

## LITTÉRATURE : POSTURE OU IMPOSTURE DE L'ÉCRIVAIN-CHERCHEUR FRANCOPHONE EN CONTEXTE AMÉRINDIEN

Nathalène Armand-Gouzi  
 Doctorante en littératures (recherche-création)  
 Membre du CIERA et de l'UNEQ

CET ESSAI ENGAGE CERTAINES RÉFLEXIONS d'une écrivaine-chercheuse francophone s'intéressant aux littératures amérindiennes<sup>1</sup>. Si la recherche-création en milieu universitaire soulève des enjeux créatifs et réflexifs dans le cadre d'une démarche personnelle soutenue par la littérature comme mode de connaissance, qu'advient-il de cette démarche lorsque cette littérature est méconnue ?

Dans un premier temps, nous esquisserons un bref portrait des particularités d'une recherche-création en pratique littéraire. Par la suite, nous soulèverons certains enjeux qui, ayant émergé durant nos recherches, posent d'emblée la question de posture ou d'imposture de l'écrivain-chercheur francophone en contexte amérindien. En effet, quelles postures doit-on privilégier face à la littérature et à l'imaginaire amérindiens pour décoloniser la relation et faire preuve d'éthique en matière de recherches autochtones ?

### RECHERCHE EN PRATIQUE ARTISTIQUE

La démarche de recherche en pratique artistique rend certains chercheurs perplexes. Comment peut-on utiliser sa pratique artistique comme vecteur de connaissance ? Pourtant, dans les universités québécoises, depuis le début des années 90 la création est considérée comme une activité de recherche plus ou moins distincte des sciences humaines. En 1997, l'Université du Québec à Montréal offre le premier programme de doctorat en études et pratiques des arts (Laurier et Lavoie 2013 : 296). Directeur de ce programme à l'Université du Québec à Montréal (UQAM), Pierre Gosselin résume l'intention du travail des praticiens chercheurs du domaine des arts comme devant « articuler un savoir émergeant du terrain d'une pratique où la pensée expérientielle et la pensée conceptuelle collaborent de façon particulière » (Gosselin et Le Coguiec 2006 : 27). Dans le cas de l'écrivain-chercheur en littératures, celui-ci utilise sa pratique d'écriture comme « territoire de recherche » (Laurier et Lavoie 2013 : 300) et outil de connaissance.

Dans son parcours de recherche, l'écrivain-chercheur s'intéresse particulièrement à la façon dont la partie réflexive sédimente la partie créative, et vice-versa. Le fait que sa démarche universitaire s'inscrive dans son parcours d'écrivain amène l'écrivain-chercheur à se doter d'une méthodologie

hybride à mi-chemin entre la théorie et la pratique, mariant tour à tour intuition, rigueur, doute et réflexion, et où la diversité des savoirs (Éric Le Coguiec en parle comme des « points de contacts multiples » [Gosselin et Le Coguiec 2006 : 115]) façonnera ses cadres théorique, esthétique et éthique. Mais comment un écrivain peut-il contribuer à l'avancement des connaissances dans un cadre universitaire ? Puisque chaque artiste emprunte son propre chemin de recherche, nous proposons ici de nous restreindre à notre expérience.

Notre idée de thèse en recherche-création a pris naissance à partir d'un triste constat. En effet, nos années de scolarité nous ont maintes fois donné l'occasion d'étudier les littératures française et québécoise. Rien toutefois sur les littératures autochtones (précisons que le terme « littérature » est pris ici au sens de « textes écrits », qu'il soit question de récits oraux retranscrits, de textes de fiction, de poésie, de théâtre et autres inscriptions [wampums, codex, etc.]). Pas une ligne. Nous avons donc eu envie d'inventer la rencontre entre deux cultures qui, dans notre univers créatif et universitaire, avaient l'allure d'un rendez-vous manqué. D'où l'utilisation du chemin de la création pour répondre à la problématique de recherche suivante : qu'arriverait-il si Tshakapesh, héros culturel d'un récit fondateur innu, entrait en contact avec Ti-Jean, personnage de contes et héros culturel franco-ontarien ?

Second constat, aussi désolant que le premier : de l'absence d'œuvres autochtones au programme durant nos années d'étude, combinée à notre méconnaissance de ces présences littéraires, résultait notre propre ignorance des littératures autochtones. À ce propos, nous nous reconnaissons en tous points dans les propos de Robert Bringham : « J'ai réalisé que je ne connaissais vraiment rien du patrimoine littéraire du territoire sur lequel j'habitais » (cité par Martin dans Gatti et Dorais 2010 : 175).

Donc, avant même d'entamer notre démarche créative, si nous voulions répondre adéquatement à la problématique de recherche (à savoir qu'arriverait-il si un personnage innu partageait le terrain de la narration avec un personnage franco-ontarien ?), nous devons effectuer un travail de recherche et de réflexion au préalable. Alors que le contexte universitaire oriente la recherche vers les livres, les thèses et articles scientifiques, les littératures amérindiennes ainsi que la recherche-création nous ont amenée vers des voies parallèles. Puisqu'une culture s'appréhende de diverses façons et que le mode de connaissance en recherche-création ne se limite pas à l'univers scientifique, nous avons opté pour ce que nous appelons « l'exploration de terrain », démarche complémentaire à la démarche scientifique dont nous reconnaissons la validité et la nécessité dans le cadre de recherches universitaires. Nous pensons cependant, comme Bruneau et Burns, que ces « [...] manœuvres ne constituent pas en soi une démarche de recherche [mais] participent à

son échafaudage » (dans Bruneau et Villeneuve 2007 : 20). Cette « exploration de terrain » convient, du reste, au contexte des littératures autochtones. À ce sujet, Maurizio Gatti souligne :

Elles sont des recherches sur le terrain et des interactions, du travail en bibliothèque et de l'archivage. Les littératures autochtones ne sont pas dociles et inoffensives. Pratiquer ces littératures ou travailler sur elles, c'est être dans l'action, c'est participer à un changement, c'est être tout simplement à l'écoute d'un autre monde. (Gatti et Dorais 2010 : 14)

La nécessité « d'être dans l'action », d'effectuer « des recherches sur le terrain » relève d'une démarche analytique propre aux anthropologues. Cette façon d'appréhender un autre imaginaire n'est pas systématique dans les départements de littératures francophones au Québec. L'importance accordée à la tradition orale, au relationnel, à la transmission entre générations fait que l'écrivain-chercheur francophone, s'il est sérieux dans sa démarche, devra sortir de son bureau ou de sa bibliothèque.

Loralité des savoirs implique d'être à l'écoute et d'ouvrir ses horizons (espaces mental, culturel et géographique). Pour Neil McLeod, professeur, poète et chercheur de descendance crie et suédoise, les récits obligent à repenser l'espace social : « Les grandes histoires dérangent le statu quo. Elles dérangent l'espace social qui nous entoure et la façon dont la société structure le monde. » (McLeod 2007 : 99)

Ainsi, notre sujet de recherche conviait une méthodologie combinant recherches « traditionnelles scientifiques » et « exploration de terrain », ce qui nous a amenée à saisir les occasions pour écouter des conteurs, artistes, musiciens et intellectuels autochtones, participer à des colloques, assister à des séminaires, entrer en contact avec les œuvres d'illustrateurs autochtones, etc. Nous avons également consulté certaines sections de la collection du cinéaste Arthur Lamothe sur le site Internet de Bibliothèque et Archives nationales du Québec sous la rubrique « Arthur Lamothe et les Innus » (BANQ, Arthur Lamothe 1928-2013).

