sont issus de sociétés à tradition orale et ont, par conséquent, développé une littérature principalement orale jusqu'à l'arrivée des colons français puis anglais, à partir du XVI^{e} siècle. Cette donnée est primordiale dans la compréhension de la littérature écrite amérindienne au Québec, puisque la littérature orale lui préexiste et l'influence constamment, que ce soit dans sa matérialisation formelle ou sur son rôle quant à la transmission de savoirs, de valeurs et de légendes, ainsi que dans l'expression de rites ou même de chants traditionnels. Par ailleurs, la littérature amérindienne écrite n'est véritablement apparue au Québec qu'à la suite de la parution du Livre blanc en 1969. Pour comprendre cette naissance si récente, il faut retracer la genèse difficile d'une littérature qui ne va pas de soi compte tenu de la tradition orale des Premières Nations.

[74] PICARD-SIOUI Louis-Karl. « Sur le sentier » dans Cercle d'écriture de Wendake. *Emergence, débâcle et mots de givre*. Wendake : Cercle d'écriture de Wendake. 2005. p. 3, cité dans GATTI Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH. 2006. p. 93
[75] GATTI Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH. 2006. p. 149

Selon Diane Boudreau, une forme de « préécriture » existait parmi les peuples amérindiens avant même l'arrivée des Européens[76]. Pour autant, l'utilisation de ces premières formes d'écriture était moins fréquente que la littérature orale, et celles-ci étaient seulement employées dans des circonstances bien particulières : les *wampums*, sorte de colliers de perles ou de coquillages, avaient ainsi, entre autres fonctions, celle de fixer l'existence d'un traité ou d'un grand évènement. Les peuples amérindiens du Québec ne découvrirent donc l'écriture telle que nous la connaissons en Occident qu'après la « découverte » de l'Amérique du Nord par Jacques Cartier en 1534. Diane Boudreau rapporte ainsi la fascination initiale puis l'extrême méfiance des Amérindiens découvrant les livres des missionnaires[77]. Par la suite, l'écriture continuera à être très liée à la colonisation et à ses nombreux traumatismes dans l'esprit des premiers habitants depuis la dépossession par le biais de traités jusqu'à la perte du statut Indien pour les diplômés, en passant par l'expérience douloureuse des pensionnats.

Les premiers textes écrits par des Amérindiens (avec ou sans l'entremise de missionnaires) datent des pétitions du XVIII^e^ siècle :

> Les conflits surgissent bientôt, et les chefs amérindiens recourront à l'écriture pour exprimer leurs doléances aux autorités coloniales et gouvernementales. Ainsi aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles, des Amérindiens rédigent des pétitions ou des requêtes exprimant leurs objections contre les incursions des Blancs ou pour faire valoir leurs droits.[78]

Avec la généralisation de l'apprentissage de la lecture et de l'écriture au cours du XVIII^e^ siècle et le retour des missions d'évangélisation au XIX^e^ siècle, certains Amérindiens ayant accédé à des fonctions ecclésiastiques chrétiennes ont rédigé les premiers ouvrages écrits entièrement par des Amérindiens. Diane Boudreau évoque ainsi deux dictionnaires et des traductions de sermons : il s'agit de Pierre-Paul Masta, auteur de *Kimzowi Awikhigan* (1830), « un livre qui contenait un vocabulaire en abénaquis et en anglais et "de petites histoires" en abénaquis »[79], ainsi que des sermons également en abénaquis, et de l'abbé Prosper Vincent qui « travailla essentiellement à la rédaction d'un volumineux dictionnaire huron »[80].

---

[76] BOUDREAU Diane. Histoire de la littérature amérindienne au Québec. Montréal : L'Hexagone. 1993. p. 75

[77] *Op. cit.,*. p. 75-77 : « les Amérindiens considéreront bientôt les missionnaires comme des chamanes dotés de pouvoir maléfiques ».

[78] *Op. cit.*, p. 78

[79] *Op. cit.*, p. 89

[80] *Ibid.*

Pourtant, ce n'est qu'à partir du début des années 1970 que les premières œuvres de la littérature amérindienne en langue française verront le jour au Québec. Il peut paraître assez étonnant que plus d'un siècle se soit écoulé entre *Kimzowi Awikhigan* et la naissance de la littérature amérindienne au Québec. Etant donné que c'est aussi durant cette période que les pensionnats furent en fonction (de 1892 à 1969), il serait intéressant de chercher dans quelle mesure ceux-ci ont pu contribuer à un si long silence de l'écriture amérindienne.

Ainsi, ce n'est qu'après les contestations et la constitution d'associations souvent très politisées engendrées par la publication du Livre blanc en 1969 que des auteurs amérindiens décidèrent de rompre le silence pour faire entendre la singularité de leur voix et de leur point de vue par l'écrit. La naissance de la littérature amérindienne au Québec fut d'autant plus spectaculaire qu'elle toucha à tous les genres littéraires en seulement deux décennies. En 1971 paraissent *Anish-na-be, contes adultes du pays algonkin* de Bernard Assiniwi (contes et littérature jeunesse) et *Le « premier » des Hurons* de Max Gros-Louis en collaboration avec Marcel Bellier (autobiographie). C'est aussi en 1971 qu'est fondée la revue *Recherches amérindiennes au Québec* (revue scientifique internationale). En 1972, Albert Connolly publie son essai historique, *Oti-il-no kaepe*, et, en 1976, An Antane Kapesh sort son autobiographie (la première de la seule main d'un Amérindien) en innu puis en français : *Eukuan nin mats himanitu innu-iskueu. Je suis une maudite Sauvagesse*. Le premier roman amérindien du Québec, *Le bras coupé*, paraît la même année et est l'œuvre de Bernard Assiniwi. Toujours en 1976, le Conseil atikamekw-montagnais fonde la revue *Tepatshimuwin*, première revue écrite intégralement par des Amérindiens et qui dut arrêter ses publications en 1983. En 1979, Georges E. Sioui livre avec *Le compte aux enfants* la première pièce de théâtre de la littérature amérindienne du Québec[81]. 1985 est l'année de la publication du premier recueil de poèmes, *Andatha*, dont Eléonore Sioui est l'auteure. Le premier album de chansons, *Kashtin*, du groupe Kashtin (composé de Claude McKenzie et de Florent Vollant), est sorti en 1989. Enfin, l'association Terres en vues, consacrée à la diffusion de la culture des Premières Nations et qui décerne de nombreux prix (notamment en littérature), est née en 1990, année de la mise en place de son festival annuel, « Présence autochtone ».

