UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

L'ÉMERGENCE DE LA LITTÉRATURE INNUE : CONDITIONS DE PRODUCTION ET
D'INSTITUTIONNALISATION

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR
MYRIAM ST-GELAIS

JUIN 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

J'aimerais d'abord remercier mon directeur Daniel Chartier pour sa confiance, sa patience et son soutien. Pendant ces longues années de recherches, nos nombreuses discussions ont su alimenter mes réflexions et me rassurer lors de mes périodes de doutes. Merci de m'avoir fait découvrir la littérature innue, qui m'a transformée à jamais. Merci aussi de m'avoir offert de nombreuses opportunités d'apprentissage, notamment au Laboratoire international de recherche sur l'imaginaire du Nord, de l'hiver et de l'Arctique.

Je remercie particulièrement Karine Jean St-Gelais, ma sœur, mon amie, mon guide. Sans toi, ce mémoire n'aurait jamais vu le jour. Tu m'as transmis l'amour de la connaissance et la rigueur du travail intellectuel. Merci pour ta bienveillance, ton dévouement, ton temps, ton écoute, ton accueil, tes innombrables relectures et surtout ton amitié.

Merci à Carmen Piculeata, mon amour, d'éclairer ma vie de ta musique. Ton imagination et ta fougue m'ont inspirée tout au long de ce projet. Merci d'avoir tenu le phare pendant toutes ces années de travail. Merci d'avoir cru en moi.

Merci à ma mère de me rappeler ce que signifie l'amour inconditionnel. Merci pour ta force et ta résilience, elles ont forgé la femme que je suis.

Merci à Billy St-Gelais, mon grand frère, pour ton humour et pour ta fraîcheur. Chacune de nos conversations me ramène sur la terre de notre enfance, la Côte-Nord.

Merci à Andrea Piculeata pour ton aide, tes encouragements et tes nombreuses attentions.

Merci à mon père Bernard St-Gelais de m'avoir transmis l'amour de l'Histoire.

Merci à Yvette Mollen pour ton amitié. Ton dévouement pour l'enseignement de l'innu-aimun m'a permis d'en connaître un peu plus sur cette langue si riche.

Merci à Karoline Leblanc pour ta patience et ta compréhension. Nos rencontres sont toujours une grande source de joie pour moi.

Merci à Mariane Ménard pour ton soutien, ta disponibilité et tes nombreuses corrections. Ton aide m'a été précieuse.

Merci à Nay Theam pour tes conseils et tes relectures. Merci d'avoir répondu à mes innombrables questions.

Merci aux gens de ma famille et à mes amis, pour votre écoute et votre soutien : Mario Boulanger, Marco St-Gelais, Michèle Beaudry, Domenico Gregorio, Nancy Labrie, Anca Magheru, Philippe Godbout, Daniela et Nada Bosniakovic. Je rends hommage à Lucien, Jovica et Monsieur Hristo, votre amitié est toujours vivante dans mon cœur.

Finalement, merci aux écrivaines innues, vos voix m'ont émue, transformée, accompagnée et guidée.

DÉDICACE

À celles qui m'ont tracé le chemin : Ma mère et Karine

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES.....	vii
RÉSUMÉ.....	viii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I L'ÉMERGENCE : UNE LONGUE TRANSFORMATION.....	10
1.1. Introduction : maîtrise de la lecture et de l'écriture.....	10
1.2. La scolarisation obligatoire et les pensionnats.....	18
1.3. La dévalorisation des cultures orales.....	25
1.4. Littérature millénaire; au-delà de la division entre la littérature orale et la littérature écrite.....	29
1.5. Définir la notion d'émergence.....	34
CHAPITRE II L'AVÈNEMENT DE LA PUBLICATION DE LA LITTÉRATURE INNUE DANS L'ESPACE PUBLIC : ENTRE INÉDIT ET CONTINUITÉ.....	40
2.1. La prise de parole.....	40
2.1.1. Les premières publications innues dans l'espace public francophone.....	46
2.1.2. <i>Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu / Je suis une maudite Sauvagesse</i> d'An Antane Kapeshe.....	47
2.1.3. La résistance et la réappropriation culturelle, historique, linguistique et géographique.....	51
2.1.4. L'œuvre de Kapeshe : entre témoignage, essai, manifeste et <i>tipatshimun</i>	59
2.2. La continuité de la parole.....	60
2.2.1. Joséphine Bacon : La naissance d'une poète.....	65
2.2.2. Des langues pour se souvenir et se réinventer.....	67
2.2.3. La poésie pour transmettre.....	72
2.3. Des voix nouvelles.....	75
2.3.1. Un regard nouveau : <i>Kuessipan / À toi</i> de Naomi Fontaine.....	76
2.3.2. Recréer les liens.....	81

CHAPITRE III L'INSTITUTIONNALISATION DE LA LITTÉRATURE INNUE.....	87
3.1. L'enseignement littéraire : l'enseignement traditionnel et l'institutionnalisation de l'éducation	88
3.2. Les maisons d'édition et les périodiques	103
3.2.1. Leméac et Assiniwi	104
3.2.2. L'édition régionale avant les années 2000 : les publications gouvernementales, les publications d'organismes autochtones et les maisons d'édition régionales	107
3.2.3. Les revues et périodiques des années 1970 aux années 2000	112
3.2.4. La revue <i>Littoral</i>	114
3.2.5. Mémoire d'encrier et le développement d'une communauté littéraire	116
3.2.6. Le développement de l'édition autochtone : Hannenorak, l'Institut Tshakapesh et les Salons du livre.....	120
3.2.7. La définition des genres littéraires	123
3.3. Le discours critique sur les littératures autochtones et le développement d'outils méthodologiques	125
3.4. L'enseignement des littératures des Premières Nations et des Inuits	134
3.5. Le succès de la littérature innue et la filiation littéraire : prix littéraires, succès critiques et commerciaux.....	137
CONCLUSION.....	143
BIBLIOGRAPHIE	152

LISTE DES ABRÉVIATIONS, DES SIGLES ET DES ACRONYMES

BM	Joséphine Bacon, <i>Bâtons à message / Tshissinuashitakana</i> , Montréal, Mémoire d'encrier, 2009, 141 p.
CVR	Commission de vérité et réconciliation du Canada
JMS	An Antane Kapesh, <i>Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu / Je suis une maudite Sauvagesse</i> , Montréal, Mémoire d'encrier, 2019, 212 p.
K	Naomi Fontaine, <i>Kuessipan. À toi</i> , Mémoire d'encrier, Montréal, 2011, 113 p.
RCVR1	Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada : Pensionnats du Canada : L'histoire, partie 1. Des origines à 1939, volume 1.
RCVR2	Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada : Pensionnats du Canada : L'histoire, partie 2. De 1939 à 2000, volume 1.
RCVR3	Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, Les survivants s'expriment.
SRCVR	Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir.

RÉSUMÉ

Les Innus comme l'ensemble des Premières Nations, des Métis et des Inuits possèdent des traditions littéraires millénaires qui associent l'oralité et l'écriture sous différentes formes, ces traditions s'étant développées et coexistant depuis de nombreux siècles. À partir des années 1970, avec une accélération notable depuis le 21^e siècle, les Premières Nations du Québec produisent et publient des textes; ces derniers s'adressent à un public élargi, ils sont publiés par des maisons d'édition régionales et nationales et ils sont écrits en plusieurs langues. Suivant les principes de l'histoire littéraire, nous nous intéressons dans ce mémoire à la trajectoire singulière de la littérature innue et à son développement.

L'hypothèse posée dans cette étude est que les textes littéraires innus publiés dans l'espace public depuis les années 1970 constituent une littérature en émergence qui, tout en puisant dans les traditions et l'épistémologie des Innus, s'inscrivent dans un processus d'institutionnalisation auquel participent des acteurs innus, d'autres Premières Nations et allochtones, ainsi que des instances institutionnelles québécoises et autochtones.

Le premier chapitre retrace l'histoire de la littérature innue de la période qui précède les années 1970. Nous expliquons que les Innus ont des pratiques littéraires ancestrales qui allient différentes formes narratives, telles la littérature orale, les pratiques scripturaires et plus tardivement, l'écriture alphabétique, introduite au 18^e siècle par les missionnaires. Nous voyons comment la scolarisation obligatoire dans les pensionnats a créé une rupture dans la chaîne de transmission de ces pratiques littéraires ancestrales. Puis, nous montrons que la littérature innue actuelle est ancrée dans les traditions littéraires millénaires et l'épistémologie des Innus.

Le deuxième chapitre traite du processus de constitution de la littérature innue écrite et publiée au Québec depuis les années 1970. Nous étudions trois œuvres représentatives de l'émergence de la littérature innue, soit l'essai *Je suis une maudite Sauvagesse / Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu* (1976) d'An Antane Kapeshe, le recueil de poésie *Bâtons à message / Tshissinuashitakana* (2009) de Joséphine Bacon et le roman *Kuessipan / À toi* (2011) de Naomi Fontaine.

Finalement, le troisième chapitre fait état des principaux phénomènes liés au processus d'institutionnalisation de la littérature écrite innue, soit l'enseignement littéraire chez les Innus, le milieu de l'édition, le discours critique portant sur les littératures autochtones au Québec, les cours et les programmes scolaires et finalement les prix littéraires. Nous démontrons que la littérature innue partage des instances institutionnelles avec la littérature québécoise et avec les littératures des autres Premières Nations.

Mots clés : littérature autochtone, littérature innue, littérature orale, innu-aimun, Côte-Nord, Québec, émergence, institution littéraire, An Antane Kapeshe, Joséphine Bacon, Naomi Fontaine, histoire littéraire.

INTRODUCTION

All Literatures Matter
Daniel Heath Justice

Évoquant la pluralité des différents espaces littéraires, Daniel Heath Justice témoigne de l'importance d'accorder une valeur juste à toutes les littératures. Plus encore, si l'on interprète correctement la citation en exergue à ce chapitre, tirée de l'ouvrage *Why Indigenous Literatures Matter*¹ dans lequel il explore précisément ce que sont les littératures autochtones, Heath Justice appelle une redéfinition de la notion même de la littérature. Pendant des millénaires, les littératures des Autochtones ont été marquées principalement par l'oralité ainsi que par différentes formes d'écritures telles que les wampums et les pétroglyphes. Aujourd'hui, les auteurs des Premières Nations, ainsi que les auteurs métis et inuits, puisent dans ce fonds culturel millénaire pour leurs œuvres littéraires écrites. Depuis les années 1970, avec un essor particulièrement marqué depuis le début du 21^e siècle, des textes écrits par des auteurs autochtones voient le jour et sont publiés en plusieurs langues dans différentes revues et maisons d'édition. Ces textes offrent, tant aux lecteurs occidentaux qu'aux lecteurs autochtones, la possibilité d'entendre des voix jusqu'ici ignorées par l'histoire coloniale. Ainsi, par le biais de l'écriture, « il nous est permis d'entendre de *l'intérieur* ce que ces hommes et ces femmes ont à dire d'eux-mêmes et du monde² ». En puisant à même leurs paradigmes culturels et leurs propres expériences du monde, les auteurs autochtones écrivent sous des formes littéraires et narratives variées, adoptent des stratégies linguistiques qui permettent l'incorporation de plusieurs langues et développent des discours théoriques sur la littérature issus de leurs propres traditions littéraires. Autant de procédés qui poussent à la redéfinition du terme « littérature » tel que l'Occident le conçoit.

¹ Daniel Heath Justice, *Why Indigenous Literatures Matter*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2018, 284 p.

² Daniel Chartier, « L'urgence de lire (les écrivains autochtones) », *Littoral*, no 10, printemps 2015, p. 20.

Les différentes nations autochtones des Amériques partagent parfois certaines similitudes sur le plan culturel (mode de vie traditionnel lié au nomadisme, importance accordée au territoire ancestral, pratiques littéraires orales), sur le plan linguistique (langues ancestrales non européennes), sur le plan historique (relations entre nations, histoire coloniale) et sur le plan politique (alliances familiales et entre nations, mouvements de résistance à la domination coloniale). Dans le domaine littéraire, ces caractéristiques socioculturelles et politiques ont souvent mené à employer l'expression « littérature autochtone » au singulier. Cette notion est parfois subdivisée en plusieurs champs distincts : la littérature autochtone des États-Unis, la littérature autochtone d'expression anglaise au Canada, la littérature autochtone d'expression française au Québec, etc. Toutefois, cette dénomination tend à réduire les différences entre les littératures dont chacune a ses propres référents culturels, son histoire propre et sa langue, ainsi que son contexte politique particulier. C'est pourquoi dans cette étude, pour rendre compte de cette pluralité, nous utiliserons l'expression « littératures autochtones » au pluriel, ou bien l'expression « littératures des Premières Nations, des Métis et des Inuits³ » lorsque nous nous référerons à l'ensemble de ces littératures, et nous favoriserons l'emploi du nom de la littérature en question, qui est déterminé en fonction des référents culturels propres à ce corpus spécifique; dans notre cas, la littérature innue.