À titre d'écrivaine et de chercheure, nous devons interagir avec le milieu autochtone, mais également avec les membres de la nation concernée. Et ce, dans le but de mieux comprendre la culture dont il est question dans nos recherches, sous peine de retomber dans la posture colonialiste en folklorisant l'imaginaire. Ce travail servira de ce fait à mieux comprendre le contexte (histoire, territoire, langue, culture, société) dans lequel s'inscrit notre recherche-création. Cette démarche tient compte de toute situation postcoloniale qui, pour reprendre les mots de Smouts, « est une réalité historique, politique, culturelle et sociale » (2007 : 28).

## **POSTURE OU IMPOSTURE EN CONTEXTE AMÉRINDIEN**

Avant d'adopter un cadre théorique, pour mener à bien la réflexion de notre thèse, nous avons réfléchi au préalable sur les notions de posture ou d'imposture. En effet,

l'écrivain-chercheur francophone réalise assez rapidement dans sa démarche que les littératures amérindiennes au Québec sont un sujet d'étude « sensible ». Face aux possibilités d'étudier sous un regard étranger certains aspects de ces littératures, les réactions sont parfois polarisées. Celles-ci peuvent s'expliquer en partie par la stigmatisation historique de génocide culturel, de racisme et de violence coloniale, physique, sociale et démographique. Comment, dans ce contexte, éviter l'imposture (nous accordons ici au mot « imposture » les deux sens définis par *Le Petit Robert* : « Action de tromper par des discours mensongers, de fausses apparences » et « Tromperie d'une personne qui se fait passer pour ce qu'elle n'est pas » (2011 : 1290) ? La professeure chercheuse Renate Eigenbrod (1944-2014), d'origine allemande, suggère, entre autres, de contextualiser la recherche en inscrivant la réflexion dans son cheminement personnel : « C'est pourquoi je présente ma méthodologie contextualisée à l'aide d'un discours/essai autobiographique qui retrace les chemins qui m'ont amenée à comprendre mon sujet [...] » (Eigenbrod 2005 : 17).

Quant à la position de l'étranger en contexte autochtone, dans le chapitre « Positioning the immigrant critic », Eigenbrod aborde la question de l'éthique des approches « étrangères » dans la lecture de la littérature autochtone (*ibid.* : 41). Pour éviter l'imposture, à titre d'écrivaine et de chercheuse francophone, notre angle de réflexion doit être clair pour être honnête. Du début à la fin de notre démarche, nous serons une « Blanche » en territoire imaginaire innu.

En contexte amérindien, l'écrivain-chercheur francophone doit accepter, malgré toutes ses recherches, qu'un niveau d'incompétence référentielle subsiste. Eigenbrod décrit bien le phénomène : « En tant que lecteur "étranger", non seulement faut-il se montrer ouvert, mais aussi il faut accepter qu'il est impossible d'avoir pleine connaissance [du sujet] » (*ibid.* : 43). Puisque, pour comprendre totalement une culture, il faut, comme l'explique l'anthropologue québécois Rémi Savard, savoir de l'intérieur :

Certes, [...] Québécois et Autochtones sont de cultures différentes si bien qu'ils ne donnent pas le même sens aux mots et aux réalités qui les entourent. Par exemple, ils n'ont pas la même conception de leur lien au territoire (1979-1979a : 180). [cité dans Vincent 2010 : 18]

Cette différence des référents devient un angle de recherche pertinent pour l'écrivain-chercheur, notamment en ce qui concerne le contexte culturel et social des personnages, pour comprendre leur mode « d'être au monde » (Ricœur 1986 : 245). Car, comme le souligne Savard, « [...] ce que la référence autochtone nous apprend de plus pertinent, c'est qu'il n'existe pas une unique façon de percevoir et de dire le réel » (cité dans Vincent 2010 : 18).

Dans ce dialogue sur la pluralité d'interprétation en contexte autochtone, outre Savard et Eigenbrod, il est intéressant d'ajouter les dimensions référentielles évoquées par Neil McLeod, soit la multiplicité des interprétations

selon l'expérience et le contexte (McLeod 2007 : 11) ; celles évoquées selon l'expérience de la personne qui écoute (*ibid.* : 17) ; celles également façonnées par la langue parlée de chaque interlocuteur, ce qui lui permet d'interpréter et de voir le monde différemment (McLeod 2000 : 449). McLeod soulève également la dimension plurielle des interprétations dans un contexte autochtone :

Dans la mémoire crie, la mémoire narrative collective est le moyen qui nous permet d'envisager nos vies particulières dans un contexte plus large. Les voix anciennes résonnent; la mémoire poétique de nos ancêtres trouve un nouveau chez soi dans nos vies individuelles et nous permet de remodeler notre expérience pour arriver à interpréter le monde qui nous entoure. (McLeod 2007 : 11)

Toujours à ce sujet, McLeod précise :

Lorsqu'on tient compte de l'interaction entre l'individu et le collectif, il devient clair qu'aucune compréhension ne peut jamais être totale, parce que d'autres interprétations sont toujours possibles. La notion de « surplus de sens », avancée par Paul Ricœur, complète cette idée. (*ibid.* : 16)

La mention de Ricœur dans ce contexte est intéressante, puisque dans son ouvrage *Du texte à l'action*, le philosophe français souligne le fait que la lecture introduit d'emblée un concept d'interprétation (Ricœur 1986 : 155) tout comme le texte, lorsqu'il prend la place de la parole, atteint le rapport référentiel du langage et de son rapport au monde (*ibid.* : 156). Pour Ricœur : « L'affranchissement du texte à l'égard de l'oralité entraîne un véritable bouleversement aussi bien des rapports entre le langage et le monde que du rapport entre le langage et les diverses subjectivités concernées, celle de l'auteur et celle du lecteur » (*ibid.* : 156).

À la pluralité des référents selon la langue parlée, le contexte culturel, l'expérience personnelle et la mémoire collective, s'ajoutent la pluralité référentielle créée par le lecteur, mais aussi par le texte lui-même, puisque « chaque texte est libre d'entrer en rapport avec tous les autres textes qui viennent prendre la place de la réalité circonstancielle montrée par la parole vivante » (*ibid.* : 157-158). Toujours dans cet espace pluriel référentiel, en contexte autochtone cette fois, McLeod met en lumière le concept d'« ironie narrative », terme emprunté à Richard Rorty :

L'ironie narrative entraîne une interfécondation des horizons interprétatifs, [...] ce] qui signifie qu'aucune interprétation ne peut jamais épuiser quelque récit que ce soit. Il y aura toujours de nouvelles façons de considérer une histoire, et chaque personne qui participe au discours collectif continu ajoutera d'autres couches de sens et d'idées aux nouvelles possibilités d'interprétation. (McLeod 2000 : 449-450)

À la lueur de ces réflexions, l'écrivain-chercheur réalise d'emblée, qu'en croisant déjà quelques perceptions allochtones et autochtones sur la pluralité référentielle, le texte s'investit d'herméneutiques multiples dont il faudra tenir compte dans le processus de réflexion.

## DÉCOLONISER LA RÉFLEXION

Tout au long du parcours, la démarche de recherche et de création de l'écrivain-chercheur en contexte amérindien doit composer avec l'écueil colonialiste. Mais comment, sans être autochtone, décoloniser la narration ? Comment ne pas subordonner les littératures amérindiennes et leur laisser leur unicité ? Nous sentons ici la nécessité d'ouvrir une parenthèse dans le but de préciser le sens que nous accordons au terme « décoloniser ». Si la décolonisation, d'évidence, ne peut viser le rétablissement de la situation originelle d'avant la colonisation, quelle est alors sa fonction ou du moins, quels sont ses objectifs ?