[81] Présentée comme la première pièce de théâtre de la littérature amérindienne du Québec par Diane Boudreau, cette œuvre demeure cependant inédite. BOUDREAU Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*. Montréal : L'Hexagone. 1993. pp. 185 et 191.

2.2.4 –Introduction à l'évolution de la littérature amérindienne du Québec et de la figure de l'Amérindien vu par lui-même

L'état actuel de mes recherches ne me permet pas encore d'établir de manière convaincante une analyse de l'évolution de la représentation de l'identité amérindienne dans la littérature des Premières Nations du Québec. Cependant, il est possible de répertorier les auteurs les plus reconnus et les œuvres les plus marquantes de cette littérature depuis 1970. Je me propose donc d'établir cette bibliographie sélective en annexe[82] en la divisant arbitrairement par genres (restreints à la littérature jeunesse, le roman, la poésie et le théâtre) et en trois périodes (1970-1990, 1990-2000 et 2000-2014). Néanmoins, il me semble intéressant de faire quelques remarques afin d'esquisser des hypothèses concernant les résultats futurs de mes recherches.

En m'appuyant sur l'*Histoire de la littérature amérindienne au Québec* de Diane Boudreau (pour la période 1970-1990) ainsi que sur *Littérature amérindienne du Québec* et la bibliographie sélective de Maurizio Gatti, disponible dans le n°7 de la revue *temps zéro*[83], les principaux auteurs amérindiens du Québec d'autobiographies ou de fictions seraient :

a) De 1970 à 1990

Bernard Assiniwi (métis, algonquin, cri / contes, littérature jeunesse, romans, théâtre), Michel Noël (métis, algonquin / littérature jeunesse, romans, théâtre), An Antane Kapesh (innue / autobiographie, récits), Georges E. Sioui (huron / théâtre, récits), Mathieu André (innu / autobiographie, récits), Eléonore Sioui (huronne / poésie), Charles Coocoo (atikamekw / poésie), Yves Sioui Durand (huron / théâtre) et Richard Kistabish (algonquin / prose).

[82] Bibliographie qui n'est évidemment que provisoire et sans réelles justifications quant à mes choix, si ce n'est la récurrence de la plupart de ces titres dans les bibliographies de référence que j'ai pu consultées.
[83] GATTI Maurizio. « Document – Bibliographie sélective de la littérature amérindienne du Québec » dans *temps zéro* nº 7 [en ligne]. Québec : Université Laval, 2013. [Consulté le 15/04/2014]. Disponible sur le web : http://tempszero.contemporain.info/document1054.

b) De 1990 à 2000

Bernard Assiniwi, Michel Noël, Yolande Okia Picard (huronne / contes), Yves Sioui Durand, Eléonore Sioui, Jean Sioui (huron / poésie, littérature jeunesse), André Dudemaine (innu / contes), Rita Mestokosho (innue / poésie) et Christine Sioui Wawanoloath (huronne, abénaquise / contes, théâtre).

c) De 2000 à 2014

Michel Noël, Jean Sioui, Yves Sioui Durand, André Dudemaine, Rita Mestokosho, Christine Sioui Wawanoloath, Manon Sioui (huronne / littérature jeunesse), Louis-Karl Picard Sioui (huron / littérature jeunesse), Joséphine Bacon (innue / poésie), Virginia Pésémapéo Bordeleau (métisse, crie / roman, poésie), Marie-Andrée Gill (innue / poésie), Natasha Kanapé-Fontaine (innue / poésie), Julian Mahikan (atikamekw / roman) et Naomi Fontaine (innue / roman).

d) Remarques

De manière générale, on peut déjà observer l'importance des contes et de la littérature jeunesse dans la littérature amérindienne du Québec, ainsi qu'une certaine rareté des auteurs de romans, au moins jusque dans les années 2000. A titre de simple hypothèse, il faut peut-être y voir là une influence de la tradition orale des Premières Nations.

Il serait également intéressant, afin de pouvoir étudier la trajectoire de cette jeune littérature, de sa naissance à nos jours, d'examiner les évolutions propres aux auteurs qui ont traversé ces époques (principalement Bernard Assiniwi et Michel Noël). C'est d'ailleurs ce qu'ébauche David Laporte dans « Voyage au pays des 'vrais hommes' », également paru dans le n°7 de *temps zéro* :

> D'une œuvre à l'autre, il est intéressant de noter que le parcours d'Assiniwi est symptomatique de cette espèce de mouvance générale qui semble marquer la prise de parole des écrivains postcoloniaux ou minoritaires, allant du repli identitaire à une ouverture progressive envers l'Autre.[84]

[84] LAPORTE David. « Voyage au pays des 'vrais hommes'. L'utopie transculturelle dans *La saga des Béothuks* de Bernard Assiniwi » dans *temps zéro* nº 7 [en ligne]. Québec : Université Laval, 2014. [Consulté le 31/07/2014]. Disponible sur le web : http://tempszero.contemporain.info/document1074.

Enfin, la « mouvance générale » qui caractérise les littératures récemment émancipées et dont David Laporte se fait ici l'écho, semble à première vue assez bien correspondre à la littérature amérindienne du Québec : depuis *Le bras coupé* de Bernard Assiniwi (1976) et *Je suis une maudite Sauvagesse* de An Antane Kapesh (1976), semblables à des cris de colère et de désespoir face aux injustices qui jalonnent l'histoire des peuples amérindiens en Amérique du Nord, jusqu'à *Amititau ! Parlons-nous !* (recueil de correspondances entre québécois et amérindiens dirigé par Laure Morali et paru en 2008) ou encore les recueils de poèmes *Uashtessiu / Lumière d'automne* (2010) et *Nous sommes tous des sauvages* (2011), tous deux écrits conjointement par un auteur québécois et une poétesse innue (par Jean Désy et Rita Mestokosho pour le premier, José Acquelin et Joséphine Bacon pour le second), la littérature amérindienne paraît effectivement effectuer le trajet partant du « repli identitaire » pour atteindre une « ouverture progressive envers l'Autre ».

Si la figure de l'Amérindien au sein de sa propre littérature suit ce type d'évolution, je fais l'hypothèse d'une progression allant du héros et/ou du martyr au sein d'un récit assez manichéen (selon que l'auteur veuille affirmer positivement ou négativement son identité, en glorifiant ou en victimisant son peuple), vers une plus grande complexité de sa représentation, du moins dans ses rapports avec lui-même et avec l'Autre (présence de l'autocritique, d'une possible distanciation vis-à-vis de la communauté et de son histoire ou encore de « mouvements vers » l'Autre, au sens théâtral du terme).