³ Toutefois, les Inuits constituent un peuple distinct des Premières Nations et des Métis : « Bien qu' "autochtones" », les Inuits se distinguent toutefois des Premières Nations et des Métis et revendiquent volontiers un statut particulier. Les raisons en sont multiples : d'abord, les Inuits sont arrivés historiquement plus tard que les Premières Nations en Amérique; ensuite, leur langue n'a pas de racines communes avec les autres peuples autochtones; dans le contexte politique canadien, ils n'ont jamais été soumis à la *Loi sur les Indiens*; encore aujourd'hui, ils préfèrent constituer des institutions séparées (l'Institut culturel Avataq, la Commission scolaire Kativik, la Corporation Makivik, etc.) plutôt que de s'associer aux Premières Nations. » (Daniel Chartier, « La fascinante émergence des littératures inuite et innue au 21^e siècle au Québec : une réinterprétation méthodologique du fait littéraire », *Revue japonaise d'études québécoises*, vol. 11, 2019, p. 31.)

Les Innus⁴, autrefois connus sous le nom de « Montagnais⁵ », forment un peuple dont la population s'élève aujourd'hui à plus de 20 000 personnes et partagent un territoire qu'ils nomment le Nitassinan⁶. Installés depuis des millénaires sur ce vaste territoire qui s'étend d'est en ouest de la région du Labrador au Saguenay–Lac-Saint-Jean et puis de la rive nord du littoral du Saint-Laurent jusqu'aux régions subarctiques, les Innus sont traditionnellement un peuple semi-nomade qui parcourait ce territoire afin de s'y alimenter, de s'y déplacer et d'y vivre. Pendant plusieurs siècles les rapports entre les Innus et les Blancs s'y développent principalement à des fins mercantiles, notamment pour la traite des fourrures, ainsi qu'à des fins religieuses. C'est à la suite à la *Loi sur les Indiens*, adoptée par le parlement fédéral canadien en 1876, que les Autochtones sont déplacés progressivement dans des « réserves » que l'on nomme des « communautés ». La plupart des Innus habitent aujourd'hui dans l'une des treize communautés situées au Québec et au Labrador, alors que d'autres vivent dans les centres urbains du Québec. Le Québec compte dix communautés innues : Mashteuiatsh (Pointe Bleue), Essipit (Les Escoumins), Pessamit (Betsiamites), Uashat mak Mani-utenam (Sept-Îles), Ekuanitshit (Mingan), Nutashkuanit (Pointe-Parent), Unaman-shipit (La Romaine), Pakutshipit (Saint-Augustin) et Matamekushit (Schefferville). Trois autres sont situées au Labrador : Tshishe-shatshit (Northwest River), Natuashish et Utshimiassit (Davis Inlet). Les Innus

⁴ Les Innus se sont toujours désignés eux-mêmes par le terme « Innu » qui signifie à la fois « les êtres humains (par opposition aux animaux, aux plantes, aux autres êtres vivants), les Amérindiens en général (par opposition aux Européens, aux Africains...), et les gens du groupe d'appartenance linguistique et culturelle du locuteur ». (Sylvie Vincent, « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 15, no 1, 1991, p. 128.)

⁵ Ce terme jusqu'à tout récemment désignait les Innus. Selon Camil Girard et Carl Brisson, ce nom serait apparu pour la première fois dans les écrits de Champlain en 1603. Il l'aurait utilisé pour parler des Autochtones qu'il aurait rencontrés dans la région de Tadoussac. (Camil Girard et Carl Brisson, *Nitassinan, notre terre. Alliance et souveraineté partagée du peuple innu au Québec. Des premiers contacts à nos jours*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, p. 36.) Dans ce travail, nous utiliserons le terme « Innu », sauf lorsque nous citerons les textes dans lesquels le terme « Montagnais » est employé.

⁶ Le terme Nitassinan est une notion complexe qui rend compte de l'organisation du monde et du mode de vie ancestral chez les Innus : « Le mot "Nitassinan" signifie, en Innu aimun (la langue innue), notre terre. Ce terme avait autrefois un sens plus englobant et signifiait le pays tout entier [...]. Le Nitassinan, c'est partout où l'Innu va, partout où il se trouve : c'est le territoire qu'il fréquente pour les fins de la chasse, de façon régulière ou épisodique. Ce sont les forêts, les rivières, les montagnes, les lacs où il peut se trouver dans l'exercice de son mode de vie semi-nomade de chasseur-cueilleur. » (Jean-Paul Lacasse, *Les Innus et le territoire. Innu tipenitamun*, Québec, Éditions du Septentrion, coll. « Territoires », 2004, p. 27-28.)

partagent une culture et une langue, l'innu-aimun⁷. Mais de nos jours, plusieurs Innus utilisent davantage le français au Québec et l'anglais au Labrador, ce qui a pour effet de fragiliser la transmission de l'innu-aimun⁸.

Depuis quelques décennies et plus particulièrement depuis les années 2000, les auteurs innus, presque exclusivement des femmes, publient des œuvres et occupent une place notable sur la scène littéraire québécoise et internationale. Pionnière, An Antane Kapesh ouvre la voie en 1976 à la littérature innue écrite contemporaine se composant entre autres de recueils de poésie, de romans, de correspondances et de livres jeunesse. Parmi cette production littéraire, nous retrouvons des auteures telles que Joséphine Bacon, Naomi Fontaine, Natasha Kanapé Fontaine, Marie-Andrée Gill, Mélina Vassiliou, Manon Nolin, Maya Cousineau-Mollen, Alyssa Jérôme, J. D. Kurtness et Michel Jean⁹.

La littérature innue écrite et publiée émerge dans le paysage littéraire au Québec parallèlement aux littératures d'autres Premières Nations d'expression française¹⁰, avec lesquelles elle partage entre autres une langue coloniale, des thèmes similaires (l'expérience du racisme, la dépossession économique et culturelle, le questionnement identitaire, la mémoire et la continuité des traditions artistiques, le rapport au territoire ancestral, la vie dans les communautés et en ville, les relations d'amitié et familiales, etc.), ainsi que des instances institutionnelles. La littérature innue a toutefois une histoire littéraire spécifique et fait face à des enjeux, avancées et défis qui lui sont propres. Il nous est alors apparu important d'examiner le parcours singulier de cette littérature.

⁷ Innu-aimun signifie la langue innue en français et elle est classée dans la famille des langues algonquiennes. Nous utiliserons le terme innu-aimun dans le présent travail.

⁸ Yvette Mollen, « Particularités culturelles et linguistiques des élèves innus », *Correspondance*, vol. 15, no 2, 2009, § 8, en ligne, <<http://correspo.ccdmd.qc.ca/index.php/document/des-racines-et-des-ailes/particularites-culturelles-et-linguistiques-des-eleves-innus/>>, consulté le 20 mai 2020.

⁹ Seul homme de cette liste qui s'est fait davantage connaître par son métier de journaliste.

¹⁰ Comme nous le verrons dans ce mémoire, l'émergence des littératures écrites et publiées par des auteurs autochtones n'est pas un fait exclusif au Québec, mais bien partagé par l'ensemble des Autochtones de par le monde.

Nous tâcherons dans ce mémoire de proposer un récit de l'histoire littéraire des Innus. Suivant les principes de l'histoire littéraire énoncés par Lucie Robert, selon qui l'histoire littéraire serait le fruit « d'une opération de sélection¹¹ », nous étudierons les contextes particuliers de production et de développement de cette littérature. Issue de sphères culturelles, linguistiques, et politiques qui diffèrent non seulement des autres productions littéraires autochtones, mais aussi des productions littéraires québécoises et occidentales, la littérature innue pose de nombreux défis aux études littéraires. En effet, tout en participant au vaste champ littéraire occidental et plus particulièrement au champ littéraire québécois avec lequel elle partage un territoire, une langue¹² et certaines instances institutionnelles (structurées selon les normes québécoises), la littérature innue s'inspire de ses propres traditions littéraires et intellectuelles, de même qu'elle s'écrit et se publie à la fois en innu-aimun et en français. Cette situation soulève plusieurs questions, entre autres quant à la définition et la fonction de la littérature, quant à son institutionnalisation et quant aux relations que la littérature innue entretient principalement avec les milieux littéraires québécois et autochtones.

Le corpus retenu dans ce mémoire regroupe des textes en innu-aimun, en français et bilingues (en ces deux langues) publiés depuis les années 1970. Il comprend des articles de périodiques et de journaux, des récits de vie, des autobiographies, des essais, des ouvrages de référence, des romans, de la poésie, des contes, des nouvelles, de la littérature jeunesse ainsi que des récits traditionnels oraux mis à l'écrit. La production et la publication de ces textes correspondent à une nouvelle période historique pour la littérature innue, caractérisée jusqu'à ce moment principalement par l'oralité. Parmi ce corpus, nous présenterons trois œuvres qui sont représentatives pour l'histoire littéraire des Innus, puisqu'elles rendent compte des fonctions et des usages de l'écriture (la conservation et la transmission du patrimoine culturel, l'expression des voix individuelles des auteurs et l'inscription de l'esthétisme propre à chaque auteur) et qu'elles représentent des moments marquants dans le processus d'institutionnalisation de la littérature innue. Le premier texte étudié est l'essai autobiographique d'An Antane Kapesh

¹¹ Lucie Robert, *L'institution du littéraire au Québec*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Vie des lettres québécoises », 1989, p. 3-4.

¹² Jean-François Caron, « Dossier. La plume autochtone / émergence d'une littérature », *Lettres québécoises*, no 147, automne 2012, p. 13.

intitulé *Je suis une maudite Sauvagesse / Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu* écrit en innu-aimun et traduit par l'anthropologue José Mailhot. Cet ouvrage, paru en 1976, est le premier texte littéraire innu à être publié : il ouvre donc la voie à la littérature innue écrite et publiée en français au Québec. Le second texte à l'étude est le recueil de poésie *Bâtons à message / Tshissinuashitakana* de Joséphine Bacon, écrit en français et en innu-aimun. Ce recueil, paru en 2009, s'inspire de l'héritage culturel des Innus et montre que les savoirs ancestraux et la culture traditionnelle peuvent être réactualisés au sein de la littérature contemporaine. Ce texte a connu un grand succès critique et commercial et annonce le début d'un accroissement du nombre de publications de textes innus; une trentaine d'ouvrages innus ont été publiés depuis la parution, en 2009, du recueil de Bacon. Finalement, la troisième œuvre à l'étude est le roman *Kuessipan / À toi* de Naomi Fontaine, publié en 2011. Ce texte écrit en français, qui inclut quelques mots en innu-aimun, a un style d'écriture composite et fragmentaire, ainsi que des propos qui évoquent, depuis un regard de l'intérieur, la vie dans une réserve innue. Ces caractéristiques en font un texte nouveau dans l'univers littéraire innu, autochtone et québécois, et ont provoqué un bouleversement dans la réception critique de la littérature innue. Le succès critique de ce roman est inédit pour une œuvre autochtone au Québec.

À partir de ce corpus, nous posons l'hypothèse que les textes littéraires innus publiés au sein du paysage littéraire québécois depuis les années 1970 constituent une littérature en émergence qui, tout en puisant dans les traditions et l'épistémologie des Innus, s'inscrit dans un processus d'institutionnalisation auquel participent des acteurs innus, d'autres Premières Nations et allochtones, ainsi que des instances institutionnelles québécoises et autochtones.

Ce mémoire est divisé en trois chapitres, dans lesquels sont présentés les moments — la publication des trois œuvres de notre corpus — que nous trouvons signifiants pour l'histoire de la littérature innue et de son institutionnalisation. Nous placerons ces événements littéraires en relation avec l'histoire culturelle, sociale et politique des Innus et des autres Premières Nations, de manière à montrer comment ces différentes histoires sont liées entre elles.

Dans le premier chapitre, nous analyserons les pratiques littéraires ancestrales des Innus qui allient plusieurs formes narratives, tels la littérature orale, les pratiques scripturaires et plus tardivement, l'écriture alphabétique. Cette période couvre principalement ce qui précède les années 1970, époque antérieure à la publication de textes innus et d'autres Premières Nations dans l'espace public au Québec. Nous traiterons d'abord de l'introduction de l'écriture alphabétique dans la société innue par les missionnaires dans le but de l'évangéliser. Nous expliquerons comment l'écriture alphabétique a été adoptée et intégrée aux pratiques littéraires liées au mode de vie ancestral de ce peuple. Ensuite, nous montrerons la manière dont la colonisation des territoires innus, et principalement le développement basé sur l'exploitation des ressources naturelles de ces territoires, est liée à une sédentarisation forcée des Innus. Ainsi, nous considérons que la création des réserves et la fréquentation obligatoire des pensionnats ont bouleversé le mode de vie ancestral des Innus, créant une rupture dans la transmission de l'innu-aimun, de tous les savoirs ancestraux et des relations familiales. Puis, nous montrerons comment l'opposition entre l'oral et l'écrit, dans les cultures occidentales, a eu pour effet de dévaloriser les littératures orales, dont celle des Innus. Nous tâcherons donc de réfléchir à la notion de littérature en adoptant un point de vue innu, selon lequel la littérature orale ne s'oppose pas nécessairement à la littérature écrite. Finalement, nous montrerons comment, à partir des années 1970, la publication de textes innus et d'autres Premières Nations dans le paysage littéraire au Québec correspond à une émergence, qui peut être définie comme une transformation et une réorientation de ces littératures.