À la lecture du livre *La situation postcoloniale* (Smouts 2007), le processus de décolonisation semble investi d'un certain réalisme teinté d'une part d'idéalisme. Du moins c'est ce que l'on pourrait conclure au terme des réflexions formulées par les différents chercheurs ayant participé à cet ouvrage, qui porte sur le rayon d'action des études postcoloniales dont le champ de recherche principal tourne autour de la décolonisation, de son contexte d'évolution, de son espace d'énonciation, de ses limites et de son horizon des possibles.

Au sujet du terme « postcolonial », Marie-Claude Smouts précise que « le "post" ne renvoie pas à une notion de séquence avec un "avant" et un "après". Il englobe toutes les phases de la colonisation » (*ibid.* : 32). Elle résume le terme de la façon suivante : « le postcolonial est une approche, une manière de poser les problèmes, une démarche critique qui s'intéresse aux conditions de la production culturelle des savoirs sur Soi et sur l'Autre » (*ibid.* : 33). Dénoncer et combattre « l'ethnocentrisme épistémologique » du discours occidental » (Mudimbe, cité dans Smouts 2007 : 42) apparaît alors le fer de lance d'une décolonisation textuelle.

Dans le cas du chercheur universitaire, ce dernier est appelé à considérer des épistémologies différentes au sein d'un même espace critique. La diversité des perspectives contribue à rééquilibrer le dialogue réflexif. Mais cette démarche ne suffit pas à contrer l'ethnocentrisme. Si, en théorie, l'injustice (et principalement ici, l'injustice coloniale) est l'expression d'un déséquilibre social évident, les universitaires français, écrit Smouts, ont encore du chemin à faire en matière de décolonisation de la pensée. Adopter une démarche « postcoloniale » reste encore une provocation en France contrairement au monde anglophone où la démarche est acceptée depuis des décennies (Smouts 2007 : 26). Du côté des départements de littératures francophones au Québec, on peut observer depuis quelques années une certaine ouverture. Subsistent toutefois résistance et méfiance. Certains s'interrogent encore sur la pertinence et la validité des littératures autochtones dans le milieu universitaire. Preuve que le racisme et l'ostracisme gravitent, ici comme en France, dans l'espace critique universitaire...

Une des particularités du processus de décolonisation dans l'espace de réflexion est l'appel à la recherche

multidisciplinaire, où, comme le souligne Jackie Assayag, « on a vu s'effacer les frontières disciplinaires et se croiser la littérature, l'anthropologie, la sociologie et l'histoire » – et Assayag de spécifier : « dans le champ universitaire anglophone au cours des deux ou trois dernières décennies » (Assayag 2007 : 234).

En théorie, la volonté de convier plusieurs disciplines des sciences sociales et d'inscrire la réflexion de penseurs issus de sociétés ayant subi les préjudices de la colonisation est louable ; en pratique, la situation semble tout autre. Les idéaux de justice et d'ouverture frappent un mur. C'est ce que Jackie Assayag souligne :

De fait, loin d'être un état dépassé de l'histoire, la (dé)colonisation reste illusoire et à jamais inachevée dans un monde où l'impérialisme et le nationalisme, comme d'ailleurs le racisme et l'ethnocentrisme, persistent et se renouvellent au diapason de la restructuration de la division internationale du travail et des formes réinventées de ségrégation ou d'exclusion. (*ibid.* : 247)

Christian Ghasarian parle même des études postcoloniales comme d'« une entreprise intellectuelle que je respecte pour son courage, son engagement et même sa part d'utopie et de rêve » (Ghasarian 2007 : 389). À ces réflexions, il est intéressant de citer la remarque suivante de l'écrivain Thomas King (de nations grecque et cherokee) :

Je sais que les études postcoloniales ne sont pas la panacée de grand-chose. Je sais qu'elles n'ont jamais explicitement promis de rendre le monde colonisé meilleur pour les peuples colonisés. Toutefois, elles portent en elles l'espérance d'une vie meilleure par l'exposition à de nouvelles littératures, de nouvelles cultures et de nouveaux moyens de remettre en question les présomptions hégémoniques et les structures du pouvoir. (King 2003 : 58)

Les études postcoloniales, dans leur volonté de décoloniser la pensée dans différents champs d'études, apparaissent clairement imparfaites mais nécessaires. Tenter de décoloniser l'espace universitaire permet

d'explorer les conditions de possibilité des savoirs. Les *postcolonial studies*, en révélant leur faiblesse, forment un effet miroir riche d'enseignements sur les procédures de construction des catégories et sur les modalités de leur légitimation à l'œuvre dans tous les savoirs. Elles ne ramènent pas à la fragilité de leurs propres savoirs, mais à la fragilité de tous les savoirs. Elles sont aussi disposées à pousser au plus loin l'exigence réflexive et la question du positionnement (Smouts 2007 : 401).

En ce sens, la position de Christine Chivallon rejoint la notion de « doute radical » que Pierre Bourdieu [...] posait comme condition de l'effectuation de la pratique de recherche » (Chivallon 2007 : 402). L'acceptation et la considération des réflexions de professeurs, de chercheurs et d'artistes autochtones dans l'espace universitaire nous « aide[nt] à dépasser l'asservissement à nos propres formes d'imaginaire et même de rationalité » (Castoriadis, cité dans Chivallon 2007 : 402).

Mais fermons temporairement cette parenthèse sur la décolonisation et poursuivons avec notre exemple en

recherche-création. Pour l'écrivain-chercheur, l'écueil est double puisqu'il doit considérer comme essentiel l'aspect tant réflexif que créatif de la thèse.

Du côté réflexif, comme abordé précédemment, positionner sa posture apparaît incontournable. Margaret Kovach, de descendance crie et sauteux, abonde, du reste, dans le même sens qu'Eigenbrod. Pour Kovach, le prologue a une fonction narrative qui fournit des renseignements essentiels. Ce dernier structure l'espace narratif, positionne le propos et établit des ponts avec les lecteurs non autochtones (Kovach 2009 : 3). Ancrer le sujet dans un prologue afin d'énoncer clairement sa posture devient un moyen de décoloniser la méthodologie. Le prologue établit la position situationnelle et relationnelle de la personne qui écrit par rapport au sujet de réflexion. C'est le point de départ, tout comme le territoire culturel originel, qui met l'écrivain-chercheur en lien avec les idées, les concepts, l'histoire, la narration.

Deuxième élément pouvant contribuer à décoloniser la réflexion : l'acceptation d'épistémologies différentes. Les littératures autochtones sont plurielles. D'où la nécessité de croiser les notions et de manipuler les concepts littéraires eurocentristes avec soin. D'autant que, dans notre cas, force est d'admettre que notre conception des littératures amérindiennes se limite aux textes écrits ou traduits en français ou en anglais.