Partie III – Introduction à l'étude de *Kuessipan. À toi*[85] de Naomi Fontaine

En une série de tableaux faisant souvent le portrait de membres anonymes de sa communauté, Naomi Fontaine construit surtout celui d'un peuple méconnu : les Innus. Entre la misère omniprésente et les messages d'espoir, c'est un regard qui se promène, qui dit tout mais voudrait parfois se taire, véritable témoin de la vie quotidienne dans la réserve amérindienne de Uashat, près de Sept-Îles, au Nord-Est du Québec, où les individus sont souvent aux prises avec leur propre identité : amérindianité, américanité ou « québécitude », modernité ou tradition, vivre en réserve ou en ville. Autant de questions qui participent de la quête et de l'affirmation identitaires des Premières Nations du Québec, lesquelles veulent maîtriser à la fois leur image dans le regard de l'Autre et leur destin collectif.

> Je voulais décrire une réserve dans son quotidien, montrer ce qui se vit en rapport avec ce que nous sommes, nous, les Innus. Je voulais que mon monde se reconnaisse à travers ses forces et ses faiblesses. Je voulais donner le goût de ce qui se passe de beau et aussi de moins beau dans le quotidien d'une réserve innue.[86]

Après avoir fait une présentation générale de *Kuessipan*, des pistes de réflexion en rapport avec la problématique identitaire amérindienne au Québec seront envisagées afin d'aboutir à des hypothèses sérieuses concernant les possibles résultats qui découleront de mon futur mémoire de M2.

[85] Désormais, toute référence à FONTAINE Naomi. *Kuessipan. À toi*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2011. 113 p. se fera sous l'abréviation *KAT* suivie de la pagination entre parenthèses.
[86] FONTAINE Naomi dans POTVIN Chantale. « Naomi Fontaine commence sa vie d'auteure » dans *Innuvelle*. Avril 2011.

Chapitre I – Présentation générale

3.1.1 – Autour de l'œuvre

Tout d'abord, quelques mots sur Naomi Fontaine, l'auteure de *Kuessipan*. Née en 1987 dans la réserve innue de Uashat, Naomi Fontaine part pour la ville de Québec à l'âge de 7 ans, avec sa mère, son frère et ses sœurs. Par la suite, elle se forme à l'enseignement du français au sein de l'Université Laval. Par ailleurs, c'est dans le cadre d'un cours de Création littéraire de l'université québécoise que s'inscrit la genèse de *Kuessipan*, dont la rédaction se poursuit ensuite par l'entremise du Programme de mentorat de Première ovation avec l'écrivain Jean Désy[87], avant la publication aux éditions Mémoire d'encrier en 2011. Cette première œuvre a été très favorablement reçue par la critique québécoise puis canadienne[88] (le roman a été traduit en anglais par David Homel en 2013), avant d'être gratifiée de la mention spéciale du Prix des cinq continents de la francophonie en 2012. En plus d'être mentionné dans plusieurs articles scientifiques concernant la littérature amérindienne du Québec, *Kuessipan* fait également partie des titres sélectionnés par Maurizio Gatti dans sa « Bibliographie sélective » réunissant les œuvres amérindiennes francophones les plus marquantes. Aujourd'hui, Naomi Fontaine enseigne le français dans la réserve de Uashat. Elle tient également un blog intitulé *Innushkuess – Fille innue*[89] sur lequel elle publie régulièrement de courts textes, le plus souvent en rapport avec son quotidien.

Puisque le sujet principal de *Kuessipan* est sans conteste la vie quotidienne de la réserve de Uashat, il semble intéressant d'évoquer brièvement ici l'histoire de cette réserve ainsi que quelques-unes de ses principales caractéristiques. Uashat, qui signifie

[87] Ces dernières informations proviennent d'une rencontre collective avec Jean Désy durant un cours de Création littéraire, intitulé Ecritures nomades, assuré par Anne Peyrouse, et que j'ai pu suivre à l'Université Laval durant la session d'Automne 2013.
[88] Voir notamment HAMELIN Louis. « Naomi Fontaine, ou le regard neuf » dans *Le Devoir*. 23 avril 2011, puis GUY Chantal. « Naomi Fontaine : bons baisers de la réserve » dans *La Presse*. 13 mai 2011, ainsi que ROITMAN Gina. « Woman of the house » dans *Rover* [en ligne]. Montréal : Roverarts, 01/12/2013. [Consulté le 20/08/2014]. Disponible sur le web : http://roverarts.com/2013/12/woman-of-the-house/.
[89] FONTAINE Naomi. Innushkuess – Fille innue [en ligne]. Sept-Îles : Naomi Fontaine, 25/06/2014. [Consulté le 20/08/2014]. Disponible sur le web : http://innutime.blogspot.ca/.

La Baie en français, fait partie de la communauté innue de Uashat-Maliotenam (*Uashat mak Mani-Utenam* en innu). Il s'agit en fait de deux réserves distinctes et distantes de 16 km, Uashat (située à l'intérieur de la ville de Sept-Îles) et Maliotenam,(Village de Marie en français, à l'Est de Sept-Îles) partageant un seul et même Conseil de bande dont le chef est, depuis 2013, Mike McKenzie. A l'origine, les Innus de cette communauté vivaient tous dans les environs de Uashat, mais, en 1949, la réserve de Maliotenam fut créée par le gouvernement fédéral dans l'espoir de déplacer les Innus résidant dans l'enceinte de la ville québécoise de Sept-Îles. Pourtant, une partie d'entre eux refusa de quitter les lieux, jusqu'à la reconnaissance de Uashat en 1966[90]. En tout, au 1er mai 2014, 3287 personnes résidaient sur les 752 hectares que recouvre la communauté, dont plus de la moitié avaient moins de 25 ans[91]. Le taux de chômage atteignait 38,6 % de la population active de Uashat et 32,5 % de celle de Maliotenam, contre 7,00 % pour l'ensemble du Québec en 2006, selon Statistique Canada. La langue principale est l'innu, tandis que le français n'est que langue seconde et de nombreuses pratiques traditionnelles telles que la pêche, la chasse, la trappe d'animaux à fourrure ou encore le piégeage sont toujours d'actualité. Chaque année, lors du premier week-end du mois d'août, la communauté de Uashat-Maliotenam abrite le Festival Innu Nikamu mettant en valeur des artistes innus et allochtones du monde entier.