Dans le deuxième chapitre, nous nous intéresserons à la période de l'histoire littéraire des Innus qui s'étend des années 1970, période qui correspond à la publication dans la sphère publique de textes innus et des autres Premières Nations du Québec, jusqu'aux premières décennies du 21^e siècle, qui sont marquées par une augmentation importante du nombre de publications. Nous traiterons d'abord des premières publications innues dans les années 1970, en montrant comment l'émergence de ces textes correspond non seulement à une prise de parole publique des Autochtones sur le continent américain, mais aussi à un mouvement de conservation et de valorisation culturelles. Nous étudierons ensuite le texte *Je suis une maudite Sauvagesse / Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu* d'An Antane Kapeshe en soulignant d'abord le rapport à l'écriture qu'entretient cette dernière. Nous expliquerons ensuite comment

l'auteure prend la parole non seulement afin de livrer une réflexion personnelle sur les effets néfastes du colonialisme sur son peuple, mais aussi pour défendre sa culture. Nous nous intéresserons également à la manière dont l'auteure allie les traditions littéraires ancestrales des Innus à l'écriture, un mode d'expression littéraire qui lui est nouveau. Ensuite, nous montrerons que les publications innues dans les années 1980 et 1990 s'inscrivent dans la filiation des premiers écrits publiés dans les années 1970. Nous nous intéresserons aussi à la naissance du discours critique sur les littératures des Premières Nations dans les années 1990. Nous présenterons ensuite le texte *Bâtons à message / Tshissinuatshtakana* de Joséphine Bacon et retracerons le parcours qui a mené cette dernière à l'écriture. Nous montrerons la manière dont elle réactualise l'héritage culturel des Innus à même sa poésie et ce, par un travail sur les différentes langues qu'elle convoque. Finalement, nous mettrons en relief l'évocation de la réalité des Innus à l'époque contemporaine dans le livre *Kuessipan / À toi* de Naomi Fontaine. Nous montrerons que ce roman est la première œuvre littéraire innue à présenter un univers contemporain et à utiliser des mécanismes narratifs composites. Nous nous intéresserons à la manière dont Fontaine rend compte de la complexité de la vie des Innus de sa communauté; thème qui n'avait jusque-là pas été abordé.

Dans le troisième chapitre, nous aborderons la question de l'institutionnalisation de la littérature innue en décrivant ses fondements et ses avancées, tout en soulignant les problématiques et les questionnements liés à celle-ci. Premièrement, nous traiterons de l'enseignement littéraire chez les Innus : nous présenterons les problématiques liées à l'institutionnalisation de l'éducation et nous relèverons les procédés grâce auxquels certaines institutions scolaires et culturelles tentent de valoriser la transmission de l'innu-aimun et des savoirs traditionnels. Nous montrerons en quoi l'éducation scolaire influence le développement de la littérature écrite en français et en innu-aimun. Deuxièmement, nous traiterons de l'édition des textes innus. Nous nous intéresserons entre autres à l'importance de la maison d'édition Leméac dans les années 1970 et nous soulignerons l'apport de l'édition régionale. Nous traiterons ensuite du développement de la revue spécialisée *Littoral* ainsi que des maisons d'édition nationales telle Mémoire d'encrier, qui publie la plupart des œuvres innues contemporaines. Nous aborderons enfin la question du développement de l'édition autochtone. Tout au long de cette partie, nous soulignerons le travail de certains acteurs du milieu littéraire

québécois et autochtone, qui ont joué un rôle important pour la diffusion et la reconnaissance de la littérature innue et des littératures autochtones d'expression française en général. Troisièmement, nous traiterons du discours critique et des outils méthodologiques adaptés à l'analyse des œuvres littéraires autochtones. Quatrièmement, nous présenterons l'état actuel de l'enseignement des littératures des Premières Nations au Québec en répertoriant les cours, programmes et institutions qui valorisent l'enseignement de ces littératures. Finalement, nous traiterons du succès critique de la littérature innue en mentionnant notamment les prix littéraires obtenus par les auteures, ainsi que la filiation existante entre ces dernières.

Par ce mémoire, nous espérons contribuer à la construction des différentes histoires littéraires autochtones d'expression française et à l'avancement de la recherche dans ce domaine littéraire en pleine effervescence. Il n'existe, à ce jour, que très peu d'études traitant spécifiquement de la littérature innue et encore moins faisant le récit historique du phénomène de son émergence. Donc, en proposant cette analyse historique du parcours de la littérature innue au sein de l'institution littéraire à travers trois œuvres sélectionnées, ce mémoire vise à contribuer à l'histoire littéraire innue et à l'histoire littéraire générale.

CHAPITRE I

L'ÉMERGENCE : UNE LONGUE TRANSFORMATION

1.1. Introduction : maîtrise de la lecture et de l'écriture

Dans ce chapitre, nous présenterons la période de l'histoire littéraire des Innus qui précède les années 1970. Nous l'aborderons relativement à leur histoire culturelle, politique et sociale. Nous parlerons d'abord de l'introduction, par les missionnaires, de l'écriture alphabétique chez les Innus et nous verrons comment ces derniers ont intégré cette écriture au sein de leur mode de vie traditionnel. Ensuite, nous présenterons l'histoire des pensionnats et nous montrerons la manière dont la fréquentation obligatoire de ces établissements scolaires a créé un point de rupture dans la chaîne de transmission culturelle chez les Innus. Puis, nous parlerons de la littérature orale et nous montrerons que cette dernière ne s'oppose pas nécessairement à la littérature écrite. Finalement, nous discuterons de la notion de littérature émergente en montrant les spécificités des littératures autochtones.

Bien que l'avènement de la publication des textes littéraires écrits par des auteurs innus soit un fait relativement nouveau dans le paysage littéraire québécois et canadien, la maîtrise de la lecture et de l'écriture chez bon nombre de ces derniers n'est cependant pas un phénomène récent. En effet, les voix des auteurs innus, comme celles de l'ensemble des auteurs des Premières Nations, des Métis et des Inuits du Canada, se font plutôt rares au sein de la littérature écrite et publiée jusque dans les années 1970¹³. En ce qui concerne les Innus, comme pour de

¹³ Nous soulignons toutefois que quelques auteurs autochtones ont été publiés avant cette période. Nous pensons, entre autres, à l'auteure mohawk / métis Pauline Johnson (Tekahionwake) qui a été la première des auteurs autochtones à être publiés au Canada à la fin des années 1800. (E. Pauline Johnson, *The White Wampum*, London, John Lane, 1895, 87 p.) Nous pensons également à Mitiarjuk Nappaaluk,

nombreuses nations autochtones au Québec, la pratique de la lecture et de l'écriture dans leur langue respective correspond à l'arrivée des missionnaires sur leur territoire, soit au 18^e siècle. Les missionnaires catholiques auraient inventé un système de transcription de l'innu-aimun en alphabet romain¹⁴. Ce long travail de la mise à l'écrit de l'innu-aimun est en partie résumé par Pierre Rouxel dans « De l'écriture montagnaise à la littérature innue¹⁵ », dans lequel il présente les deux premiers manuscrits traduits et publiés en langue autochtone au Canada, dont l'un est en innu-aimun. Ce dernier, paru en 1632, est la traduction d'une oraison dominicale du Père Massé « en langage des Montagnars¹⁶ de Canada ». C'est donc dès leur arrivée sur le territoire des Innus que les missionnaires ont commencé à mettre à l'écrit la langue de ces derniers. Les missionnaires ne se seraient d'ailleurs pas contentés d'écrire les langues des Autochtones qu'ils côtoyaient, mais bien d'enseigner la lecture à certains d'entre eux. En effet, comme l'affirme Anne Doran dans *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*, les missionnaires auraient appris à certains Innus à lire des livres de prières pratiquement dès leur première rencontre avec eux. Elle rapporte que d'après la *Relation* des Jésuites de 1644, un séminariste aurait appris à lire, emportant même son livre de prières dans le bois¹⁷. L'écriture de l'innu-aimun n'est cependant pas que l'œuvre des missionnaires, mais bien celle d'un long travail de collaboration entre les Innus et ceux-ci. En effet, Pierre Rouxel parle de l'apprentissage de l'innu-aimun par les Jésuites qui auront pour « premiers maîtres » les

auteure inuite du Nunavik, qui écrit un roman en inuktitut qui s'intitule *Sanaaq*, dans les années 1950 et traduit en français en 2002. (Mitiarjuk Nappaaluk et Bernard Saladin d'Anglure, *Sanaaq*, Montréal, Éditions Stanké, 2002, 303 p.)

¹⁴ Pierre Rouxel citant Lynn Drapeau dans « Les écritures de *Tshitshisaïgan* du jésuite Jean-Baptiste de La Brosse », *Littoral*, no 10, printemps 2015, p. 36.

¹⁵ Pierre Rouxel, « De l'écriture montagnaise à la littérature innue », *Littoral*, no 13, automne 2018, p. 19-28. Dans cet article, Pierre Rouxel insiste également sur l'importance du rôle de la traduction des écrits religieux de langue française en innu-aimun qui aurait permis à l'innu-aimun de devenir une langue écrite. (*Ibid.*, p. 20.)

¹⁶ Le terme « Montagnars » deviendra « Montagnais ». Le terme « Montagnais » est considéré, par la majorité des Innus, comme l'un des signes de leur dépossession, tout comme la toponymie occidentale qui a occulté la toponymie innue qui existait avant l'arrivée des Européens sur leur territoire. (Sylvie Vincent citée par Jean-Paul Lacasse, *op. cit.*, p. 104.)

¹⁷ Anne Doran, *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 7, note 2.

Innus¹⁸. C'est donc grâce à ces derniers que les missionnaires ont pu maîtriser cette langue, ce qui leur permettra dans un premier temps non seulement de l'écrire, mais aussi de la traduire en composant « des lexiques, des dictionnaires avec rudiment de grammaire, des almanachs, des catéchismes, des livres pieux¹⁹ », qui serviront d'une part à enseigner à certains Innus à lire, d'autre part à certains missionnaires qui ne connaissent pas la langue, à l'apprendre²⁰. L'auteure Margery Fee explique, en parlant des différents systèmes d'écriture introduits par les missionnaires chez les nations autochtones des Amériques, que ces systèmes crédités aux missionnaires doivent être compris non seulement comme des adaptations de systèmes d'écriture déjà existants chez certaines nations autochtones, mais également comme un travail de collaboration entre les Autochtones et les missionnaires, comme nous venons de le voir pour le cas des Innus²¹. Ce travail nécessitait alors que les Autochtones mettent à profit leurs connaissances tant en ce qui a trait à leur langue qu'en ce qui concerne différentes formes de

¹⁸ Pierre Rouxel, *Littoral*, no 13, *op. cit.*, p. 20. Pierre Rouxel souligne entre autres le travail de Marie Outchouanish qui enseigna l'innu-aimun au Père Laure entre 1720 et 1737. Outchouanish était très instruite et parlait le français.

¹⁹ Joyce M. Banks, « Les imprimés de diverses communautés », *Histoire du livre et de l'imprimé au Canada. Volume 1. Des débuts à 1840*, dans Patricia Fleming, Gilles Galichan et Yvan Lamonde (dir.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 295. Dans ce chapitre, l'auteur souligne entre autres que deux textes innus ont été imprimés en France pour les Jésuites. Il ajoute que leur réédition de 1632 est annexée à l'ouvrage intitulé *Voyages de Champlain*. (Samuel de Champlain, *Les Voyages de la Nouvelle France Occidentale dicte Canada, faits par Sam. de Champlain. Depuis l'an 1603 jusques en l'an 1629 ... Ens. une carte generale, et un Catechisme trad. au langage des peuples Sauvages. Avec ce qui s'est passé en ladite Nouv. France en l'année 1631*, Paris, 1632.)

²⁰ Pierre Rouxel, *Littoral*, no 13, *op. cit.*, p. 20. Nous soulignons également que sans l'accueil et l'enseignement de certains savoirs millénaires des Innus auprès des missionnaires — savoirs qui ne se limitaient pas qu'à la langue, mais bien à une multitude de connaissances géographiques, alimentaires, médicinales, etc. — ceux-là n'auraient pu survivre dans cet environnement auquel ils n'étaient pas adaptés.

²¹ Margery Fee, « Decolonizing Indigenous Oratures and Literatures of Northern British North America and Canada (Beginnings to 1960) », dans James H. Cox et Daniel Heath Justice (dir.), *The Oxford Handbook of Indigenous Literature*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 563. Nous notons toutefois, comme l'affirme Renée Lambert-Brétière, que la grammaticalisation des langues autochtones par les missionnaires lors de la colonisation en Nouvelle-France a largement été inspirée de la grammaire latine. Lambert-Brétière explique cependant que pour ce qui est de l'innu-aimun, de nombreux efforts ont été faits, notamment par le Père Jean-Baptiste de la Brosse dans son ouvrage *Montanicæ linguæ elementa. Éléments de la langue montagnaise*, pour saisir et comprendre les particularités de cette langue dont les propriétés sont grandement « différentes de ce que l'on retrouve en latin ou en français. » (Renée Lambert-Brétière, « Une grammaire innue du XVIII^e siècle », *Littoral*, no 13, automne 2018, p. 84.) Cet ouvrage de La Brosse représente la première standardisation de l'orthographe innu-aimun basée sur l'écriture latine. (*Ibid.*, p. 81.)

transmissions culturelles qu'ils utilisaient depuis des millénaires. Tous ces efforts de la part des missionnaires avaient toutefois pour principal but l'évangélisation des Innus²², qui nécessitait la lecture des textes sacrés et non pas simplement l'apprentissage et la préservation de la langue écrite à des fins de conservation et de transmission de la culture²³.