Pour donner un exemple précis, prenons le concept de « thèmes », élément qui amène l'écrivain-chercheur à repositionner sa posture. Il ne suffit pas de « repérer » certains thèmes pour structurer l'imaginaire, car c'est la relation entre les éléments, ce réseau de correspondances, qui constitue la différence majeure dans la posture littéraire. À ce propos, Thomas King précise :

Comme il en va d'autres littératures, la magie de la littérature des Premières Nations ne repose pas dans les thèmes des histoires racontées – identité, isolement, perte, cérémonie, communauté, maturation, chez soi –, mais bien dans la manière dont le sens est réfracté par la cosmologie, dont la compréhension est façonnée par les paradigmes culturels. (King 2003 : 112)

L'écrivain-chercheur devra faire plus qu'inscrire un castor ou raconter une histoire de pensionnats pour que la relation entre l'écrivain étranger et l'imaginaire amérindien soit honnête. Pour l'écrivain amérindien, la littérature participe à la vie. L'histoire racontée est vivante. Elle existe et témoigne. À ce propos, Aman Sium et Eric Ritskes précisent, citant Graveline (1998) : « Le récit est vivant. C'est un processus organique, un mode de vie. » Ainsi, les peuples autochtones résistent à la violence et à l'effacement de nature coloniale. » (Sium et Ritskes 2013 : 6) De son côté, Thomas King lance la question suivante : « Vous êtes-vous déjà demandé comment il se fait que nous imaginions le monde de la façon dont nous le faisons, comment il se fait que nous nous imaginions nous-mêmes, si ce n'est à travers



nos histoires. [...] Car ce sont bien là nos histoires, pierres angulaires de notre culture » (King 2003 : 95). L'écrivain Gerald Vizenor d'origine anichinabée va même jusqu'à écrire : « Il n'y a rien au centre du monde, si ce n'est une histoire » (Vizenor, cité par King 2003 : 32). Dans ce contexte, les récits font plus qu'alimenter la vision du monde ; ils contribuent au mode d'être au monde des cultures autochtones, constituant de véritables ancrages : « Ses histoires étaient une carte qui m'avaient aidé à trouver ma place dans le monde. » (McLeod 2007 : 15)

Toutefois, nous partageons le point de vue d'Isabelle St-Amand : « Plutôt que de chercher à définir ce qu'est la littérature autochtone et ce qui la constitue, il s'agira ici de se demander vers quels outils théoriques un chercheur peut se tourner pour interpréter et analyser des œuvres littéraires en particulier. » (St-Amand 2010 : 1)

Dans le cas de notre thèse, nous avons développé un cadre théorique interdisciplinaire alliant les théories littéraires allochtone et autochtone et qui respecte autant les exigences universitaires que l'éthique de recherche en contexte autochtone. Nous avons également choisi de croiser notre pratique de recherche en écriture avec différents domaines des sciences sociales en retenant, d'une part, certains travaux d'anthropologues, d'ethnologues et de folkloristes et, d'autre part, ceux de théoriciens littéraires et d'intellectuels autochtones portant sur la littérature et les méthodes d'analyse autochtones. Au cours de la réflexion, si les recherches nous permettent d'être « sensible à » la façon de penser autochtone, cette démarche nous évitera de nous « prendre pour » un autochtone.

## DÉCOLONISER LA CRÉATION

Dans le contexte d'une thèse en recherche-création, la démarche de création doit également faire l'objet d'une réflexion. Prenons l'exemple de Tshakapesh, héros culturel d'un récit fondateur innu. À titre d'écrivain allochtone, faire parler le personnage en discours direct dans un récit nous rend mal à l'aise. En effet, dans notre esprit, si Tshakapesh prend la parole, celle-ci doit résonner, soit en innu, soit en français – mais pensé en innu. Lui mettre des paroles de « Blanc » dans la bouche nous semblerait une imposture. S'il existe une éthique de recherche en contexte autochtone, nous sommes convaincue qu'il existe également une éthique de création. Pour l'écrivain-chercheur, la difficulté réside dans le positionnement créatif. Le danger d'imposer son imaginaire s'ajoute à celui de « jouer à l'Indien » avec ses personnages. L'écrivain-chercheur doit sans cesse tenter de lire différemment en repositionnant le texte dans son contexte et accepter « l'inconfort » de se remettre constamment en question. La démarche de recherche en création doit honorer la tradition de la nation dans laquelle elle s'inscrit en plus de respecter l'imaginaire et le protocole autochtone. La création ne peut pas s'effectuer dans le respect de la

nation si celle-ci n'a pas son mot à dire durant le processus créatif. Aussi, pour éviter la « fraude littéraire », dans le projet doctoral de création prévu, la collaboration avec un créateur innu est souhaitée afin que Tshakapesh puisse parler « comme un Innu ». La collaboration ne se limite pas néanmoins à l'extraction de renseignements, mais à une rencontre d'artistes qui peut avoir lieu dans l'écriture, la traduction, l'illustration et la musique. L'éthique de recherche doit également s'appliquer en contexte créatif et tendre à une « création équitable ». En cela, la recherche-création doit également suivre le Protocole de recherche des Premières Nations (APNQL 2014) fondé sur les valeurs de respect, d'équité et de réciprocité.

Il faut aussi savoir écouter. Le danger de se projeter, dans l'imaginaire, dans l'interprétation de la réponse donnée lors d'un échange, demeure. L'écrivain-chercheur doit également posséder l'humilité de ne pas savoir et d'accepter que d'autres sachent mieux que lui. Il a tout intérêt à endosser une posture teintée de respect jumelée à l'écoute et à demander conseil, non seulement auprès des professeurs universitaires, mais aussi – et surtout – auprès des artistes, des penseurs et membres de la communauté concernée.

L'écrivain-chercheur peut également décoloniser la création en prenant en considération les différentes épistémologies avant de se lancer dans l'écriture. Dans le cas de Tshakapesh, les ouvrages et articles mentionnent souvent le terme de « mythe » fondateur<sup>2</sup>. Cependant, l'anthropologue Rémi Savard a souvent invité le lecteur à la prudence quant à l'utilisation de « nos » tentatives de catégorisations en contexte autochtone. En effet, dans l'ouvrage *La Voix des autres*, Rémi Savard met en garde quiconque désire à tout prix « mythologiser » les récits de *Tshakapesh*, puisque « pour Penashue [conteur innu], *Tshakapesh* n'était pas un mythe » (Savard 1985 : 20). Cette question du danger d'imposition de frontières factices entre les genres établis (le mythe, par exemple) par la tradition littéraire française, doit rester à l'esprit de l'écrivain-chercheur. Tout comme la charge herméneutique du pronom « je » dans plusieurs textes d'auteurs innus. En effet, en littérature française, le « je » n'entre pas nécessairement en relation avec la culture et la nation, alors que certains textes de la littérature innue proposent souvent un « je » ancré dans un territoire, qui porte sa voix, mais aussi celle de ses ancêtres. Le « je » endosse alors un « nous » en filigrane. Il porte les valeurs et la vision du monde de sa nation. Le « je » semble à la fois la voix de l'individu et du collectif, la voix d'un auteur (ou d'un conteur) et la voix d'un peuple. Par ailleurs, mettre en lumière cette différence de relation entre certains pronoms ne signifie pas cependant que d'autres relations sont exclues dans le choix narratif des écrivains ou poètes amérindiens. À titre d'exemple, dans le prologue de son recueil de poésie *Au pied de mon orgueil*, le Wendat Louis-Karl Picard-Siouï écrit : « Parce qu'avant de parler au nom du ciel et de la terre, des ancêtres et de la nation, je devais m'inscrire dans

ma propre histoire, là où se joue la plus grande lutte, celle de notre propre individualité. » (2011 : 8-9) Même si le « je » de l'auteur adopte ici une autre posture, le fait de se positionner dès le départ en rupture avec la relation « je/nous » dont nous parlons dans cet essai traduit un enracinement profond de cette relation particulière des pronoms dans la littérature amérindienne.

Dans son recueil *Bâtons à message*, Tshissinuatshitakana, Joséphine Bacon écrit : « Mon père me raconte le temps passé » (Bacon 2009 : 62). Dans un autre poème, on peut lire : « Mon père a raconté : “Carcajou nous a enseigné notre mode de vie” » (*ibid.* : 100). Parfois, ce sont les ancêtres qui s'adressent à la poétesse : « Les ancêtres m'ont dit ... » (*ibid.* : 34).