Il me paraissait intéressant de prendre *Kuessipan* de Naomi Fontaine comme objet d'étude concernant la thématique de l'identité dans la littérature amérindienne contemporaine au Québec, non seulement parce que la plume de cette jeune auteure constitue une voix nouvelle, un regard neuf dans le champ de la littérature amérindienne du Québec contemporaine, mais surtout parce qu'elle participe tout à la fois du renouvellement de cette littérature, de la représentation de l'identité amérindienne, ainsi que du genre romanesque (si tant est que l'on puisse qualifier cette œuvre de roman, ou même simplement la classer selon les catégories littéraires traditionnelles) dans l'ensemble de la francophonie. Par ailleurs, l'étude de cette œuvre le prouvera indubitablement, elle parvient à se défaire de bon nombre de clichés qui ont permis la construction des stéréotypes de la figure de l'Amérindien, tant dans la littérature

[90] « Histoire de la communauté – Uashat Mak Mani-Utenam » dans *Innu Takuaikan Uashat Mak Mani-Utenam* [en ligne]. Sept-Îles : Innu Takuaikan Uashat Mak Mani-Utenam, 2012. [Consulté le 20/08/2014]. Disponible sur le web : http://www.itum.qc.ca/page.php?rubrique=c_historiquecommunautaire.

[91] Affaires autochtones et Développement du Nord Canada. *Les Nations* [en ligne]. Ottawa : Gouvernement du Canada, 01/05/2014. [Consulté le 20/08/2014]. Disponible sur le web : http://www.aadnc-aandc.gc.ca/Mobile/Nations/profile_uashatmaliotenam-fra.html.

québécoise que dans la littérature amérindienne, pour faire émerger, avec d'autres, un point de vue moins collectif, plus autocentré donc, et qui s'attèle à rendre compte des réalités du quotidien amérindien dans le contexte du XXI^{e} siècle.

3.1.2 – L'œuvre : genre, thématiques et structure

Présenté comme un « premier roman » sur la quatrième de couverture de l'édition consultée, la lecture de *Kuessipan* pose néanmoins la question du genre littéraire. En effet, si selon le dictionnaire en ligne *Larousse* le roman est défini comme une « œuvre d'imagination constituée par un récit en prose d'une certaine longueur, dont l'intérêt est dans la narration d'aventures, l'étude de mœurs ou de caractères, l'analyse de sentiments ou de passions, la représentation du réel ou de diverses données objectives et subjectives »[92], *Kuessipan* pourrait à première vue correspondre aux critères du genre, la relative brièveté de l'œuvre (seulement 113 pages), sa construction en tableaux dénués d'une trame narrative identifiable et suivant un schéma actantiel propres aux récits de fiction nuancent cette première impression. Loin de m'engager ici dans une véritable étude du genre littéraire de cette œuvre, laquelle serait à la fois incertaine et complexe[93], force est de constater que l'on est ici en présence d'une œuvre très éloignée des canons traditionnels du genre romanesque et dont il serait intéressant d'étudier les multiples influences afin d'en mieux comprendre les rouages et la logique interne. A titre d'hypothèse, évoquons simplement des influences probables de la colonisation, mais aussi de caractéristiques propres aux cultures amérindiennes en générale et à la culture innue en particulier, parmi lesquelles l'importance de la tradition orale ou encore celle du destin collectif notamment, ce qui en ferait véritablement une œuvre métissée.

Une étude de l'incipit, élargi à la première page de l'œuvre, permet la mise en évidence des thématiques qui parcourront par la suite tout le roman. Ainsi, « l'homme au

[92] « Roman » dans *Dictionnaire de français* [en ligne]. Paris : Editions Larousse, 2009. [Consulté le 21/08/2014]. Disponible sur le web : http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/roman/69755.

[93] En conclusion de la transcription de ses cours sur la notion de genre donnés dans le cadre de l'Université Paris IV-Sorbonne en 2001, Antoine Compagnon estime en effet qu'« il est […] difficile, voire impossible, de rendre compte des œuvres contemporaines à partir de la grille des genres. Ces questions traditionnelles ne semblent plus pertinentes : telle oeuvre est-elle épique ou lyrique ? […] Toutes les œuvres modernes sont impures. » - COMPAGNON Antoine. « La Notion de genre. Treizième leçon : Modernité et violation des genres » dans *Fabula. La recherche en littérature* [en ligne]. Paris : Ecole Normale Supérieure, 2000. [Consulté le 21/08/2014]. Disponible sur le web : http://www.fabula.org/compagnon/genre13.php.

tambour », aux « mains usées » et au « dos courbé » qui « marmonnait une langue vieille, éloignée » (*KAT*, p. 9) appelle à la fois l'image du grand-père *Anikashan* que l'on retrouve p. 36-37 ou encore p. 79-81, la relation aux ancêtres et la personnification du peuple innu. Ce dernier constitue même le véritable personnage principal du roman, décrit au travers de la mosaïque de portraits souvent anonymes, entre instants de vie (l'épisode p. 17 de l'homme suivi par un enfant ou celui, p. 84, de la jeune mère qui berce son bébé), portraits véritables (le vieux chômeur p. 18-19 ou la grand-mère *Tshukuminu* p. 82-83), mouvements collectifs (p. 44, 46 puis 67-68), ou encore par l'entremise de listes (p. 21, p. 26). D'autre part, une place prépondérante est donnée à l'évocation de l'être-amérindien au XXI^e^ siècle, avec les entrelacements de la modernité et de la tradition, la comparaison des temps anciens et du présent (notamment p.40-41) et l'importance de faire survivre la langue au travers des nombreux termes innus qu'emploie Noami Fontaine (pp. 26, 36-37, 57, 65, 82, 88, 89, 96, 110 et 111). Enfin, les thèmes de la dépossession, de la ville, de la mort, de la jeunesse dans la réserve, et surtout celui des femmes (notamment les mères de tous âges) et celui de la filiation ont également une importance notable. Une phrase, centrale dans l'incipit de *Kuessipan*, revêt par ailleurs une teneur programmatique quant à la représentation de la figure amérindienne que Naomi Fontaine semble vouloir exploiter : « La fierté est un symbole, la douleur est le prix que je ne veux pas payer » (*KAT*, p. 9). Si les littératures québécoise puis amérindienne ont longtemps fait de l'Amérindien soit un être fier et déterminé à préserver son mode vie, soit une victime de la colonisation, *Kuessipan* paraît vouloir remettre en cause ces figures paradigmatiques et, éventuellement, les dépasser pour faire place à une image plus complexe, nuancée, moderne et réaliste de l'Amérindien vivant au Québec au XXI^e^ siècle.