Pendant plus d'un siècle et demi, soit entre 1611 et 1782, plus d'une vingtaine de missionnaires se succéderont ponctuellement sur l'immense territoire que l'on nommait le Domaine du Roy²⁴

²² Comme l'affirme l'auteure crie et métis Emma LaRoque, si les missionnaires ont évangélisé les Autochtones, c'est parce qu'ils croyaient à la supériorité de la morale chrétienne. LaRoque explique alors que le christianisme faisait partie d'un des trois piliers de ce qui constitue le concept de la supériorité de la civilisation blanche : « [T]he basis of White superiority, or “civilization” [...] were to be defined solely by White, Christian, and European cultural standards. » (Emma LaRoque, *When the Other is Me. Native Resistance Discourse 1850-1990*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2010, p. 41.)

²³ Nous soulignons toutefois que l'introduction de l'écriture alphabétique a eu pour effet d'accélérer le développement de la littérature écrite chez les Innus, qui comme nous le verrons ultérieurement, utiliseront l'écriture à d'autres fins que religieuses. Ce phénomène s'apparente à l'histoire littéraire des Inuits du Nunavik, qui peu de temps après l'introduction du système syllabique, ont commencé à écrire sous forme de correspondance et de journaux intimes. (Nelly Duvicq, *Histoire de la littérature inuite du Nunavik*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2019, p. 12.)

²⁴ Globalement, le Domaine du Roy comprenait le littoral du Saint-Laurent depuis l'Isle-aux-Coudres jusqu'à la rivière Moisie, ainsi que l'intérieur des terres qui s'étendaient « indéfiniment » au nord. (Léo-Paul Hébert, *Histoire ou légende ? Jean-Baptiste de La Brosse*, Montréal, Bellarmin, 1984, p. 58.) Ces vastes territoires de taïga et de toundra, pratiquement inconnus des colons blancs et des missionnaires, correspondent principalement au Nutshimit qui signifie « à la fois [en langue innue] l'intérieur des terres et les territoires de chasse; par extension, le terme signifie la forêt en général. Autrefois, le terme s'opposait à *uinipek* qui signifie la mer. Aujourd'hui, il s'oppose à la réserve. » (Jean-Paul Lacasse, *op. cit.*, p. 249.) Cependant, les missionnaires demeuraient principalement aux postes de traite de fourrures du Domaine du Roy. Le changement du mode de vie des Innus, depuis l'arrivée des Européens sur leur territoire, à savoir que leur subsistance dépendait dorénavant presque entièrement des profits réalisés lors de la vente des fourrures, était également lié à leur évangélisation, puisque ces postes étaient situés au lieu de rassemblement naturel des Innus au printemps lorsqu'ils venaient vendre leurs fourrures après avoir passé l'hiver dans le Nutshimit. Le site du poste comprenait, entre autres, les magasins, la forge, la boulangerie, le logement des commis, la chapelle et la maison du missionnaire. Les principaux postes étaient situés à Tadoussac, aux Îlets-Jérémie, à Sept-Îles et à Chicoutimi. D'ailleurs au temps du Père de La Brosse les Innus étaient nommés selon leur point de rassemblement au printemps soit les Chicoutimiens (région de la rivière Chicoutimi), les Porcs-épics, dans la région du Lac Saint-Jean (Piékouagami), les Nékoubistes (région du lac Nékoubau et de la rivière Ashuapmouchouan), et les Mistassins (Petits Mistassins et Grands Mistassins) de la région du lac Mistassini. » En effet, les Innus vivaient dans le Nutshimit par petits groupes souvent constitués de quelques familles. Ce n'est qu'au printemps qu'ils se rassemblaient tous près d'un poste de traite pour quelques semaines. À ces points de rassemblement pouvaient également se trouver des Mitassins, des Malécites, des Micmacs et des Abénakis. (Léo-Paul Hébert, *op. cit.* p. 58-60.) Comme l'indique Jean-Olivier Roy, bien que lors de ces

afin d'évangéliser les Autochtones, dont les Innus représentaient la population la plus importante. Parmi ces missionnaires, nombreux sont ceux qui ont légué des manuscrits relatifs aux Innus, qui ont fourni aux missionnaires qui leur succédaient et aux anthropologues qui voulaient étudier ce peuple des sources d'informations importantes quant aux interactions entre ces derniers et les Blancs, ainsi que sur la culture des Innus, considérés à l'époque comme un peuple à évangéliser²⁵. Comme mentionné dans le rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada (CVR), pendant la période qui précède la conquête britannique, de nombreuses tentatives d'alphabétisation ont été amorcées par des Récollets, des Jésuites, des Ursulines au sein de nombreuses institutions, vraisemblablement fréquentées par les Innus et par plusieurs membres des nations autochtones. Ces démarches ont été mises sur pied afin de les convertir à la foi chrétienne et au mode de vie des colons; elles n'auraient toutefois point eu le succès escompté et de nombreux établissements scolaires n'auraient connu qu'une très

rassemblements, les différentes bandes prenaient des décisions en commun, les Innus de cette époque ne sont pas considérés « en tant que totalité [...] unie politiquement. » (Jean-Olivier Roy, « Identité et territoire chez les Innus du Québec : regard sur des entretiens (2013-2014) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 45, no 2-3, 2015, p. 53.) Les communautés innues actuelles résultent de la fusion de quelques familles. (Rémi Savard, *La Forêt vive*, Montréal, Boréal, 2004, p. 13.)

²⁵ Comme l'indique l'auteur innu Pierre Gill, ces informations, bien que précieuses, demeurent toutefois subjectives. En effet, l'interprétation que pouvaient avoir les missionnaires de la complexité des croyances et des comportements des Innus était souvent limitée à la perspective chrétienne sur le monde. (Pierre Gill, *Premiers habitants du Saguenay-Lac-Saint-Jean*, Alma, Les Éditions Polyforme, 1987, p. 84.) De plus, l'auteur cri Greg Young-Ing affirme que les écrits des explorateurs, des missionnaires et des anthropologues ne traduisent pas les réalités autochtones de manière véridique. Selon lui, ces écrits seraient au fondement de la perception de la société européenne à l'égard des peuples autochtones, à savoir que les sociétés de ces derniers sont sous-développées. (Greg Young-Ing, « Aboriginal Text in Context », dans Armand Garnet Ruffo (dir.), *(Ad)ressing our Words. Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*, Penticton, Theytus Books LTD., 2001, p. 233.) Ainsi que le relate Sylvie Vincent en s'appuyant sur les propos de la tradition orale des Innus, ces derniers ne semblaient pas percevoir au départ leur évangélisation par les missionnaires négativement. En effet, pendant plusieurs générations après l'arrivée des missionnaires sur leur territoire, un dualisme religieux aurait été maintenu : « [Les Innus] confiant à la religion catholique et aux relations privilégiées des missionnaires avec Dieu le soin de les protéger contre les forces extérieures, mais se reposant sur la religion traditionnelle et sur leurs propres relations privilégiées avec le monde animal pour subvenir à leurs besoins. » (Sylvie Vincent, *op. cit.*, p. 135.) Vincent affirme que ce dualisme s'est principalement développé en lien avec le dualisme géographique selon lequel les Innus opposent l'intérieur des terres au littoral. En effet, elle explique que bien que certains rites catholiques étaient pratiqués à l'intérieur des terres, c'était principalement la pratique de la religion traditionnelle (principalement la tente tremblante) qui prédominait à cet endroit. Et inversement, les pratiques religieuses catholiques étaient principalement réservées à leur passage sur le littoral, bien que les Innus n'excluaient pas totalement les pratiques religieuses traditionnelles. (*Ibid.*, p. 136.)

courte existence²⁶. En effet, les parents et les enfants autochtones opposaient une résistance quant à une éducation fondée sur la « hiérarchie, l'ordre et l'obéissance²⁷ », puisqu'ils n'avaient pas l'impression que celle-ci leur était vraiment utile en ce qui a trait tant à leur mode de vie qu'à leur spiritualité. De plus, ces derniers ne considéraient pas que la civilisation européenne fût supérieure à la leur²⁸.

C'est cependant le dernier missionnaire jésuite des Innus du Domaine du Roy²⁹, soit le Père Jean-Baptiste de La Brosse, qui innova de manière significative en fondant son enseignement religieux principalement sur la connaissance de la lecture et de l'écriture des textes imprimés rendus disponibles depuis l'arrivée de l'imprimerie au Canada peu de temps après la Conquête anglaise de 1760. Selon lui, il était impératif d'enseigner la lecture et l'écriture aux Innus afin de favoriser la passation du catéchisme entre eux à plus grande échelle et ainsi de leur permettre d'approfondir leur foi :

Dès sa nomination en 1766, le père de La Brosse commença à faire des classes de lecture et d'écriture à Tadoussac, puis dans les autres postes du Domaine, et à

²⁶ Les Récollets ont d'abord envoyé six jeunes Autochtones en France afin de les « transformer en Français » et qu'à leur retour en Nouvelle-France, ces derniers puissent éduquer les leurs à la foi chrétienne. Quatre d'entre eux meurent et les deux survivants, ayant passé cinq ans en France, ne parviennent à leur retour sur leurs terres natales ni à s'adapter au mode de vie occidental, ni à se réadapter à leur mode de vie antérieur. À la suite de cet échec, les Récollets vont fonder un séminaire pour jeunes garçons, principalement des Autochtones, en 1620, près de la colonie de Québec. L'institution fermera ses portes à peine neuf ans après son ouverture, faute de fréquentation scolaire assidue de la part des Autochtones. Les Jésuites, quant à eux, ouvrent un séminaire pour garçons autochtones en 1635, au même endroit que celui des Récollets, mais rencontrent les mêmes difficultés que ces derniers. À la différence des Récollets, les Jésuites tâcheront toutefois d'apprendre la langue de la nation qu'ils tentent de convertir et aussi de vivre parmi les Autochtones. Ils se déplacent donc sur les territoires de certaines nations, dont celui des Innus, et leur prodiguent un enseignement en latin et en langues autochtones. (*RCVRI*, p. 47-53.) Il en sera de même pour les jeunes femmes autochtones à partir de 1639, lors de la fondation du couvent des Ursulines de Québec par Mère Marie de l'Incarnation. Les jeunes filles n'étaient cependant, pour la plupart d'entre elles, que de passage au couvent des Ursulines lors de la saison de chasse. (Dominique Deslandres, « Un projet éducatif au XVII^e siècle : Marie de l'Incarnation et la femme amérindienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 13, no 4, 1983, p. 277-285.)

²⁷ *RCVRI*, p. 48.

²⁸ *Idem*.

²⁹ Après l'apostolat du Père de La Brosse, ce sont des prêtres séculiers, dont la majorité ne connaissait pas la langue innue, qui œuvreront sur ce territoire. (Léo-Paul Hébert, *op. cit.*, p. 395.) Il faut noter que cette période correspond à la fin du régime français de confession catholique et au début du régime anglais de confession protestante.

former des catéchistes qui enseigneraient à leur tour (Hébert 1984 : 439). C'est lui qui publia, en 1767, les tout premiers livres imprimés en montagnais, après avoir simplifié l'orthographe utilisée par ses prédécesseurs (Hébert 1984 : 249-250)³⁰.

C'est dès son entrée en fonction sur le territoire des Innus que le Père de La Brosse compose, à partir des travaux de ses prédécesseurs, plusieurs ouvrages de référence afin d'encourager bon nombre d'Innus à s'alphabétiser³¹. Léo-Paul Hébert parle d'une « religion du livre » de la part du Père de La Brosse pour qualifier ses efforts soutenus pour enseigner aux Innus à lire et à écrire, ainsi que pour la grammaticalisation de leur langue. Ce savoir leur permettait, en l'absence des missionnaires, de transmettre la connaissance de la lecture et de l'écriture à ceux qui ne la maîtrisaient pas et ainsi de perpétuer le christianisme. Près d'un siècle après la mort du Père de La Brosse, l'abbé François Pilote, missionnaire du Saguenay, note que l'enseignement de la lecture entre les Innus eux-mêmes est ancré dans leurs mœurs : « Chose étonnante! après deux cents ans, les sauvages du Saguenay, malgré leur genre de vie nomade et vagabonde, savent encore tous lire. [...] Le sauvage du Saguenay apprend à lire comme il apprend à tirer le gibier ou à conduire un canot³². » Il est donc clair que les Innus ne dépendaient pas que des missionnaires ou de l'éducation formelle pour s'alphabétiser. José Mailhot affirme que les Innus de cette époque ne se contentaient pas simplement de lire les ouvrages religieux, mais entretenaient « une véritable tradition épistolaire³³ ». Dans son article, elle présente deux lettres écrites par des Innus au 18^e siècle et souligne tant leur qualité littéraire que la beauté de la calligraphie de ses auteurs : « Au XVIII^e siècle, plusieurs Montagnais avaient atteint une

³⁰ José Mailhot, « Deux lettres montagnaises du XVIII^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 22, no 1, 1992, p. 9; Léo-Paul Hébert, *op. cit.*, p. 439; *Ibid.*, p. 439; *Ibid.*, p. 249-250.