Mais il n'y pas que la famille ou les ancêtres qui parlent à l'auteure, la nature et le territoire aussi : « Toundra me chuchote, te voilà » (Bacon 2013 : 34). Le « je » employé peut endosser également une posture spirituelle et cosmique, sans dissocier le visible de l'invisible. Le monde des esprits fait partie de la vie. Les choses, les animaux, les plantes sont dotés d'un esprit. Les territoires imaginaires entrent en relation avec le territoire réel :

Toundra  
Tu as vu naître ma famille  
J'écoute ton cœur  
Le tambour rythme ma vie  
Je vis au présent le passé des ancêtres  
Je sens les Maîtres des animaux  
De mes grands-pères chasseurs  
Les berceuses anciennes de mes grands-mères  
[...]  
Le noir est le sommeil  
qui donne forme à mes visions  
La tradition orale rassure mes peurs  
de blanc-mémoire  
À la tombée du jour j'atteins le cercle de la vie [...]

(Bacon 2013 : 56)

À la lecture de plusieurs auteures innues et ilnue<sup>3</sup> porteuses d'une riche littérature orale, le « je » parle souvent au « tu ». Chez Marie-Andrée Gill, le « je » et le « tu » se font intimistes : « on se gelait pour mieux voir flou / t'en souviens-tu » (Gill 2012 : 18).

Dans cet échange de paroles, le « je » s'adresse au « tu », tel un dialogue : « je ne t'ai rien dit sur Uashat la prémonition / les algues les oiseaux gris sur Cacouna / la berceuse et son rire Montréal / les cimetières de Mashteuiatsh / et les tipis de béton je ne t'ai rien dit / dans nos murmures à coucher dehors » (*ibid.* : 41).

Chez Natasha Kanapé Fontaine, on retrouve aussi parfois ce « je » qui parle au « tu » : « Lorsque je t'écrirai ce manifeste / là-bas je serai » (Kanapé Fontaine 2014 : 69), ou encore : « Entends-tu le nom de l'île d'où je viens / et où tu nais? » (*ibid.* : 51).

Chez Joséphine Bacon, le « je » invite parfois le « tu » au dialogue : « Je t'écoute / Tu racontes / Le tambour / Mon

cœur / S'inquiète / Parlons-nous » (Bacon 2013 : 76). Cette invitation au dialogue fait écho au recueil de textes *Aimititau! Parlons-nous!* publié quelques années plus tôt (Morali 2008) et dans lequel Joséphine Bacon et vingt-neuf autres auteurs autochtones et allochtones ont échangé leurs réflexions (avec plus ou moins de succès, selon les auteurs jumelés) sous forme de prose ou de poésie. Soulignons cependant le mérite de ce recueil, pour avoir ouvert le chemin au dialogue dans un espace peu fréquenté par des auteurs aux visions du monde différentes. L'ouvrage a eu l'audace d'illustrer le chemin parfois épineux de la discussion.

Mais poursuivons avec cette conversation des pronoms personnels chez quelques auteures de la nation innue. À l'occasion, notamment chez Joséphine Bacon (Bacon et Acquelin 2011 : 51), le « tu » semble parfois entrer en dialogue avec l'esprit vénéré d'un ancêtre :

tu es le frère aîné  
tu es grand-père  
je t'ai écrit, je m'écris  
tu me donnes une histoire  
mon histoire  
un sens du monde dans une forêt vive  
tu es dans ma mémoire  
ma richesse tu me l'offres  
tu n'es pas un mythe  
tu es la suite du monde  
tu l'éternises

En écrivant, bien souvent, l'auteur amérindien s'inscrit politiquement contre tout acte colonial, il perpétue la mémoire d'un peuple ayant résisté au génocide ; il maintient en vie sa culture et sa tradition. Comme le rappelle Philippe Braud : « Au cœur du “traumatisme colonial” se situe la catastrophe d'une dévalorisation individuelle et collective. Nos institutions et nos traditions, nos valeurs et nos croyances se sont révélées incapables de nous éviter la domination, la dépossession et l'humiliation. » (Braud 2007 : 410)

La littérature amérindienne est un outil de mobilisation qui engage la communauté et participe à la décolonisation à travers le récit. À la dimension esthétique s'ajoute l'action politique et sociale. Écrire devient un acte de résistance contre toute tentative d'assimilation d'une culture.

je rêve d'un seul récit  
qui dicterait sans faute  
toute une vie vécue  
tu ne me regardes pas  
tu ne me vois pas  
tu ne m'entends pas  
tu ne m'écoutes pas  
tu ne me parles pas  
[...]  
tu me prives de mon identité  
tu me prives de mon territoire  
[...]  
tu ne connais pas mes légendes  
tu ne connais pas mon histoire

(Bacon et Acquelin 2011 : 10)

Dans cet exercice de réflexion, l'écrivain-chercheur doit trouver l'équilibre entre l'étude des particularités narratives et la beauté poétique du texte (à ce sujet, nous recommandons fortement de lire les poèmes cités dans cet article dans leur intégralité). Ces quelques exemples tirés de recueils de poésie de Joséphine Bacon, Natasha Kanapé Fontaine et Marie-Andrée Gill illustrent différentes façons dont ces poétesses de la nation innue modulent la relation du « je » au « tu » tout en exprimant la richesse de sens que cet échange de paroles peut prendre. À ce propos, dans un article accordé à un journaliste de *La Presse*, Natasha Kanapé Fontaine déclarait : « Je n'ai jamais parlé pour moi [...]. Dans mes deux derniers recueils, j'ai écrit au "je", mais je dis "je" pour dire "les autres", afin que nous soyons, que nous devenions, nous les autochtones, une collectivité plus forte. » (Collard 2016)

Pendant, fossiliser cette citation dans le but de fixer une posture littéraire innue serait une erreur. Nous n'avons qu'à relire *Je suis une maudite sauvagesse* (2015 [2016]) d'An Antane Kapesh pour y découvrir une relation tout autre entre les pronoms. En effet, dans ce texte pamphlétaire, l'auteure fustige le colonisateur en utilisant les multiples relations possibles : le « je » individuel (« Voici ce que je pense... Pour ma part, j'incline à penser... [Kapesh 2015 : 99] ; « Moi je crois que... » [ibid. : 115]) côtoie le « nous » innu (« Nous, Innu, avons une culture innu et une langue innu dont nous pouvons être fiers » [ibid. : 113]) ; le « nous » du Blanc (« Nous, Blancs, serons nombreux à nous enrichir à même votre territoire... [ibid. : 95]) ; le « il » du Blanc (« Quand il a voulu s'emparer ainsi de nous, le Blanc n'a pas convoqué une seule assemblée » [ibid. : 93]) se charge parfois du pluriel utilisé également pour désigner le « Ils » des Innus (ibid. : 15), le « ils » des fonctionnaires (ibid. : 148), le « ils » des arpenteurs blancs (ibid. : 104), le « il » de l'étranger (« Quand l'étranger est venu, il n'a pas pris qu'une petite pointe de notre terre, il s'est emparé du Nord dans toute son étendue. » [ibid. : 144]), le « ils » des enfants (« Parce qu'ils sont allés à l'école du Blanc, nos enfants se trouvent à présent dans l'entre-deux... » [ibid. : 111]). Kapesh emploie aussi le « tu » directif (« En premier, tu vas bâtir des maisons en ville, mais tu vas en bâtir à deux endroits, comme tu as fait à Sept-Îles. » [ibid. : 146]) ; le « vous » apostrophant (« Et vous, les Innu, comment gagnerez-vous votre vie à l'avenir, pensez-vous ? » [ibid. : 95]). Le pronom personnel « on » est également utilisé (« On nous a fait croire qu'on construisait cette école pour y garder nos enfants... [ibid. : 108]).