Le roman est construit en quatre parties distinctes : « Nomade » (p. 7-23), « Uashat » (p. 23-63), « *Nutshimit* » (qui désigne l'intérieur des terres des Innus, p. 63-99) et « *Nikuss* » (qui signifie « mon fils », p. 99-111). Les deux parties centrales, d'une part, et les première et quatrième parties, d'autre part, étant assez équilibrées en termes de nombre de pages, la structure de l'œuvre esquisse une forme de symétrie : les deux premiers éléments désignés en français (le mode de vie ancestral des Innus puis un toponyme, celui de la réserve) s'opposant aux deux dernières en innu (un autre toponyme, celui d'un territoire non-délimité, et le terme innu pour « mon fils » qui constitue une ouverture sur le futur). La seule étude des titres de parties dégage donc la possibilité d'un jeu de miroir entre la première moitié du roman et le reste de l'ouvrage, à vérifier par une

étude plus approfondie de l'agencement des 63 « tableaux » (12 pour « Nomade », 23 pour « Uashat », 23 pour « *Nutshimit* » et 8 pour « *Nikuss* ») à l'intérieur de ce découpage. Enfin, le mot innu présent dans le titre, « *Kuessipan* », qui signifie « à toi » au sens de « à ton tour », revêt à lui seule une dimension programmatique qu'il s'agira de mieux définir : cette adresse se dirige évidemment vers l'enfant de la dernière partie (*Nikuss*), mais il pourrait aussi bien renvoyer au peuple Innu dans son ensemble, l'exhortant, peut-être, à prendre en main son avenir, éventuellement vers l'autodétermination politique nationale, mais également aux Blancs, comme en témoigne la visite guidée de la réserve par la narratrice p. 35-39.

Chapitre II – Pistes d'étude et hypothèses

3.2.1 – Le portrait d'un peuple

La première piste d'étude qui découle de la lecture de *Kuessipan* consiste à envisager ce roman autant comme un hommage au peuple Innu que comme un véritable témoignage sur leurs conditions d'existence, sur leur culture et sur leurs habitudes au sein de la réserve, ici dans celles de Uashat et de Maliotenam. Si ce roman existe et qu'il a eu un si grand retentissement critique au sein des littératures de l'espace canadien, c'est bien qu'il doit apporter une certaine nouveauté, un regard différent en matière de représentation des peuples autochtones.

Je fais donc l'hypothèse d'une écriture testimoniale qui, par le biais d'un réalisme saisissant et d'une description fragmentaire, ou plutôt de ce que j'appellerais une « écriture-mosaïque » (par petites touches et par tableaux successifs qui, assemblés, forment une véritable fresque humaine à la manière d'une peinture impressionniste) permet de rendre compte des réalités complexes et nuancées d'un peuple, sans tabous ni dissimulations (c'est bien, me semble-t-il, tout le projet défini par l'incipit du roman). Une écriture testimoniale s'apparentant à un appel à libérer la parole amérindienne de l'autocensure et qui s'adresse autant aux anciens colons (les Québécois, les Canadiens,

les Blancs en général) et aux Premières Nations qu'aux générations futures, peu importe leur appartenance ethnique ou nationale.

3.2.2 – Le dépassement du clivage modernité/tradition

Participant à la mise à bas des représentations stéréotypiques de l'Amérindien, la coprésence récurrente d'éléments de la modernité et d'éléments de la tradition dans *Kuessipan* ne semble pas dessiner de prise de parti, de recommandations sur le plan des valeurs et du mode de vie que devraient adopter les Innus : la modernité n'est pas une entrave à la permanence de traditions et celles-ci n'interdisent pas non plus l'exercice de la modernité (via le progrès technique, par exemple). Au contraire, puisque la modernité est un élément indissociable de la vie au XXI^{e} siècle pour les Amérindiens d'Amérique du Nord, celle-ci peut être un médium de la transmission des savoirs et de la culture ancestrale. L'existence de ce roman, qui implique l'usage de la modernité occidentale via le recours à l'écriture, en est une première preuve.

Une étude plus poussée des manifestations, des relations et des mises en regard d'une modernité occidentale et de traditions amérindiennes dans *Kuessipan* pourrait donc amener à la mise en évidence de l'intégration fondamentale dans la redéfinition de l'identité amérindienne dans les littératures du Québec, d'éléments dits de la modernité occidentale (progrès technique, mode de vie, mœurs, etc) dans l'expression de traditions proprement amérindiennes. La mise en regard passé/présent p. 40-41 semble déjà assez significative sur ce point.

3.2.3 – Une redéfinition de l'identité amérindienne

La troisième piste d'étude, la plus importante à mon sens, consiste à analyser ce qui, dans le roman de Naomi Fontaine, participe à une redéfinition de l'identité amérindienne au Québec. Il faudra pour cela montrer dans quelle mesure *Kuessipan* prend ses distances vis-à-vis des figures paradigmatiques de l'Amérindien, que ce soit dans la littérature québécoise (l'Amérindien comme symbole de la Nature et du lien avec le continent, la figure du bon sauvage, celle moins reluisante du guerrier sanguinaire, bref, l'image du « Sauvage ») ou dans la littérature amérindienne (l'Amérindien victime de la

colonisation, dépossédé et plaintif, ou bien au contraire en colère et désireux de se venger).

Pour mettre en évidence cette redéfinition, il faudra s'intéresser évidemment au clivage modernité/tradition, mais également à l'expression d'un individualisme amérindien qui, s'il ne le remet pas totalement en cause, s'écarte quelque peu de la notion jusqu'ici assez caractéristique de destin collectif. Enfin, il semble assez pertinent d'envisager une récente transition de la littérature amérindienne, passant d'un certain repli sur soi à une ouverture vers l'Autre, laquelle paraît tout à fait manifeste dans *Kuessipan* (jusque dans le titre de l'œuvre), comme une sorte de désir de changer l'image de l'Amérindien, et donc, de redéfinir son identité dans l'espace québécois, et certainement dans toute l'Amérique du Nord.