³¹ Père de La Brosse est l'auteur d'une production importante d'ouvrages imprimés, de travaux manuscrits et d'œuvres collectives. En effet, il fait d'abord imprimer mille copies d'un calendrier destiné principalement aux Innus. Ce calendrier sera réimprimé de nombreuses fois. En 1766, il compile un dictionnaire latin-innu en deux volumes et en 1772, il compose un second dictionnaire, lui aussi en deux volumes. En 1767, il publie un alphabet en innu-aimun, un *Catalogue des Indiens de Tadoussac* ainsi qu'un livre de catéchisme et de prières entièrement écrit en innu-aimun intitulé *Nehiro-Iriniui aiamihe massinahigan*. C'est en 1768 qu'il compose *Montanicæ linguæ elementa. Éléments de la langue montagnaise*, que nous avons mentionné précédemment. (Renée Lambert-Brétière, *op. cit.*, p. 80.)

³² Léo-Paul Hébert, *ibid.*, p. 443.

³³ José Mailhot, *op. cit.*, p. 11. Dans cet article, elle présente les lettres de René Pituabanu et Louis Mastshimuteush.

maîtrise de l'écrit qui ne peut venir qu'avec la pratique courante³⁴. » Mailhot affirme que le taux d'alphabétisation des Innus à cette époque était plus élevé que celui qui paraît dans les registres tenus par les prêtres séculiers entre 1770 et 1844, dans lesquels des Innus qui savaient écrire ont été considérés comme « illettrés³⁵ ». Hébert explique que cette idée s'est développée conformément au fait que la plupart du temps, le Père de La Brosse ainsi que les prêtres qui lui ont succédé ne faisaient pas signer les Innus dans les registres et que les prêtres séculiers inscrivaient à la fin des actes de ces registres des formules telles que : « ont déclaré ne scavoir [sic] signer » ou bien « tous illettrés [sic] », en parlant des Innus³⁶. Hébert rectifie en affirmant que ceux qui sont considérés comme tels, en réalité, savaient écrire : « La formule finale “ne savent signer” ne doit donc pas être prise à la lettre³⁷. » C'est d'ailleurs ce que confirme la pétition de 1847 que les Innus ont adressée au Parlement du Canada, afin de réclamer une compensation pour la perte de certaines de leurs terres qui ont été concédées aux Blancs³⁸; cette pétition contenait plus de cent vingt et une signatures d'Innus. Au cours des 19^e et 20^e siècles, ils composeront ainsi de nombreuses requêtes et de nombreuses pétitions à l'endroit du gouvernement du Canada afin de protéger leurs territoires³⁹. De même, ils continueront à entretenir une tradition épistolaire, comme en témoignent les propos de Mathieu Mestenapeu André, chasseur, trappeur et auteur innu, né en 1904 à Uapaskush au Labrador, qui vécut longtemps du mode de vie traditionnel des Innus sur le territoire de chasse ancestral : « Les nouvelles commenceront à parvenir au moyen de lettres suspendues à des perches que des chasseurs auront laissées à notre intention. On pouvait y lire des péripéties de chasse ou apprendre s'il y avait eu des décès pendant l'hiver. C'était là l'une de nos traditions⁴⁰. » Dans cet extrait, ce dernier explique l'une des manières dont les familles communiquaient entre elles, au printemps, sur le chemin qui les menait au littoral du Saint-Laurent après de nombreux mois

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*

³⁶ Léo-Paul Hébert, *op. cit.* p. 440. Il est à noter que le Père de la Brosse n'a jamais utilisé ces formules.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Ibid.*, p. 442.

³⁹ Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Cahiers du Québec. Collection Littérature », 2006, p. 76.

⁴⁰ Mathieu Mestenapeu André, *Moi « Mestenapeu »*, Québec, traduction Montagnaise, Éditions INO, 1984, p. 40.

passés en forêt. Cette forme de correspondance montre clairement non seulement la maîtrise de l'écriture dont nous faisons mention précédemment, mais également l'appropriation et l'intégration de cette tradition au sein du mode de vie traditionnel des Innus. Anne-Marie Baraby explique toutefois que la lecture et l'écriture à cette époque n'étaient pas pratiquées de manière aussi intensive qu'aujourd'hui, puisque leur usage visait principalement la lecture des textes religieux : « le niveau de connaissances requis en lecture et en écriture était beaucoup moins élevé que ce qui est nécessaire pour fonctionner aujourd'hui dans nos sociétés⁴¹ ». Baraby spécifie que les Innus utilisaient aussi l'écriture à d'autres fins, telles la composition de courts messages et la tenue de journaux personnels⁴². Ainsi que le relate Richard Lefebvre, l'écriture des Innus demeure, à cette époque, un fait des « pratiques privées ». Les écrits religieux, quant à eux, composés en innu-aimun par les missionnaires, voyagent dans « l'espace public, sous forme de feuilles volantes, opuscules et livres imprimés⁴³ ».

1.2. La scolarisation obligatoire et les pensionnats

Si les Innus ont vécu des changements importants au sein de leur mode de vie depuis l'arrivée des colons et des missionnaires sur leur territoire, la plupart d'entre eux ont continué à pratiquer un mode de vie nomade jusqu'à tout récemment. Cette situation, qui est celle de plusieurs Premières Nations du Québec actuel, est distincte de celle de la plupart des autres Premières Nations d'Amérique du Nord. En effet, comme l'expose le rapport final de la *CVR* du Canada, à la différence des empires coloniaux espagnol et anglais qui, peu de temps après leur arrivée en Amérique, ont fondé leur économie sur l'exploitation des ressources naturelles des territoires des Premières Nations ainsi que sur les travaux forcés de ces derniers, les Français à l'est du Canada ont profité d'une économie basée sur la traite des fourrures, celle-ci ne pouvant être possible qu'à condition que les Autochtones poursuivent leurs activités ancestrales sur

⁴¹ Anne-Marie Baraby, « L'écrit dans une langue de tradition orale | Le cas de l'innu », dans Lynn Drapeau (dir.), *Les langues autochtones du Québec. Un patrimoine en danger*, Québec, PUQ, 2011, p. 54.

⁴² *Idem*.

⁴³ Richard Lefebvre, « L'essor des publications montagnaises dans le contexte de l'amérindianisation (1971-1989) », *Littoral*, no 12, automne 2017, p. 22.

leurs territoires⁴⁴. Cette situation va perdurer sur le Moyen-Nord québécois, qui représente le « nord des vallées du Saint-Laurent et de l'Outaouais et [le] sud des bassins hydrographiques de la baie d'Hudson et de la mer du Labrador⁴⁵ », jusqu'à la Seconde Guerre mondiale. Cette époque va de pair avec le développement d'un système économique basé en partie sur l'exploitation des ressources naturelles de cette région; le territoire ancestral des Innus devient alors grandement convoité. Comme l'explique Henri Goulet, la première période de création des « réserves indiennes » débute au Québec vers 1853 sans que les Premières Nations ne s'y installent de manière permanente⁴⁶. Ce n'est qu'après la seconde période, dans les années 1940, que s'intensifie le projet de forcer plusieurs nations, dont les Innus, à la sédentarisation. La scolarisation obligatoire devient alors un bon moyen de contraindre ces derniers à s'établir dans les réserves. En effet, si la modification de 1920 apportée à la *Loi sur les Indiens*⁴⁷ rendant

⁴⁴ *RCVRI*, p. 46. À ce sujet, Sarah Henzi affirme qu'au Québec, il y aurait « une certaine “mythologie du métissage” » qui voudrait que les Français aient eu « des relations plus amicales avec ses peuples autochtones. » (Sarah Henzi, « La grande blessure : Legs du système des pensionnats dans l'écriture et le film autochtones au Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, no 2-3, 2016, p. 179.) Dans le document intitulé *Sept feux, les alliances et les traités autochtones du Québec dans l'histoire* les auteurs affirment eux aussi que si les Français ont eu des rapports en apparence plus pacifistes avec les peuples autochtones que ceux de leurs homologues du reste des Amériques, ce n'est pas parce qu'ils ont eu « des relations plus amicales » avec les premiers habitants, mais bien puisqu'ils ont adopté des stratégies de colonisation différentes : « [Les Français] ne pouvaient pas peupler l'immense territoire qu'ils prétendaient contrôler [...]. [...] [L]e peuplement colonial français, (environ 80 000 colons si l'on inclut l'Acadie) traînait loin derrière celui des colonies britanniques avec environ un million et demi d'habitants vers 1760. [...] Alors, il fallait déposséder les Indiens par magouilles, par ruses, par alliances, par manœuvre idéologiques. » (Denys Delâge, Jean-Pierre Sawaya, Marc Jetten et Regent Sioui, « Les Sept feux, les alliances et les traités : Autochtones du Québec dans l'histoire », *Rapport final de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones*, 30 juillet 1996, p. 21.)

⁴⁵ *RCVR2*, p. 43.

⁴⁶ Henri Goulet, *Histoire des pensionnats indiens catholiques au Québec. Le rôle déterminant des pères oblats*, Montréal, PUM, 2016, p. 26. Durant cette première période seront créées quatre réserves sur la Côte-Nord, soit Essipit en 1892, Betsiamites en 1853, Mashteuiatsh en 1856 et Uashat en 1906. À ce propos, le témoignage de Mathieu Mestenepeu André montre en effet que la création de ces premières réserves sur la Côte-Nord n'a pas incité les Innus à s'y installer : « On raconte autrefois, qu'après la guerre, très peu d'Indiens vivaient à Uashat (Sept-Îles). De toutes les Nations existantes, celle qui demeurait le long de la Côte-Nord était la moins nombreuse. À l'exception de Bersimis, plus peuplée, quelques deux ou trois familles vinrent s'établir à Uashat, l'actuelle ville de Sept-Îles ». (Mathieu Mestenepeu André, *op. cit.*, p. 24-25.)

⁴⁷ La *Loi sur les Indiens*, d'abord appelée *l'Acte des Sauvages*, est introduite en 1876 par le gouvernement fédéral. Elle est une politique d'assimilation progressive des Autochtones à la société canadienne (*RCVRI*, p. 121.) Cette loi, qui est toujours en vigueur, a connu plusieurs modifications au cours de son histoire. Cette dernière autorise, entre autres, le gouvernement fédéral à administrer les terres et les finances des Premières Nations (*idem.*), ainsi qu'à déterminer qui est juridiquement reconnu

l'éducation obligatoire pour l'ensemble des enfants des Premières Nations du Canada âgés de 7 à 15 ans a été pratiquement ignorée au Québec, avec la création de nouvelles réserves, la scolarisation des enfants autochtones sur ce territoire devient une priorité pour le gouvernement fédéral qui financera de nombreuses écoles et pensionnats⁴⁸. En 1931, le Canada comptait plus de 80 pensionnats⁴⁹, dont deux étaient situés au Québec à Fort George (Baie-James)⁵⁰. Le troisième pensionnat est construit en 1952⁵¹ à Mani-utenam près de Sept-Îles sous la pression des pères oblats auprès du gouvernement fédéral⁵². Par la suite, le gouvernement fédéral financera encore la construction de deux autres pensionnats catholiques au Québec, l'un à Amos en 1955 et l'autre à Mashteuiatsh (Pointe-Bleue), en 1960, sur le territoire des Innus⁵³.

comme ayant une ascendance des Premières Nations, lui octroyant ainsi le « statut d'Indien ». Ce statut accorde certains droits à ceux qui l'obtiennent, dont celui de vivre sur les « réserves » qui sont délimitées par le gouvernement fédéral. La modification de la *Loi sur les Indiens* de 1920, qui rend la scolarisation obligatoire, est attribuée à Duncan Campbell Scott, superintendant adjoint au ministère fédéral des Affaires indiennes de 1913 à 1932. Il a joué un rôle majeur dans le développement du système des pensionnats autochtones au Canada. Il explique que la scolarisation obligatoire avait pour but « [d']en finir avec le problème indien [...]. [N]otre but est de continuer jusqu'à ce qu'il n'y ait plus un seul Indien au Canada qui n'ait pas été assimilé à la société et au corps politique, et qu'il n'y ait plus de question indienne, ni de ministère des Affaires indiennes. Tel est le but de ce projet de loi. » (*Ibid.*, p. 322-323.) Nous soulignons que jusqu'en 1951, les membres des Premières Nations perdaient leur statut d'Indien s'ils pratiquaient des rituels traditionnels, s'ils engageaient un avocat, s'ils allaient à l'université, s'ils allaient dans l'armée et s'ils formaient une association politique. (Aurélien Arnaud, « La *Loi sur les Indiens* », *Relations*, no 763, mars 2013, p. 17.)