L'exemple de Kapesh illustre bien, malgré les similitudes observées entre certains pronoms chez des auteures appartenant à une même nation, que l'expression littéraire innue est multiple. Dans un article publié en 2013, Jonathan Lamy examine les œuvres de poètes des nations innue et wendate. Le chercheur démontre, entre autres, que « L'écriture des

Premières Nations déploie une amérindianité de l'intérieur, qui se dissocie des stéréotypes pour exprimer une subjectivité singulière » (Lamy Beaupré 2013 : 8). Le pronom « je » y étant employé tantôt pour renouveler l'amérindianité, revendiquer la singularité des poètes, exprimer leur intimité ou pour faire appel à l'engagement (ibid. : 1, 4 et 6).

À ces réflexions, nous souhaitons mettre en résonance les propos exprimés le 9 juillet 2016, lors d'une table ronde à l'Université de Montréal, par Rodney Saint-Éloi, éditeur chez Mémoire d'encrier et homme de lettres, sur la décolonisation rendue possible « quand on arrive à dire "je suis" » et que l'on commence « à raconter son propre récit ».

Le fait de réfléchir sur certaines particularités narratives au sein d'institutions universitaires franco-québécoises constitue en soi le refus d'ignorer plus avant l'existence des littératures amérindiennes dans l'espace critique, à condition de reconnaître également la singularité de chaque auteur et d'éviter – autant que faire se peut – le réflexe de pister « l'indianité » à tout prix dans les textes d'auteurs amérindiens.

Toutefois, comme nous l'avons évoqué, les chercheurs ont encore beaucoup de chemin à faire pour tendre vers une décolonisation textuelle et sémantique de l'espace universitaire francophone. À ce propos, Christine Chivallon souligne ceci : « Les normes d'acceptabilité du discours scientifique ont bougé, mais pas la manière d'imposer ces normes et de générer les modes d'autorité du discours scientifique » (Chivallon 2007 : 394). Mais l'écrivain-chercheur en nous demeure optimiste. Les idéaux « étant néanmoins le meilleur espoir de l'espèce » pour reprendre une expression de Richard Rorty (cité dans Von Busekist 2007 : 434). À preuve, les séminaires organisés par Sarah Henzi et Isabelle St-Amand dans le cadre des écoles d'été du CERIU (Centre d'études et de recherches internationales) à l'Université de Montréal depuis quatre ans font une belle part aux littératures des Premières Nations.

## CONCLUSION

Après avoir fourni des précisions quant aux particularités d'une recherche-crédation en pratique littéraire, puis partagé un certain nombre d'enjeux soulevés au cours de notre démarche, nous avons évoqué quelques limites et espoirs de la décolonisation, et certaines conclusions peuvent être tirées. Tout d'abord, l'écrivain-chercheur doit accepter que la décolonisation textuelle soit intrinsèquement liée à la décolonisation politique, culturelle, sociale, le contexte débordant largement des frontières littéraires.

Ensuite, après avoir fait preuve d'écoute, durant sa réflexion, l'écrivain-chercheur adaptera sa méthodologie et son cadre conceptuel dans un souci d'éthique et de respect envers les intellectuels et artistes des Premières Nations. Dans un souci d'équité, la parole de membres des Premières Nations devra également trouver une résonance dans l'espace réflexif universitaire francophone. Car, pour reprendre les

mots de Louis-Karl Picard-Sioui exprimés lors d'une table ronde<sup>4</sup> : « Il ne peut pas y avoir de décolonisation sans une réindigénisation du pays » (Picard-Sioui, 4 juillet 2016). L'amorce d'une décolonisation textuelle pourrait donc s'effectuer par une réindigénisation de l'espace critique universitaire, et ce, même si la décolonisation demeure « un idéal que l'on atteindra jamais » (Picard-Sioui, 4 juillet 2016).

Dans le processus universitaire, comme le souligne Margaret Kovach, le rôle du chercheur est multiple :

De par leur nature, les méthodologies autochtones évoquent une responsabilité collective. Partie intégrante de la méthodologie de recherche, il y a une responsabilité éthique à ne pas déranger un équilibre relationnel [...] tous les chercheurs ont un rôle. Des responsabilités relationnelles existent entre le chercheur autochtone et la communauté autochtone [...] Celles-ci peuvent comprendre encadrement, conseils, orientation, appréciation, ou encore conversation, soutien, collégialité. La notion de responsabilité sous-entend la connaissance / le savoir et l'action. Elle cherche à véritablement servir les autres et elle est indissociable du respect et de la réciprocité. (Kovach 2009 : 178)

La décolonisation exige la réciprocité dans l'espace critique universitaire, mais aussi dans l'espace créatif et littéraire, ce dernier devant nous amener à « élargir notre imaginaire de l'amérindianité » (Lamy 2013 : 14) et à nous éloigner des stéréotypes fabriqués par la culture coloniale. Notre malaise à surinterpréter les poèmes cités provient sans doute de la crainte de s'approprier le texte plutôt que de l'entendre. C'est ce que l'auteur, professeur et activiste mohawk Taiaiake Alfred nomme la différence entre *réinterpréter* et être attentif (Alfred 2009 : 13).

Les réflexions engagées dans cet essai nous ont également amenée à nous poser la question du potentiel d'utilité de notre travail. Les recherches d'un écrivain-chercheur en littératures peuvent contribuer à la reconnaissance des littératures amérindiennes au sein d'institutions universitaires franco-québécoises et amener à réfléchir sur certaines particularités narratives des littératures amérindiennes. Nous avons évoqué à titre d'exemple l'occurrence de la relation entre les pronoms « je » et « tu » dans les œuvres de quatre poétesses de la nation innue, Joséphine Bacon, Marie-Andrée Gill, Natasha Kanapé Fontaine et An Antane Kapesesh. Nous avons donné également des exemples de diversités relationnelles où le « je » s'adresse parfois à un « tu » tour à tour ancêtres, territoire, amant ou colonisateur. Ce dialogue entre pronoms invite à l'échange et à la parole dans une relation où l'oralité prend toute son importance. Ces exemples toutefois sont pour l'écrivain-chercheur l'occasion, non pas de cataloguer une réflexion issue d'une analyse, mais d'aider à lire et à réfléchir, puisqu'en contexte amérindien, l'écrivain-chercheur « blanc », en plus d'avoir le mandat de faire avancer les connaissances dans le cadre de sa thèse, doit également faire reculer sa propre ignorance.