Conclusion

D'abord marquée par la nécessité et le devoir de s'affirmer face à l'Autre, l'identité amérindienne, comme celle de la plupart des minorités en situation de colonisation, s'est surtout développée dans le but de marquer sa singularité, ses différences vis-à-vis de la société dominante. Ainsi, c'est bien d'abord une identité *amérindienne* qu'il s'agit de prendre en compte, puisqu'au-delà des différences nationales, ce sont bien les Amérindiens en général qui ont été colonisés et désignés en tant que peuple, par opposition aux Nord-américains. De là, une littérature continentale et supranationale, dont je n'ai considéré ici que la composante francophone dans l'espace québécois, s'est constituée en réaction aux cultures européennes. Par ailleurs, les distinctions conceptuelles opérées sur la base de la méthode d'Albert Memmi ont permis de mettre en évidence la possibilité d'une évolution de l'identité amérindienne comprise dans le terme « amérindianité », ainsi qu'une possible acceptation plurielle de cette notion.

Alliés économiques et militaires des puissances coloniales dans un premier temps, les Amérindiens du Québec se sont vus dépossédés de leurs terres au gré des intérêts des colons, puis mis sous tutelle du gouvernement, lequel favorisait surtout l'assimilation dans le but d'éteindre les nations amérindiennes. Une réhabilitation progressive est cependant à l'œuvre depuis 1969, date à partir de laquelle les associations amérindiennes se sont renforcées politiquement. C'est aussi à partir des années 1970 que naît la littérature amérindienne du Québec, partie prenante de l'affirmation identitaire et politique des Premières Nations, laquelle a pu amener les rares auteurs amérindiens de l'époque à populariser une conception idéalisée de l'Amérindien, victime des persécutions du Blanc.

La question de l'identité amérindienne telle que l'a étudiée Maurizio Gatti demeure toutefois complexe : malgré la législation canadienne et la *Loi sur les Indiens*, aucun texte juridique ne semble en mesure de clarifier la situation, chaque nation ayant ses propres critères, sans parler des Métis et des Amérindiens non-inscrits, souvent citadins de surcroît. Pour autant, Gatti a provisoirement conclu son étude sur la prépondérance du sentiment d'appartenance à une identité collective particulière qui a au moins le mérite d'éviter une sur-division du corpus littéraire amérindien. Cette conclusion

va également dans le sens des intérêts politiques des nations amérindiennes, encore en quête de reconnaissance dans l'espace québécois.

En partie née de l'ambivalence entre les alliés historiques hurons et leurs ennemis iroquois, la représentation de l'Amérindien au Québec a longtemps oscillé entre deux figures paradigmatiques opposées : celle du guerrier païen et sanguinaire et celle du sauvage converti au christianisme, sage et proche de la Nature. En parallèle, la littérature du Canada français s'est surtout attachée à la réduction des Amérindiens à la fonction d'Autre, comme un contrepoint en voie d'extinction à la civilisation occidentale. Pourtant, ce contrepoint a perduré dans l'imaginaire canadien-français jusque dans la littérature des années 1920. A partir de cette période, l'Amérindien est devenu l'un des éléments centraux des tentatives d'américanisation, c'est-à-dire de différenciation de la littérature francophone du Canada vis-à-vis de la littérature française : depuis 1945, les différentes figures de l'Amérindien participent à l'expression d'une quête identitaire québécoise.

Envisager la littérature amérindienne du Québec comme un tout au même titre que la littérature québécoise est légitime puisque les différentes nations de l'espace québécois partagent une histoire et une législation communes, et baignent dans une même culture dominante qui a la particularité, en Amérique du Nord, d'être francophone. De fait, la langue d'écriture est souvent le français en dépit d'une tentation chez certains auteurs amérindiens d'écrire dans leur langue maternelle : le français permet d'être compris des différentes nations amérindiennes du Québec, des Québécois et de l'ensemble de la francophonie. Malgré des similitudes certaines avec la littérature québécoise, également post-coloniale, la littérature amérindienne s'en distingue par l'acte de résistance qu'elle constitue face à la domination québécoise. Elle exprime en effet le point de vue de l'Autre. Cette résistance, l'affirmation identitaire et l'importance de l'oralité et du métissage des formes littéraires dessinent les principales caractéristiques de la littérature amérindienne du Québec. Il est également à noter que celle-ci s'érige indubitablement en un vecteur privilégié de prises de positions indissociables des revendications politiques amérindiennes.

Une étude plus approfondie des œuvres marquantes de la littérature amérindienne du Québec devra permettre d'établir une évolution plus précise des représentations amérindiennes de la figure de l'Amérindien, depuis *Le bras coupé* de Bernard Assiniwi jusqu'à *Kuessipan* de Naomi Fontaine, alors que l'on notera seulement, pour l'instant, une tendance à sortir d'une attitude de repli sur soi et d'idéalisation collective pour

aboutir, de nos jours, à une volonté d'aller vers l'Autre et de décrire de manière plus réaliste et personnelle ce qu'est un Amérindien du Québec au XXI^{e} siècle. Ainsi, une analyse sérieuse de *Kuessipan* visera à démontrer cette tendance. En effet, si Naomi Fontaine fait surtout le portrait du peuple innu dans son roman, le titre et de nombreux éléments textuels de son œuvre paraissent également mettre en perspective un destinataire non seulement amérindien, mais également québécois, voire confinant à l'universel. Cette hypothèse pourrait de la même façon être validée par la redéfinition de l'amérindianité à l'œuvre dans tout le roman, au travers, notamment, d'un dépassement du clivage entre une modernité occidentale et des traditions ancestrales, mais également des vieilles figures paradigmatiques des littératures amérindiennes et québécoises.

Annexe

Bibliographie sélective [94] organisée par périodes, genres et ordre chronologique

I – 1970-1990

a) Contes et littérature jeunesse

ASSINIWI Bernard. *Anish-nah-be, contes adultes du pays algonkin*. Montréal : Léméac. 1971.