⁴⁸ Henri Goulet note toutefois qu'il existe déjà au 19^e siècle quelques écoles élémentaires dans les réserves. Il souligne cependant que le taux de fréquentation de ces dernières y est très bas et que plusieurs d'entre elles sont saisonnières, c'est-à-dire qu'elles ne sont fréquentées qu'environ deux mois par année, soit durant les mois d'été. (Henri Goulet, *op. cit.*, p. 27.)

⁴⁹ Le modèle des pensionnats autochtones canadiens est inspiré des pensionnats des États-Unis du 19^e siècle, tout comme ceux construits dans les colonies britanniques de l'Australie et de l'Afrique. (*RCVRI*, p. 159.)

⁵⁰ *RCVR2*, p. 43-44.

⁵¹ Henzi explique qu'outre la « mythologie du métissage » dont nous avons parlé précédemment, le fait que les pensionnats au Québec étaient éloignés des centres urbains et que leur nombre était relativement restreint par rapport au reste du Canada a eu pour conséquence d'amoindrir l'effet dévastateur de ces institutions dans l'imaginaire collectif. (Sarah Henzi, *op. cit.*, p. 179.)

⁵² *RCVRI*, p. 30 : « Les missionnaires chrétiens jouent un rôle complexe mais central dans le projet de colonisation européen. Leur présence cautionne l'agrandissement de l'Empire, qui permet manifestement d'apporter la parole de Dieu aux incroyants ».

⁵³ Les deux pensionnats de Fort George fermeront leurs portes en 1975 et 1978, celui de Mani-utenam en 1971, celui d'Amos en 1973 et celui de Mashteuiatsh en 1991.

Si au Québec le système des pensionnats a été instauré tardivement par rapport au reste du Canada, ces institutions n'en ont pas moins laissé des séquelles importantes aux générations qui les ont fréquentées, tout comme à celles qui ont suivi⁵⁴. Alors que les autorités religieuses et le gouvernement fédéral vantaient les bienfaits d'une éducation scolaire occidentale qui se déroulerait tout au long de l'année pour les gens des Premières Nations, ces derniers ont plutôt subi de nombreux abus psychologiques, physiques et sexuels⁵⁵. En effet, le système d'éducation des pensionnats a eu pour principal effet de mettre en péril les cultures autochtones en empêchant les pensionnaires de parler leur langue maternelle, en dénigrant leur identité ainsi que leur spiritualité, en faisant subir de mauvais traitements aux enfants et en les privant du contact avec leur famille presque toute l'année durant⁵⁶ :

Même quand il ne s'attaquait pas directement à leur culture, le programme d'enseignement sapait l'identité des Autochtones. Addee Andre, qui a fréquenté le pensionnat de Sept-Îles, au Québec, dans les années 1950, se rappelle qu'élève, il se disait : « Tu veux devenir comme un blanc, pis entre temps, on essaye par tous les moyens de t'enlever ce que tu es, en tant qu'Innu. Quand t'es jeune, tu ne t'aperçois pas de ce que tu perds en tant que personne⁵⁷. »

⁵⁴ En effet, nombreux sont les gens des Premières Nations et des Métis à témoigner des effets négatifs des pensionnats sur l'ensemble des gens de leur communauté ou bien de leur famille, même sur ceux qui ne les ont pas fréquentés. Par exemple, l'auteur ojibwé Richard Wagamese dans « Returning to Harmony » se décrit telle une « victime » du système des pensionnats bien qu'il ne les ait pas fréquentés : « I never attended a residential school, so I cannot say that I survived one. However, my parents and my extended family members did. The pain they endured became my pain, and I became a victim. » (Richard Wagamese, « Returning to Harmony » dans Shelagh Rogers, Mike DeGagné, Jonathan Dewar and Glen Lowry (dir.), *Speaking my Truth. Reflections on Reconciliation and Residential School*, Aboriginal Healing Editions, Kobo ebook, 2013, p. 153.)

⁵⁵ Malgré la prospérité économique du pays, les enfants qui fréquentaient les pensionnats vivaient dans des conditions misérables. En effet, en plus d'être séparés de leurs parents et d'être négligés sur le plan affectif, ils étaient « mal logés, mal nourris, mal vêtus, mal éduqués, [...] assujettis à une discipline brutale et, en raison de la piètre qualité du recrutement et de la supervision, exposés au risque de devenir victimes d'abus sexuels. » (*RCVR2*, p. 11.) Le rapport final de *CVR* du Canada, explique de manière complète les conditions de vie des pensionnaires et le fonctionnement des pensionnats; il contient entre autres plus de « 6750 témoignages de survivants des pensionnats, de membres de leur famille et d'autres personnes qui souhaitent partager leurs connaissances du système de pensionnats indiens et de son héritage », qui sont des sources d'information de première importance. (*RCVR2*, p. 30.)

⁵⁶ *RCVR1*, p. 181.

⁵⁷ *RCVR3*, p. 59.

C'est ainsi qu'a été rompue la transmission culturelle et spirituelle entre les membres des différentes générations, qui apparaît nécessaire au sein d'une communauté afin de perpétuer, entre autres, son mode de vie traditionnel sur son territoire⁵⁸. Comme l'explique l'auteure wolastoqiyik (malécite) Andrea Bear Nicholas, l'héritage culturel d'une nation passe effectivement principalement par la langue⁵⁹. Comme le rapporte Randy Lundy, l'auteur anishinaabe Basil Johnson a affirmé qu'en plus de perdre la capacité d'énoncer les choses les plus simples dans leur langue maternelle, les gens des Premières Nations se sont vus également perdre la capacité de conceptualiser le monde selon leur propre culture : « [They] lose not only the ability to express the simplest of daily sentiments and needs but they can no longer understand the ideas, concepts, insights, attitudes, rituals, ceremonies, institutions brought into being by their ancestors⁶⁰. » L'auteure innue Joséphine Bacon, quant à elle, lors d'une conférence intitulée « L'innu-aimun : une langue en marche », a affirmé que la sédentarisation a entraîné une transformation majeure de l'innu-aimun. Elle explique que les jeunes qui ont grandi dans la réserve ne comprennent plus le vocabulaire utilisé par les aînés, vocabulaire qui puisait sa source « de la terre, de [leur] vie avec la terre⁶¹ »; elle parle même de l'innu-aimun « de l'intérieur des terres » et de l'innu-aimun « sédentaire⁶² ». Ce faisant, la transmission qu'assuraient les aînés de l'histoire des Innus, de leurs récits ancestraux et de leurs

⁵⁸ À ce sujet, Sylvie Vincent ajoute qu'en plus de la rupture de la transmission culturelle intergénérationnelle, la fréquentation obligatoire des pensionnats, qui va de pair avec la sédentarisation des Innus, a « coup[é] [ceux-ci] de leurs relations avec le monde de l'intérieur des terres, celui de la faune et de ses maîtres ». (Sylvie Vincent, *op. cit.*, p. 138.) Comme l'affirme Isabella Huberman, à ces mesures dévastatrices s'ajoutent les rafles des années 1960 qui consistent en « l'enlèvement systématique des enfants autochtones à leurs familles par les services sociaux et leur placement dans des familles d'accueil non-autochtones. » (Isabella Huberman, « Pratiques et poétiques des histoires personnelles dans les littératures autochtones francophones au Québec », thèse de doctorat, Université de Toronto, f. 28.)

⁵⁹ Andrea Bear Nicholas, « The Assault on Aboriginal Oral Tradition », dans Renée Hulan et Renate Eigenbrod (dir.), *Aboriginal Oral Traditions. Theory Practice Ethics*, Halifax et Winnipeg, Fernwood Publishing, 2008, p. 19.

⁶⁰ Basil Johnson cité par Randy Lundy, « Erasing the Invisible. Gender Violence and Representations of Whiteness in Dry Lips Oughta Move To Kapuskasing », dans Armand Garnet Ruffo (dir.), *op. cit.*, p. 118.

⁶¹ Joséphine Bacon, « L'innu-aimun : une langue en marche », *Trahir*, 24 juillet 2018, en ligne, <<https://trahir.wordpress.com/2018/07/24/bacon-innu-aimun/>>, consulté le 4 juillet 2019.

⁶² *Ibid.*, p. 3-4.

connaissances du territoire a été interrompue par ce changement de la langue. C'est ainsi que les aînés ont été exclus de l'éducation des enfants, et que de nombreuses traditions ont été réduites au silence. L'éducation reçue aux pensionnats a donc eu pour effet de déraciner les enfants des Premières Nations de leur culture. De plus, comme l'indique Maurizio Gatti, les mauvais traitements qu'ils ont reçus sont les souvenirs les plus vifs qu'ils ont gardés de leur passage au pensionnat, plutôt que l'apprentissage qu'ils ont fait⁶³. Les traumatismes liés à l'expérience des pensionnats ont eu une influence considérable sur le lien que les Innus, tout comme l'ensemble des gens des Premières Nations, entretiennent avec l'écriture. L'auteur Young-Ing évoque les effets dévastateurs de la fréquentation des pensionnats par les Autochtones quant à ce rapport à l'écriture :

This schooling system [residential school] was hardly a training ground or a vehicle for promoting Aboriginal literature. One impact of the residential school systems was to effectively stifle the Aboriginal Voice by denying generations of children access to their cultural knowledge while instilling in them negative perceptions of their cultural identities. Even if exceptional children were able to miraculously overcome these impositions, as well as the other racial, social and economic barriers, they were not given adequate skills enabling them to write. According to the renowned First Nations author Lee Maracle the residential school system produced "languageless generations" as it forbade them to speak their own language and impeded their mastery of English, creating an entire population, with few exceptions, who were unfamiliar with language in general⁶⁴.

Cette réalité est également celle qu'ont vécue les Innus qui ont fréquenté les pensionnats. Comme l'affirme Baraby, c'est à l'époque de la création des pensionnats sur le territoire des Innus que s'est interrompue pour eux « la chaîne de la transmission de l'alphabétisation⁶⁵ » dans leur langue maternelle. En effet, comme elle l'explique, puisque des générations entières d'Innus ont fréquenté ces établissements dont la langue d'enseignement officielle était le

⁶³ Maurizio Gatti, *op cit.*, p. 80.

⁶⁴ Greg Young-Ing, « Aboriginal Peoples' Estrangement. Marginalization in the Publishing Industry », dans Jeannette Armstrong (dir.), *Looking at the Words of our People*, Penticton, Theytus Books LTD., 1993, p. 180.

⁶⁵ Anne-Marie Baraby, *op. cit.*, p. 54. Elle affirme d'ailleurs qu'il n'aura fallu que quelques années de fréquentation des pensionnats par les Autochtones pour « [effacer] près de deux cents ans d'efforts et de succès d'alphabétisation en langue autochtone. » (*Idem.*) Nous spécifions toutefois que malgré ces difficultés, plusieurs Innus continuent de transmettre l'apprentissage de l'écriture alphabétique de l'innu-aimun.

français au Québec et l'anglais au Labrador — l'innu-aimun n'ayant pas sa place au sein du système scolaire et étant parfois même banni —, la capacité d'écrire dans leur langue maternelle pour ces derniers disparaît peu à peu. Cette situation demeurera pendant quelques décennies et créera un fossé entre les enfants, leurs parents et les aînés. Joséphine Bacon nuance toutefois ces propos en affirmant que bien que la langue imposée dans les salles de cours au pensionnat de Mani-utenam — qu'elle fréquenta de 5 à 19 ans — ait été le français, lorsque les étudiants étaient « au dortoir, au réfectoire, dans la salle de jeux, n'importe où ailleurs⁶⁶ », ils parlaient entre eux en innu-aimun.

Le rapport final de la *CVR* du Canada indique que ce ne sont pas tous les enfants qui ont vécu des expériences négatives lors de leur passage au pensionnat. En effet, certains ont gardé de bons souvenirs de leur apprentissage et même de certains enseignants et directeurs⁶⁷. Maurizio Gatti affirme, au sujet des traumatismes vécus par les pensionnaires, que l'éducation qui était dispensée dans ces établissements a permis à certains d'une part « [d'occuper] des postes clés (chefs, enseignants, avocats) [...] qui ont fait progresser les leurs économiquement et culturellement », d'autre part de connaître la littérature écrite⁶⁸. Bien que pour certains élèves l'expérience des pensionnats ait été en partie positive et que pour d'autres, elle ait permis d'apprendre de nouvelles connaissances qui leur ont été utiles par la suite, il n'en demeure pas moins que les pensionnats faisaient partie d'une politique d'assimilation aujourd'hui qualifiée de « génocide culturel⁶⁹ ». Les connaissances acquises lors de leur passage au pensionnat sont

⁶⁶ Joséphine Bacon, *op. cit.*, p. 2.

⁶⁷ *RCVRI*, p. 181; *RCVR3*.

⁶⁸ Maurizio Gatti, *op. cit.*, p. 81. La connaissance de la littérature dont parle Maurizio Gatti est à comprendre ici comme une connaissance plus approfondie de la littérature occidentale et de ses canons. En effet, comme nous l'avons déjà évoqué, les Premières Nations, par le biais des explorateurs et des missionnaires, ont déjà pris connaissance d'une partie de la littérature écrite occidentale. De plus, comme nous le verrons ultérieurement, celles-ci avaient depuis des millénaires des formes de littératures bien développées et complexes.