Mais force est d'admettre toutefois qu'à ce stade de nos recherches, une question reste à éclaircir : celle de l'utilité de

nos travaux pour la communauté innue. Dans notre parcours exploratoire entre recherches « traditionnelles scientifiques » et « exploration de terrain », nous envisageons un séjour à Uashat et, nous l'espérons, à Nastashquan où se déroule annuellement le Festival du conte et de la légende de l'Innuadie. C'est en parlant avec certains membres de la communauté innue que nous mesurerons le degré de réciprocité envers le projet. Si, au bout du compte, aucun auteur innu n'est intéressé par ce projet de cocréation, nous saurons alors clairement que nous avons fait fausse route et que notre problématique de recherche axée sur la potentialité d'une rencontre entre Tshakapesh et Ti-Jean s'écroulera d'elle-même. Pourtant, l'intérêt des Innus pour le personnage de Ti-Jean s'est déjà manifesté auparavant, et les travaux de Lynn Drapeau et de Magali Lachapelle le démontrent par une analyse comparative des diverses versions de contes innues et francophones. Dans l'article intitulé « Les contes d'origine euro-canadienne chez les Innus », les auteures établissent également une certaine parenté entre Ti-Jean et Tshakapesh. Drapeau et Lachapelle font ainsi état de versions innues de Ti-Jean (*Tshi-Shan*) dans lesquelles le personnage partage les valeurs et le courage de Tshakapesh (Drapeau 2001 : 157-194) ; ces adaptations de contes franco-ontariens auraient été possibles grâce aux Montagnais des mers. Une similarité entre Tshakapesh et Ti-Jean dans certains récits ou entre des contes de Ti-Jean et des contes amérindiens avait déjà été soulevée auparavant par Savard (1977 ; 1979<sup>5</sup> ; 1992), Jarold Ramsey (1987) et Lévi-Strauss (1991).

L'objectif ultime pour nos travaux sera de déterminer au cours de nos recherches si les Innus (et particulièrement les auteurs innus) sont intéressés par une rencontre contemporaine entre Tshakapesh et Ti-Jean sur le terrain de la fiction. Mais cette rencontre éventuelle entre ces deux personnages ne sera possible qu'à la suite de rencontres, discussions et échanges entre des membres de la communauté innue.

Ce qui est certain, toutefois, c'est qu'en choisissant un projet artistique lié aux récits oraux ou écrits des nations amérindiennes, l'écrivain-chercheur francophone s'engage ultimement à soutenir, non seulement les dimensions esthétiques et intellectuelles de ces littératures, mais également, les dimensions politique et sociale. Ce pacte de solidarité engage une posture d'ouverture, d'empathie et de réceptivité. Il implique de la part du lecteur allochtone un désir d'apprendre, mais surtout, d'écouter. Dans ce contexte, cette relation s'établit entre un « je/nous » et un « tu » de nations différentes. Entre les deux, un espace communautaire fondé sur le territoire des mots où le lecteur-chercheur est amené dans une narration à partager des idées, des valeurs, une vision du monde.

En acceptant de considérer que la littérature amérindienne recourt à un imaginaire qui lui est propre, l'écrivain-chercheur s'engage à reconnaître son existence, sa



pertinence, sa créativité. Il s'engage à utiliser des méthodes d'analyse distinctes ou adaptées.

À nos yeux, l'écrivain-chercheur doit contribuer à la reconnaissance des littératures et des professeurs autochtones au sein des départements de littératures. L'écrivaine dénée Nahka Bertrand affirmait lors d'une table ronde que « la littérature peut changer les paradigmes entre autochtones et francophones<sup>6</sup> ».

En conclusion, il serait juste d'affirmer qu'adopter de nouvelles postures n'est pas si simple. L'écrivain-chercheur allochtone qui souhaite réfléchir à l'imaginaire amérindien doit passer outre à son héritage eurocentriste, d'où l'importance d'une démarche collaborative empreinte d'humilité. Dans toutes les actions (lire, écrire, valider et participer), les postures véhiculent des valeurs d'ouverture, de respect et d'honnêteté. L'écrivain doit être prêt à se déplacer, à faire des rencontres, à interagir avec des intervenants, des artistes, des chercheurs. Ces nouvelles postures adoptées par l'écrivain-chercheur participent à décoloniser la relation et contribuent à assurer une éthique de recherche et de création. Et si le propre de toute littérature est d'apprendre à voir autrement et de découvrir d'autres modes de pensée, le choix de considérer les littératures amérindiennes dans un parcours de recherche-crédation trouve d'emblée sa validité. Ne nous restera plus, ensuite, après nos démarches de recherches et nos réflexions sur les enjeux éthiques, artistiques et théoriques, qu'à entamer notre propre chemin de création. Quant aux littératures amérindiennes, au-delà de toutes les analyses, comme l'a déjà formulé Rodney Saint-Éloi : « Les Amérindiens continuent d'écrire leur propre histoire, peu importe la manière.<sup>7</sup> »

## Notes

1. Le présent texte poursuit la réflexion amorcée dans le cadre du colloque « Déconstruction de la domination textuelle des autochtones » au 83<sup>e</sup> Congrès de l'ACFAS, à Rimouski, les 28 et 29 mai 2015.
2. Les principaux ouvrages portant sur les variations du mythe fondateur (*atanukan*) de Tshakapesh chez les Innus se trouvent dans les versions recueillies par Madeleine Lefebvre (1974) et les versions collectées par Rémi Savard (2004, 1985). Le récit de Tshakapesh a également été raconté par le chasseur innu Pien Peter à Saint-Augustin en 1973 et filmé par le cinéaste Arthur Lamothe. Voir le site Internet de Bibliothèque et Archives nationales du Québec (BANQ) sous la rubrique « Arthur Lamothe et les Innus – Contes, légendes et récits mythiques ».
3. Étant de Mashteuiasth, Marie-Andrée Gill se désigne « Innu » comme les autres membres de sa communauté.
4. Lors du séminaire organisé « Réciprocité et décolonisation : rapports à l'œuvre dans les processus de création autochtones » organisé sous la direction d'Isabelle St-Amand et de Sarah Henzi.
5. Je précise que, dans le cas de cet ouvrage (*Contes indiens de la Basse-Côte-Nord du Saint-Laurent*), c'est moi qui souligne la parenté entre les deux héros. Cette ressemblance entre certains contes de Tshakapesh et de Ti-Jean est indéniable à la lecture du conte « Mestokosho » (p. 54-56) recueilli par Savard (1979).
6. Table ronde animée par Jonathan Lamy, à laquelle participaient Natasha Kanapé Fontaine, Véronique Hébert et Nahka Bertrand, le jeudi 11 juillet 2014, lors du séminaire organisé à l'Université de Montréal du 7 au 12 juillet 2014.
7. Le samedi 12 juillet 2014, lors du séminaire organisé dans le cadre des écoles internationales d'été de l'Université de Montréal, sous la direction d'Isabelle St-Amand et de Sarah Henzi.

## Remerciements

Je tiens à remercier pour cet essai mesdames Sylvie Poirier (codirectrice de ma thèse) et Christiane Guay, ainsi que messieurs Denys Delâge et Thibault Martin pour leur soutien dans ma démarche de réflexion à titre d'écrivaine-chercheur.