ASSINIWI Bernard. *Sagana, contes fantastiques du pays algonkin*. Montréal : Léméac. 1972.

b) Romans

ASSINIWI Bernard. *Le bras coupé*. Montréal : Léméac. 1976.

c) Théâtre

SIOUI Georges E. *Le compte aux enfants*. Wendake : manuscrit. 1979

ASSINIWI Bernard. *Il n'y a plus d'Indiens*. Montréal : Léméac. 1983

[94] Bibliographie établie à partir de « Lectures recommandées » dans *Terres en vue* [en ligne]. Montréal : Terres en vue, 2014. [Consulté le 29/06/2014]. Disponible sur le web : http://www.nativelynx.qc.ca/litterature/lectures-recommandees/, BOUDREAU Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*. Montréal : L'Hexagone. 1993. 205 p., GATTI Maurizio. *Littérature amérindienne du Québec. Ecrits de langue française*. Montréal : Bibliothèque Québécoise. 2009. 308 p., GATTI Maurizio. « Document – Bibliographie sélective de la littérature amérindienne du Québec » dans *temps zéro* nº 7 [en ligne]. Québec : Université Laval, 2013. [Consulté le 15/04/2014]. Disponible sur le web : http://tempszero.contemporain.info/document1054 et VINCENT François, PICARD-SIOUI Louis-Karl. « Répertoire des artistes wendat » dans *Wendake* [en ligne]. Wendake : Culture et Patrimoine CDFM huron-wendat, 2010. [Consulté le 28/06/2014]. Disponible sur le web : http//:www.wendake.ca/docs/cdfm/repertoire-des-artistes.pdf ?sfvrsn=0.

d) Poésie

SIOUI Eléonore. *Andhata.* Val-d'Or : Editions Hyperborée. 1985
COOCOO Charles. *Broderies sur mocassins*. Chicoutimi : Editions JCL. 1988

II – 1990-2000

a) Contes et littérature jeunesse

McKENZIE Armand. « L'ancêtre du caribou » dans *Rencontre*, vol. 13, n°3. 1992. p. 5
DUDEMAINE André. « Tshakapesh affronte Maître Oui et Maître Non » dans *Terres en vues*, vol. 3, n°2. 1995. p. 7
SIOUI WAWANOLOATH Christine. «« La légende des oiseaux qui ne savaient plus voler » dans PELLETIER Clotilde, SIOUI WAWANOLOATH Christine (dir). *Dépasser la violence.* Précédé de *La légende des oiseaux qui ne savaient plus voler*. Montréal : Femmes autochtones du Québec. 1995, p. 9-37
ASSINIWI Bernard. *Ikwé la femme algonquienne*. Hull : Vents d'ouest. 1998
ASSINIWI Bernard. *Windigo et la création du monde*. Hull : Vents d'ouest. 1998
PICARD Yolande Okia. *Okia te conte. Légendes et récits amérindiens, vol. 1*. Wendake : La Griffe de l'Aigle. 1998
PICARD Yolande Okia. *Okia te conte. Légendes et récits amérindiens, vol. 2*. Wendake : La Griffe de l'Aigle. 1999

b) Romans

ASSINIWI Bernard. *L'Odawa Pontiac. L'amour et la guerre*. Montréal : XYZ. 1994
NOËL Michel. *Pien*. Waterloo : Michel Quintin. 1996
ASSINIWI Bernard. *La saga des Béothuks*. Montréal : Léméac / Actes Sud. 1999

c) Théâtre

SIOUI DURAND Yves. Le p*orteur des peines du monde*. Montréal : Léméac. 1992

SIOUI WAWANOLOATH Christine. « Femme et Esprit » dans *Terres en vues*, vol. 2, n° 4. 1994. p. 14-17.

NIQUAY Jean-Marc, ONDINNOK, MIKISIW. *Recueil de pièces de théâtre : Opitowap/Sakiptcikan/Mantokasowin*. Manawan : Production Mikisiw. 1999

d) Poésie

SIOUI Eléonore. *Corps à cœur éperdu*. Val-d'Or : D'ici et d'ailleurs. 1992

CREE Myra. « Mon pays rêvé ou la Pax Kanata » dans *Terres en vues*, vol. 3, n° 4, 1995. p. 23.

MESTOKOSHO Rita. *Eshi uapataman nukum. Recueil de poèmes montagnais*. Mashteuiatsh : Piekuakami. 1995

SIOUI Jean. *Le Pas de l'Indien. Pensées wendates*. Québec : Le Loup de Gouttière. 1997

III – 2000-2014

a) Contes et littérature jeunesse

CONNOLLY Jacinthe. *L'été de Takwakin*. Wendake : Conseil en éducation des Premières Nations. 2002

NOËL Michel. *Le Kitchimanitou*. Montréal : Hurtubise HMH. 2003

SIOUI Jean. *Hannenorak*. Québec : Le Loup de Gouttière. 2004

PICARD SIOUI Louis-Karl. *Yawendara et la forêt des Têtes-Coupées*. Québec : Le Loup de Gouttière. 2005

SIOUI WAWANOLOATH Christine. *Natanis*. Québec : Le Loup de Gouttière. 2005

SIOUI WAWANOLOATH Christine. *L'ours et la femme venus des étoiles*. Québec : Cornac. 2009

SIOUI WAWANOLOATH Christine. *Nanibôssad ôtloka / La lune raconte / Moon's Tales*. Wendake : Editions Hannenorak. 2011

PICARD SIOUI Louis-Karl. *La femme venue du ciel : mythe wendat de la création*. Wendake : Editions Hannenorak. 2011

SIOUI Manon. *L'être étrange qui venait de l'Ouest*. Wendake : Editions Hannenorak. 2011

b) Romans

MAHIKAN Julian. *Le mutilateur*. Toronto : Mahikan Production. 2001

NOËL Michel. *Nipishish*. Montréal : Hurtubise HMH. 2004

NOËL Michel. *Altitude zéro.* Montréal : Hurtubise HMH. 2005

PESEMAPEO BORDELEAU Virginia. *Ourse bleue*. Montréal : Pleine lune. 2007

FONTAINE Naomi. *Kuessipan. A toi.* Montréal : Mémoire d'encrier. 2011

NOËL Michel. *A la recherche du bout du monde.* Montréal : Hurtubise HMH. 2012

PESEMAPEO BORDELEAU Virginia. *L'amant du lac*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2013

c) Théâtre

SIOUI DURAND Yves. *La conquête de Mexico*. Montréal : Trait d'union. 2001

JENNISS Dave. *Wulustek*. Montréal : Dramaturges éditeurs. 2011

SIOUI DURAND Yves. *Le nid d'aigle. Adaptation libre des récits mythiques des peuples sibériens, mongols, yana, modoc et klamath*. Wendake : Editions Hannenorak. 2013

d) Poésie

SIOUI Jean. *Poèmes rouges*. Québec : Le Loup de Gouttière. 2004

VASSILIOU Mélina. *Foue floue fléau*. Sept-Îles : ICEM. 2008

BACON Joséphine. *Bâtons à message. Tshissinuatshitakana*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2009

SIOUI Jean. *Je suis île*. Québec : Cornac. 2010

DESY Jean, MESTOKOSHO Rita. *Uashtessin. Lumière d'automne*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2010