⁶⁹ *RCVRI*, p. 3. Le génocide culturel est défini comme la « destruction des structures et des pratiques qui permettent au groupe de continuer à vivre en tant que groupe. [L]es États qui s'engagent dans un génocide culturel vis[e]nt à détruire les institutions politiques et sociales du groupe ciblé. » (*Idem.*) Ces termes ne sont toutefois pas reconnus par la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide, adoptée en 1948 par l'Organisation des Nations Unies (ONU).

ensuite mises à profit par certains membres des Premières Nations afin de résister et de contrer cette tentative d'effacement tout en revalorisant leurs cultures. Comme le relate Sarah Henzi, Joséphine Bacon affirme lors d'une entrevue que « [l]a langue française est devenue importante quand [elle] a commencé à travailler dans la culture, dans les récits, pour la diffusion de [sa] culture et de [sa] langue aussi⁷⁰ ». Comme l'explique Henzi, maîtrisant le français et l'innu-aimun, Joséphine Bacon œuvre « à la mise à jour perpétuelle » de sa langue maternelle en l'informant tant d'anciennes expressions qui appartiennent « au temps du nomadisme » que d'expressions contemporaines⁷¹. Cette actualisation constante permet alors un « acte de réappropriation » tel que l'entend Henzi, c'est-à-dire un « processus de récupération d'une part et, d'autre part, [un] acte déterminé de résistance⁷² », que Joséphine Bacon motive par un amour pour sa culture et pour son territoire : « [J]e continue d'aimer ce que je suis, ce que nous sommes, et il en faut des gens qui aiment, autant de fois qu'il en faudra pour ne pas se laisser mourir⁷³. »

1.3. La dévalorisation des cultures orales

Comme l'indique Margery Fee, bien que l'écrit ait été répandu chez de nombreuses Premières Nations, comme c'est le cas pour les Innus, on n'associe le plus souvent ces cultures qu'à leur dimension orale⁷⁴. Paul Zumthor explique que depuis le 19^e siècle, dans les cultures occidentales, l'opposition entre l'oral et l'écrit a été définie selon un cadre de valeur dans lequel l'oralité a été dévalorisée :

L'adjectif oral servait de critère de classement; mais on l'employait de manière négative et externe : était oral ce qui se transmettait sans médiation de l'écriture. [...] On admettait tacitement l'existence de deux « littératures », différant par leur mode de communication, en vertu d'une opposition simple : cependant, dans le

⁷⁰ Joséphine Bacon citée par Sarah Henzi, « Stratégies de réappropriation dans les littératures des Premières Nations », numéro spécial intitulé : « L'autochtonie en dialogue : l'expression littéraire autochtone au-delà des barrières linguistiques », *Études en littérature canadienne*, vol. 35, no 2, 2010, p. 80.

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Ibid.*, p. 78.

⁷³ *Ibid.*, p. 80.

⁷⁴ Margery Fee, *op. cit.*, p. 564.

couple écriture / oralité, le second terme était conçu comme subordonné, et qualitativement inférieur⁷⁵.

Selon Zumthor, cette dichotomie (oralité / écriture) aurait été utilisée entre autres par les ethnologues et les anthropologues afin de séparer les types de productions culturelles : les productions littéraires écrites étant associées à « un public “cultivé”⁷⁶ » et l’oralité étant associée au folklore. Ainsi, Fee explique que selon cette conception, l’oralité serait jugée inférieure à l’écrit : « The “oral” was theorized as a stage that preceded writing; as a result, it was seen as incompatible with literacy and a sense of history, advanced thought, science, and modernity⁷⁷ ». D’après l’auteure sâme Rauna Kuokkanen, les peuples de cultures orales, dont les peuples autochtones, auraient alors été dévalorisés, puisque perçus comme des gens proches de la nature, et nécessairement moins civilisés : « Within the Western tradition, written literature is regarded as a crucial step towards “a civilized society” entering the sphere of “culture”. What precedes written literature is only the folklore of “people of nature”⁷⁸. » Selon

⁷⁵ Paul Zumthor, « Oralité », *Intermédialités / Intermediality*, no 12, automne 2008, p. 176. Zumthor spécifie que cette opposition entre l’oralité et l’écriture date de l’Antiquité : « Depuis au moins deux millénaires ont coexisté, dans des régions de plus en plus nombreuses, oralité et écriture. Les tendances propres à l’une et à l’autre doivent être vues comme des axes de polarisation : axes antagonistes, engendrant des tensions variables dont l’histoire est celle même des sociétés européennes depuis l’Antiquité. » (*Ibid.*, p. 170.)

⁷⁶ *Ibid.*, p. 177.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 563. Fee explique que cette conception de l’évolution de l’oralité vers l’écriture a entre autres été théorisée par Walter Ong dans son ouvrage *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word* dans lequel il s’exprime ainsi : « Human society first formed itself with the aid of oral speech, becoming literate very late in its history, and at first only in certain groups... Diachronic study of orality and literacy and of the various stages in the evolution from one to the other sets up a frame of reference in which it is possible to understand better not only pristine oral culture and subsequent writing culture, but also the print culture that brings writing to a new peak and the electronic culture which builds on both writing and print ». (Walter J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londres, Methuem, 1982, p. 3.)

⁷⁸ Rauna Kuokkanen, « Let’s Vote Who is Most Authentic! Politics of Identity in Contemporary Sami Literature », dans Armand Garnet Ruffo (dir.), *op. cit.*, p. 81. À ce sujet Emma LaRocque explique que la dichotomie entre la civilisation et la sauvagerie s’appuie principalement sur deux théories, l’une ethnologique largement diffusée par le Jésuite espagnol José de Acosta en 1576 et l’autre anthropologique soutenue par l’Américain Lewis Henry Morgan. Ces deux théories supposent une évolution de l’humanité qui serait passée du sauvage à la civilisation; les Premières Nations étaient considérées être au premier stade de cette chaîne évolutive et les Blancs européens représentaient le stade le plus développé. (Emma LaRocque, *op. cit.*, p. 39.) Selon cette perspective, les Autochtones étaient perçus comme des « sauvages », décrits tantôt comme « des démons ou des bêtes en forme d’hommes » tantôt tels de nobles sauvages voués à disparaître sous l’impératif du progrès de la

Bear Nicholas, cette dévalorisation de l'oralité aurait eu entre autres pour effet de relayer les littératures orales des différents peuples autochtones au rang de littérature pour la jeunesse⁷⁹. Elle souligne que de nombreux écrivains occidentaux, ainsi que des anthropologues, en voulant mettre à l'écrit les récits oraux des Autochtones, se les sont appropriés pour en faire des histoires pour enfants⁸⁰. L'anthropologue Rémi Savard signale l'effet de cette réduction dans l'introduction de son ouvrage *La forêt vive*, dans lequel il présente quatre récits de la tradition orale des Innus retranscrits à l'écrit : « Mis en présence de tels récits, plusieurs auront encore tendance à parler de légendes indiennes, à les écouter d'une oreille distraite ou attendrie et à les qualifier rapidement de naïfs, légers, bucoliques, idylliques ou enfantins⁸¹. » Ainsi, Isabelle

civilisation occidentale. (*Ibid.*, p. 44.) Le terme « sauvage » sera cependant réhabilité et utilisé par bon nombre d'auteurs tels que Joséphine Bacon et José Acquelin dans le recueil *Nous sommes tous des Sauvages*, dans lequel ils usent de ce dernier pour affirmer la richesse des cultures autochtones (Joséphine Bacon et José Acquelin, *Nous sommes tous des Sauvages*, Montréal, Mémoire d'encrier, coll. « Chronique », 2011, 70 p.) Il en va de même pour l'auteure innue An Antane Kapesesh, qui déjà en 1976, utilisait ce terme dans son ouvrage *JMS*, afin d'affirmer la grandeur de sa culture et dénoncer les politiques coloniales : « Je suis fière quand, aujourd'hui, je m'entends traiter de Sauvagesse. Quand j'entends le Blanc prononcer ce mot, je comprends qu'il me redit sans cesse que je suis une vraie Indienne et que c'est moi la première à avoir vécu dans la forêt. » (An Antane Kapesesh, *JMS*, p. 203.)

⁷⁹ L'infantilisation des Premières Nations, des Métis et des Inuits dépasse toutefois la question littéraire. À ce sujet, Daniel Chartier parle de l'histoire de la représentation culturelle des Inuits et explique que ces derniers ont longtemps été perçus et décrits de manière négative par les missionnaires et les explorateurs. Toutefois, il affirme qu'à partir du 20^e siècle, à la suite de l'expansion coloniale dans le Nord et du développement de l'intérêt des Blancs pour l'ethnographie, cette image défavorable laisse la place à des représentations davantage positives qui seront largement utilisées en littérature, au cinéma et dans la culture populaire : « [L'Inuit] devient alors un homme téméraire et ingénieux, quoique naïf, près de la nature et infantilisé qui [...] entretient avec les Blancs un rapport de soumission. » (Daniel Chartier, « "Au-delà, il n'y a plus rien, plus rien que l'immensité désolée." Problématiques de l'histoire de la représentation des Inuits, des récits des premiers explorateurs aux œuvres cinématographiques », *International Journal of Canadian Studies/Revue internationale d'études canadiennes*, no 31, 2005, p. 184.) Ces représentations positives s'apparentent à celle du noble sauvage. En effet, comme l'indique Emma LaRocque, le noble sauvage est décrit, dans la littérature coloniale, comme un être menant une existence enfantine, simple et honnête; il serait alors figé dans un stade primitif du développement humain. Ces portraits qui semblent favorables servent cependant à consolider l'idée de la supériorité des Blancs dans l'imaginaire colonial. (Emma LaRocque, *op. cit.*, p. 54.)

⁸⁰ Andrea Bear Nicholas, *op. cit.*, p. 28.

⁸¹ Rémi Savard, *op. cit.*, p. 11. Cependant, de nombreux auteurs et intellectuels autochtones remettent en question la validité de la retranscription à l'écrit des récits issus des traditions orales autochtones. En effet, comme l'explique l'écrivain d'origine cherokee Thomas King « les conteurs autochtones considèrent généralement qu'il y a un endroit et un moment convenable pour raconter chaque histoire. Certaines peuvent être racontées n'importe quand. D'autres ne sont appropriées que lorsque la neige recouvre le sol en hiver, qu'à l'occasion de certaines cérémonies ou qu'à des moments précis d'une saison donnée. [...] Alors, quand on a commencé à transcrire les récits autochtones pour les réunir dans

St-Amand affirme que la simplification de la richesse des traditions orales des Premières Nations, des Métis et des Inuits réduit les « questions fondamentales que les conteurs et les auteurs autochtones ont soulevées, par exemple sur la nature du bien et du mal⁸² ».

Selon Bear Nicholas, la dévalorisation des littératures orales va de pair avec les attaques faites contre le mode de vie des Autochtones (dénigrement de la langue, de la culture, de la spiritualité, des savoirs traditionnels et exploitation intensive des territoires). Ces assauts atteignent leur paroxysme, tel que nous l'avons vu précédemment, avec la fréquentation obligatoire des pensionnats par les Autochtones au 20^e siècle et constituent un point de rupture dans la chaîne de la transmission culturelle. Selon Bear Nicholas, ces stratégies constituent une tentative de réduire au silence les traditions orales⁸³. Ce dénigrement des littératures orales a eu pour effet de valoriser le paradigme narratif européen au profit des paradigmes narratifs autochtones, entraînant ainsi la marginalisation des récits de ces derniers dans l'histoire littéraire. Bien que les littératures autochtones aient été largement dévalorisées, de nombreux anthropologues ont travaillé en étroite collaboration avec les Autochtones. Pour le cas des Innus, Rémi Savard a travaillé avec l'auteure innue Joséphine Bacon⁸⁴, afin de recueillir et retranscrire à l'écrit certains récits des traditions orales, ce qui a permis de conserver et de léguer ces derniers aux générations actuelles ainsi qu'à celles qui suivront⁸⁵. L'auteur huron-

les livres, on a craint que le contexte dans lequel ces histoires avaient existé soit menacé de destructions et que les histoires elles-mêmes soient compromises. » (Thomas King, *Histoire(s) et vérité(s). Récits autochtones*, Montréal, XYZ éditeur, 2015, p. 209-210.)

⁸² Isabelle St-Amand dans la préface de Thomas King, *op. cit.* p. 16.

⁸³ Andrea Bear Nicholas, *op. cit.* p. 13.

⁸⁴ Joséphine Bacon a d'ailleurs été récipiendaire d'un doctorat *honoris causa* en anthropologie décerné par l'Université Laval en 2016.

⁸⁵ Au sujet des problèmes éthiques que peut soulever la mise à l'écrit des récits des traditions orales des Premières Nations, des Métis et des Inuits, ainsi que des stratégies utilisées par les auteurs et les maisons d'édition pour légitimer la « métamorphose de l'acte de communication », voir : Marie-Hélène Jeannotte, « De la voix au papier. Stratégies de légitimation des publications de mythes oraux des Premières Nations au Québec », *Génération et régénération du livre*, vol. 7, no 2, printemps 2016, p. 1-27.

wendat Guy Sioui Durand dira d'ailleurs que la « littérature orale transcrite [est un] réservoir de savoirs et [une] courroie fondamentale de la réappropriation culturelle contemporaine⁸⁶ ».