## Ouvrages cités

- ALFRED, Taiaiake, 2009 : *Paix, pouvoir et droiture*. Les éditions Hannenorak, Wendake.
- APNQL (Assemblée des Premières Nations du Québec), 2014 [2005] : *Protocole de recherche des Premières Nations au Québec et au Labrador*. <<http://www.apnql-afnql.com/fr/publications/pdf/Protocole-de-recherche-des-Premieres-Nations-au-Quebec-Labrador-2014.pdf>>.
- ASSAYAG, Jackie, 2007 : « Les études postcoloniales sont-elles bonnes à penser ? » in M.-C. Smouts (dir.), *La situation postcoloniale* : 229-260. Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), Paris.
- BACON, Joséphine, 2009 : *Bâtons à message, Tshishinuashitakana*. Édition bilingue innu/français, Mémoire d'encrier, Montréal.
- , 2013 : *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat*. Édition bilingue innu/français, Mémoire d'encrier, Montréal.
- BACON, Joséphine, et José ACQUELIN, 2011 : *Nous sommes tous des sauvages*. Mémoire d'encrier, Montréal.
- BANQ (Bibliothèques et Archives nationales du Québec) : Arthur Lamothe 1928-2013. <[http://www.banq.qc.ca/collections/collection\\_numerique/coll\\_arthur-lamothe/chasse\\_et\\_peche.html](http://www.banq.qc.ca/collections/collection_numerique/coll_arthur-lamothe/chasse_et_peche.html)>.
- BRAUD, Philippe, 2007 : « Le traumatisme colonial », in M.-C. Smouts (dir.), *La situation postcoloniale* : 405-413. Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), Paris.
- BRUNEAU, Monik, et Sophia L. BURNS, 2007 : « La recherche création : entre désir, paradoxes et réalités de la recherche ». Collaboration spéciale de Sophia L. Burns, in M. Bruneau et A. Villeneuve, *Traiter de recherche création en art : entre la quête d'un territoire et la singularité des parcours* : 7-20. Presses de l'Université du Québec, Québec.
- BRUNEAU, Monik, et André VILLENEUVE (dir.), 2007 : *Traiter de recherche création en art : entre la quête d'un territoire et la singularité des parcours*. Collaboration spéciale de Sophia L. Burns. Presses de l'Université du Québec, Québec.
- CHIVALLON, Christine, 2007 : « La quête pathétique des études postcoloniales », in M.-C. Smouts (dir.), *La situation postcoloniale* : 387-402. Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), Paris.
- COLLARD, Nathalie, 2016 : « Natasha Kanapé Fontaine : « Je dis "Je" pour dire les autres » ». *La Presse*, 8 mars. <<http://www.lapresse.ca/vivre/societe/201603/08/01-4958425-natasha-kanape-fontaine-je-dis-je-pour-dire-les-autres.php>> (consulté le 28 octobre 2016).
- DRAPEAU, Lynn, 2011 : *Les langues autochtones du Québec, un patrimoine en danger*. Presses de l'Université du Québec, Québec.

- EIGENBROD, Renate, 2005 : *Travelling Knowledges: Positioning the Im/migrant Reader of Aboriginal Literatures in Canada*. University of Manitoba Press, Winnipeg.
- GATTI, Maurizio, 2004 : *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française*. Cahiers du Québec, Hurtubise HMH, Montréal.
- , 2006 : *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*. Hurtubise HMH, Montréal.
- GATTI, Maurizio, et L.-J. DORAIS (dir.), 2010 : *Littératures autochtones*. Mémoire d'encrier, Montréal.
- GHASARIAN, Christian, 2007 : « Entre problématisation et doute réflexif », in M.-C. Smouts (dir.), *La situation postcoloniale* : 379-387. Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), Paris.
- GILL, Marie-Andrée, 2012 : *Béante*. La Peuplade, Saguenay.
- GOSSELIN, Pierre, et Éric LE COGUIEC (dir.), 2006 : *La recherche création, pour une compréhension de la recherche en pratique artistique*. Presses de l'Université du Québec, Québec.
- HENZI, Sarah, 2010 : « Stratégies de réappropriation dans les littératures des Premières nations ». *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne* 35(2) : 1-19.
- KANAPÉ FONTAINE, Natasha, 2014 : *Manifeste Assi*. Mémoire d'encrier, Montréal.
- KAPESH, An Antane, 2015 [1976] : *Eukuan nin matshimanitu innu-ishkueu, Je suis une maudite sauvagessse*. Traduit de l'innu par José Maillot. Éditions du CAAS, Chicoutimi.
- KING, Thomas, 2003 : *The truth about stories, A Native Narrative*. House of Anansi Press, Toronto.
- KOVACH, Margaret, 2009 : *Indigenous methodologies, characteristics, conversations, and contexts*. University of Toronto Press, Toronto.
- LAMY BEAUPRÉ, Jonathan, 2013 : « Quand la poésie amérindienne réinvente l'image de l'Indien », dans *Temps zéro*, n° 7 [en ligne]. URL : <http://tempszero.contemporain.info/document1096> (consulté le 14 octobre 2016).
- LAURIER, Diane, et Nathalie LAVOIE, 2013 : « Le point de vue du chercheur-créateur sur la question méthodologique : une démarche allant de l'énonciation de ses représentations à sa compréhension ». *Recherches qualitatives* 32(2) : 294-319. <[http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition\\_reguliere/numero32\(2\)/rq-32-2-laurier-lavoie.pdf](http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/edition_reguliere/numero32(2)/rq-32-2-laurier-lavoie.pdf)>.
- LEFEBVRE, Madeleine, 1974 : *Tshakapesh : récit montagnais-naskapi*. Coll. Civilisation du Québec 4, Série Cultures amérindiennes, ministère des Affaires culturelles, Québec.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 2008 : « Histoire de lynx », dans *Œuvres* : 1265-1491. La Pléiade, Gallimard, Paris
- MARTIN, Keavy, 2010 : « Sur la piste de traces insolites : la lecture des *unipkaaqtuat*, les contes classiques de la tradition littéraire inuit », in M. Gatti et L.-J. Dorais, *Littératures autochtones* : 173-192. Mémoire d'encrier, Montréal.
- McLEOD, Neil, 2000 : « Plains Cree Identity: Borderlands, ambiguous genealogies and narrative irony ». *The Canadian Journal of Native Studies* XX(2) : 437-454.
- , 2007 : *Cree Narrative Memory: From Treaties to Contemporary Times*. Purish Publishing, Saskatoon.
- MORALI, Laure, 2008 : *Aimititau! Parlons-nous!* Mémoire d'encrier, Montréal.
- PICARD-SIOUI, Louis-Karl, 2011 : *Au pied de mon orgueil*. Mémoire d'encrier, Montréal.
- RAMSEY, Jarold, 1987 : « Ti-Jean and the Seven-Headed Dragon: Instances of Native American Assimilation of European Folklore », in T. King et C. Dawnan, *Native in literature* : 206-224. ECW Press, Toronto.
- RICŒUR, Paul, 1986 : *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique, II*. Seuil, Paris.
- RUFFO, Armand Garnet, 2001 : *(Ad)dressing our Words, Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*. Theytus Books Ltd., Penticton [BC].
- SAVARD, Rémi, 1977 : « Mythes et cosmologie des Indiens montagnais : résultats préliminaires », dans C. Williams (dir.), *Actes du huitième congrès des algonquinistes* : 50-76. Ottawa.
- , 1979 : *Contes indiens de la Basse Côte Nord du Saint Laurent*. Musée national du Canada, Ottawa.
- , 1985 : *La voix des autres*. L'Hexagone, Montréal.
- , 1992 : « «Kamikwakushit» ou les ruses de l'ethnicité », in N. Khouri (dir.), *Discours et mythes de l'ethnicité* : 123-138. ACFAS, Les cahiers scientifiques 78, Montréal.
- , 2004 : *La forêt vive, récits fondateurs du peuple innu*. Boréal, Montréal.
- SIUM, Aman, et Eric RITSKES, 2013 : « Speaking truth to power: Indigenous storytelling as an act of living resistance ». *Decolonization: Indigeneity, Education & Society* 2(1) : 1-X.
- SMOUTS, Marie-Claude, (dir.), 2007 : *La situation postcoloniale*. Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris.
- ST-AMAND, Isabelle, 2010 : « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec ». *Études en littérature canadienne* 35(2) : 1-23.
- VINCENT, Sylvie, 2010 : « Identité québécoise : l'angle mort. Synthèse des textes de Rémi Savard publiés dans les journaux ». *Recherches amérindiennes au Québec* XL(1-2) : 13-24.
- VON BUSEKIST, Astrid, 2007 : « Quelle place pour les études post-coloniales dans la science politique française? » in M.-C. Smouts (dir.), *La situation postcoloniale* : 415-434. Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), Paris.