ACQUELIN José, BACON Joséphine. *Nous sommes tous des sauvages*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2011

PICARD SIOUI Louis-Karl. *Au pied de mon orgueil*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2011

CANAPE Louise, MATHIEU Louve, VOLLANT Jeanne-d'Arc. *S'aggriper aux fleurs : haïkus*. Ottawa : Editions David. 2012

GILL Marie-Andrée. *Béante*. Chicoutimi : La Peuplade. 2012

KANAPE FONTAINE Natasha. *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2012

PESEMAPEO BORDELEAU Virginia. *De rouge et de blanc*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2012

SIOUI Jean. *Entre moi et l'arbre*. Trois-Rivières : Ecrits des forges. 2013

PICARD SIOUI Louis-Karl. *Les grandes absences*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2013

Bibliographie

L'œuvre

FONTAINE Naomi. *Kuessipan. À toi*. Montréal : Mémoire d'encrier. 2011. 113 p.

Ouvrages sur la construction identitaire dans le contexte de la colonisation

FANON Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil. 1968 [1952]. 239 p.

MEMMI. Albert. *L'Homme dominé*. Paris : Gallimard. 1968. 224 p.

Sur l'histoire et la démographie des Autochtones au Québec

« Histoire de la communauté – Uashat Mak Mani-Utenam » dans *Innu Takuaikan Uashat Mak Mani-Utenam* [en ligne]. Sept-Îles : Innu Takuaikan Uashat Mak Mani-Utenam, 2012. [Consulté le 20/08/2014]. Disponible sur le web : http://www.itum.qc.ca/page.php?rubrique=c_historiquecommunautaire.

Affaires autochtones et Développement du Nord Canada, *Les Nations* [en ligne]. Ottawa : Gouvernement du Canada, 01/05/2014. [Consulté le 20/08/2014]. Disponible sur le web : http://www.aadnc-aandc.gc.ca/Mobile/Nations/profile_uashatmaliotenam-fra.html.

BONSPILLE-BOILEAU Sonia. « Autochtones 101 » dans *8e Feu : les Autochtones et le Canada, le sentier de l'avenir* [en ligne]. Montréal : CBC/Radio-Canada, 2014. [Consulté le 03/07/2014]. Disponible sur le web : http://ici.radio-canada.ca/television/8efeu/autochtones101.shtml.

LEPAGE Pierre. *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*. Québec : Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse-Québec / Institut culturel et éducatif montagnais. 2009 [2002]. 88 p.

Sur la représentation des Amérindiens dans l'imaginaire québécois

DESTREMPES Hélène, LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (dir.). *Tangence n°85 : Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image*. Automne 2007.

Sur l'identité amérindienne au Québec

GATTI Maurizio. *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Montréal : Hurtubise HMH. 2006. 215 p.

HAMELIN Louis. « Qu'est-ce qu'un auteur amérindien ? » dans Le Devoir. 18 octobre 2008.

TREMBLAY Marc-Adélard. « La renaissance de l'identité amérindienne dans l'espace québécois » dans *Mélanges offerts au Cardinal Louis-Albert Vachon*. Québec : Les Presses de l'Université Laval. 1989. p. 512-535.

Sur la littérature amérindienne du Québec

BOUDREAU Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*. Montréal : L'Hexagone. 1993. 205 p.

LAPORTE David. « Voyage au pays des 'vrais hommes'. L'utopie transculturelle dans *La saga des Béothuks* de Bernard Assiniwi » dans *temps zéro* nº 7 [en ligne]. Québec : Université Laval, 2014. [Consulté le 31/07/2014]. Disponible sur le web : http://tempszero.contemporain.info/document1074.

Anthologies et bibliographies d'œuvres amérindiennes du Québec

« Lectures recommandées » dans *Terres en vue* [en ligne]. Montréal : Terres en vue, 2014. [Consulté le 29/06/2014]. Disponible sur le web : http://www.nativelynx.qc.ca/litterature/lectures-recommandees/.

GATTI Maurizio. *Littérature amérindienne du Québec. Ecrits de langue française*. Montréal : Bibliothèque Québécoise. 2009. 308 p.

GATTI Maurizio. « Document – Bibliographie sélective de la littérature amérindienne du Québec » dans *temps zéro* nº 7 [en ligne]. Québec : Université Laval, 2013. [Consulté le 15/04/2014]. Disponible sur le web : http://tempszero.contemporain.info/document1054.

VINCENT François, PICARD-SIOUI Louis-Karl. « Répertoire des artistes wendat » dans *Wendake* [en ligne]. Wendake : Culture et Patrimoine CDFM huron-wendat, 2010. [Consulté le 28/06/2014]. Disponible sur le web : http//:www.wendake.ca/docs/cdfm/repertoire-des-artistes.pdf ?sfvrsn=0.

Autour de Naomi Fontaine et *Kuessipan. A toi*

FONTAINE Naomi. *Innushkuess – Fille innue* [en ligne]. Sept-Îles : Naomi Fontaine, 25/06/2014. [Consulté le 20/08/2014]. Disponible sur le web : http://innutime.blogspot.ca/.

FONTAINE Naomi dans POTVIN Chantale. « Naomi Fontaine commence sa vie d'auteure » dans *Innuvelle*. avril 2011.

GUY Chantal. « Naomi Fontaine : bons baisers de la réserve » dans *La Presse*. 13 mai 2011.

HAMELIN Louis. « Naomi Fontaine, ou le regard neuf » dans *Le Devoir*. 23 avril 2011.

ROITMAN Gina. « Woman of the house » dans *Rover* [en ligne]. Montréal : Roverarts, 01/12/2013. [Consulté le 20/08/2014]. Disponible sur le web : http://roverarts.com/2013/12/woman-of-the-house/.

Cours universitaires, manuels, dictionnaires et encyclopédies

« Roman » dans *Dictionnaire de français* [en ligne]. Paris : Editions Larousse, 2009. [Consulté le 21/08/2014]. Disponible sur le web : http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/roman/69755.

BONN Charles, GARNIER Xavier (dir.). *Littérature francophone, 1. Le roman*. Paris : Hachette. 1997. 347 p.

COMPAGNON Antoine. « La Notion de genre. Treizième leçon : Modernité et violation des genres » dans *Fabula. La recherche en littérature* [en ligne]. Paris : Ecole Normale Supérieure, 2000. [Consulté le 21/08/2014]. Disponible sur le web : http://www.fabula.org/compagnon/genre13.php.