1.4. Littérature millénaire; au-delà de la division entre la littérature orale et la littérature écrite

Si nous voulons comprendre les littératures des Premières Nations, nous devons modifier notre conception de la littérature même. C'est ce qu'affirme ici Kerttu Vuolab à propos des littératures sâmes, mais son propos peut aussi nous permettre de mieux comprendre les littératures des Premières Nations :

Literature is the storage of human being's knowledge, understanding and inventiveness. It is also the foundation stone of humanity, survival, language and learning skills. Outsiders used to think that the Sami did not have literature before our first books were published. But we have had our own literature since time immemorial and we still have a rich oral storytelling tradition⁸⁷.

Si nous voulons redéfinir la littérature du point de vue innu, elle doit donc non seulement comprendre les textes écrits, mais aussi la littérature orale, ainsi que d'autres formes d'écritures⁸⁸, qui sont au fondement même des sociétés traditionnelles de cette population.

Pendant des millénaires les Innus communiquaient et documentaient leurs connaissances culturelles et historiques, leur mythologie et leur vision du monde principalement sous forme orale⁸⁹. C'est ainsi que pouvait être assurée la transmission intergénérationnelle de la culture

⁸⁶ Guy Sioui Durand, « Maurizio Gatti, Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire », *Recherches sociographiques*, vol. 48, no 2, 2007, p. 184.

⁸⁷ Rauna Kuokkanen, *op. cit.*, p. 80.

⁸⁸ Outre l'oralité, Henzi identifie principalement les récits de vie, les performances, les témoignages, les discours et les manifestes comme de la littérature. (Sarah Henzi, « Entre "orature" et écriture : souveraineté, décolonisation et culture populaire autochtones », *Canadian Literature*, no 230-231, automne-hiver 2016, p. 198.)

⁸⁹ À ce sujet, l'ethnologue Sylvie Vincent fait une distinction entre les « histoires orales » et la « tradition orale ». Elle définit l'histoire orale comme « le résultat du travail d'un historien qui utilise des témoignages oraux afin de documenter des événements qui ne le sont pas, ou pas suffisamment, par les sources écrites », alors que la tradition orale est un « ensemble très vaste qui selon les cultures, inclut différents types de "textes", dont des récits historiques, mais aussi des récits sur les origines, des contes, des formules, des proverbes, des comptines, des chants, etc. » (Sylvie Vincent, « La tradition orale. Une autre façon de concevoir le passé », dans Alain Beaulieu, Stéphane Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les*

intrinsèquement liée à leur mode de vie sur le territoire⁹⁰. Plusieurs auteures, dont celles à l'étude dans le présent mémoire, signifient leur appartenance à cette tradition orale. Par exemple, Joséphine Bacon, dans l'avant-propos de son ouvrage *Bâtons à message / Tshissinuatshtakana*, écrit : « [n]ous sommes un peuple de tradition orale⁹¹ », de même que An Antane Kapesh écrit dans la préface de *JMS* : « je sais qu'il ne fait pas partie de ma culture d'écrire⁹² ». Afin de saisir la complexité des traditions orales, il est d'abord nécessaire de comprendre l'importance des pratiques culturelles utilisées afin de préserver et transmettre les connaissances. Comme l'affirment Renée Hulan et Renate Eigenbrod, dans ces traditions, les récits relient « le locuteur et l'auditeur à une expérience communautaire et [réunissent] le passé et le présent dans la mémoire⁹³ ». Ainsi, la transmission des savoirs s'appuierait davantage sur une relation entre le locuteur et le ou les auditeurs que sur des actes individuels d'écriture et de lecture, comme c'est le cas dans les cultures écrites. Véronique Audet explique que les savoirs et les connaissances chez les Innus sont aussi transmis par la relation entre le sujet et les mondes matériel et spirituel. En s'appuyant sur les propos de Nurit

Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2013, p. 76-77.) Elle distingue donc deux types de récits dans la tradition orale des Innus, soit les *atanukana* et les *tipatshimuna*. Les premiers, nous dit Vincent, sont comparés par Rémi Savard, aux grands récits fondateurs du monde occidental, tels l'épopée de Gilgamesh et l'Ancien Testament, et ont pour fonction « de faire coïncider l'apparition de deux ordres de réalité : d'une part l'ensemble des règles permettant la reproduction de la société [...]; d'autre part [...] la totalité du cosmos. » (Rémi Savard cité par Sylvie Vincent, *ibid.*, p. 78.) Ces récits sont porteurs des principes et des valeurs de la culture innue. Les seconds sont plutôt des récits qui « relatent des événements dont les Innus ont été témoins. » (Sylvie Vincent, *ibid.*, p. 79.) Elle souligne également que les *tipatshimuna* peuvent aussi être des « récits très anciens dont on ne connaît plus les auteurs bien que l'on sache qu'il s'agisse d'êtres humains ». (Sylvie Vincent, « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire », *op. cit.*, p. 126.)

⁹⁰ Les auteures Renée Hulan et Renate Eigenbrod affirment que les connaissances présentes dans les traditions orales (mémoire collective) sont l'anthropologie, l'éducation, les études environnementales, l'ethnologie, l'histoire, le droit, la linguistique, les études littéraires, la musicologie, les études autochtones et la sociologie. (Renée Hulan et Renate Eigenbrod, « Introduction. A Layering of Voices : Aboriginal Oral Traditions », dans Renée Hulan et Renate Eigenbrod (dir.), *op. cit.*, p. 9.) La Cour suprême a par ailleurs reconnu la valeur historique des connaissances orales. (Stephen J. Augustin, « Preface. Oral History and Oral Traditions », dans Renée Hulan et Renate Eigenbrod (dir.), *op. cit.*, p. 2.)

⁹¹ Joséphine Bacon, *BM*, p. 8.

⁹² An Antane Kapesh, *JMS*, p. 13.

⁹³ Renée Hulan et Renate Eigenbrod, *op. cit.*, p. 7. (Nous traduisons)

Bird-David, Audet qualifie cette relation d'« épistémologie relationnelle » qu'elle définit comme :

[un] mode d'apprentissage, d'éducation, de formation et d'acquisition des connaissances, [elle] est marquée par cette primordialité des relations avec les diverses entités du monde, de l'univers. Le savoir est acquis non pas par une décontextualisation, une désanimation ou un désengagement du monde ou un ascétisme du corps et des sens pour bonifier le mental, mais plutôt par un engagement actif et multisensoriel dans le monde. Le savoir, la connaissance, "c'est développer les habiletés d'être dans le monde avec les autres entités, développant son attention à son environnement et à soi-même de plus en plus finement"⁹⁴.

En ce sens, nous pouvons comprendre que les savoirs peuvent être acquis par la relation entretenue avec le monde physique, mais également avec le monde métaphysique; savoirs qui ensuite peuvent être partagés collectivement. C'est ainsi que Véronique Audet parle entre autres du rêve comme l'un des modes de connaissance les plus importants dans la société traditionnelle des Innus. Le rêve peut informer le rêveur de la manière dont il doit interagir avec ce qui l'entoure, puisqu'il permet un accès au monde spirituel : « Il guide la vie, il est source de savoir et de pouvoir⁹⁵. » Les connaissances sont alors acquises non seulement par la transmission orale, par l'expérience empirique, par les pratiques artistiques et culturelles, mais également par les révélations oniriques. Ces dernières permettent une relation entre l'être humain, son environnement et les diverses « entités non humaines du territoire⁹⁶ ». Selon l'essayiste d'origine nêhiyaw et saulteurs Margaret Kovach, les récits oraux sont des agents actifs et rendent compte de la connexion entre les différents acteurs du monde :

⁹⁴ Nurit Bird-David citée par Véronique Audet, *Innu Nikamu-l'innu chante. Pouvoir des chants, identité et guérison*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2012, p. 52.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 53. Véronique Audet explique que les rêves permettent entre autres au chanteur au *teueikan* (tambour innu en peau de caribou) d'accéder à leurs chants par la relation qu'il entretient avec les entités non humaines du territoire. Elle affirme : « Un bon rêveur est habituellement un bon chasseur, un bon guérisseur, un Innu influent. » (*Idem.*) De plus, comme l'indique Sylvie Vincent, selon ce qui est rapporté dans les *tipatshimuna*, des êtres bienveillants tel Mishtapeu (« le Grand Homme ») communiquent avec les humains notamment par le biais des rêves. Cette entité a entre autres pour fonction de mettre en relation les maîtres des animaux et les chamans lors des rituels de la tente tremblante, ainsi que de veiller sur les enfants. (Sylvie Vincent, « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire », *op. cit.*, p. 134.)

⁹⁶ *Idem.*

In oral tradition, stories can never be decontextualized from the teller. They are active agents within a relational world, pivotal in gaining insight into a phenomenon. Oral stories are born of connections within the world, and are thus recounted relationally. They tie us with our past and provide a basis for continuity with future generations⁹⁷.

À cet égard, la transmission orale des récits pourrait être considérée comme une forme d'« épistémologie relationnelle » telle que nous l'avons définie plus haut.

Si les connaissances culturelles innues, comme celles des Premières Nations, des Métis et des Inuits du continent, ont été transmises et documentées principalement par la tradition orale, elles l'ont également été par différentes formes d'écriture reliées à des pratiques culturelles. Nous pensons par exemple à l'utilisation, par les ancêtres des Innus, de pictogrammes. De telles inscriptions ont été découvertes sur de nombreux sites d'art rupestre en Côte-Nord⁹⁸. Joséphine Bacon quant à elle affirme au début de son ouvrage *Bâtons à message* :

Les arbres ont parlé avant les hommes. *Tshissinuatsshitakana*, les bâtons à message, servaient de points de repères à mes grands-parents dans le *nutshimit*, à l'intérieur des terres. Les Innus laissaient des messages visuels sur leur chemin pour informer les autres nomades de leur situation. Ils plantaient deux morceaux de bois d'épinette blanche, plus ou moins courts, l'un à l'oblique de l'autre⁹⁹.

Dans cet extrait, elle décrit la manière dont les Innus indiquaient leur direction, symbolisaient des événements et signifiaient leur présence dans le Nutshimit. Pour Mathieu Mestenameu André, les bâtons à messages permettaient de communiquer à l'autre nos faits et gestes : « On connaissait ces signes par cœur et on les conservait en mémoire précieusement¹⁰⁰. » Les bâtons à message sont donc une forme d'écriture qui sert de support à une expression narrative. Ces formes d'écriture ne sont que deux exemples d'une conception beaucoup plus large de la littérature, ce que corrobore l'auteur d'origine cherokee Daniel Heath Justice :

⁹⁷ Margaret Kovach, *Indigenous Methodologie. Characteristics, Conversations, and Contexts*, Toronto, University of Toronto Press, 2010, p. 94.

⁹⁸ Pour plus d'information sur les différents sites d'art rupestre en Côte-Nord, consulter : Daniel Arsenault, « Une énigme venue de la préhistoire. Les sites d'art rupestre au Québec », *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec*, no 37, 1994, p. 62-65.

⁹⁹ Joséphine Bacon, *BM*, p. 7.

¹⁰⁰ Mathieu Mestenameu André, *op. cit.*, p. 3.

[T]hese other sorts of texts aren't only diverse literary forms, but that they perform other kinds of vital functions in their respective cultures, many of them ceremonial, ritual, and spiritual. And there are internal interpretive methods that are specific to indigenous languages, oratorical practices and cultural protocols that don't necessarily fit well with Eurowestern literary criticism; indeed they're often fundamentally different in mode and purpose. These diverse textualities and interpretive traditions generally require particular kinds of extensive specialized training that are most often limited to specific community members with specific linguistic and cultural knowledge, who are charged with community responsibilities¹⁰¹.

En appuyant sur les propos de l'écrivain cri-algonquien Bernard Assiniwi, Isabella Huberman souligne qu'en plus de la fonction de la transmission d'informations et de mémorialisation, ces formes d'écriture ont une dimension esthétique importante :

Assiniwi soulève non seulement les formes variées de ce qu'on considère comme étant de la littérature, mais aussi combien elle était répandue : « Depuis les paniers d'écorce de bouleau jusqu'aux manches des couteaux, des vêtements de cérémonies jusqu'aux maquillages faciaux, tout y était raconté » (1989 : 46). Cette affirmation laisse entendre également la dimension esthétique intégrale dans ces productions matérielles¹⁰².

Ainsi que nous l'avons mentionné, il existe de nombreuses formes de transmission culturelle millénaire chez les Innus, notamment artistiques. Par exemple, Jean-François Létourneau suggère que les toponymes amérindiens non seulement décrivent un endroit géographique particulier, mais traduisent aussi une vision du monde et indiquent la manière dont nous devons entrer en relation avec cet endroit¹⁰³. La terre elle-même serait ainsi considérée comme un texte; les noms des lieux et les points de repère évoqueraient des récits. Les interprétations de ces autres types de textes seraient donc transmises entre autres par la langue, par le mode de vie, par les pratiques culturelles et par la tradition orale; des gestes de transmission que semble évoquer Mestenapeu André dans l'extrait précédemment cité lorsqu'il parle de l'importance de garder en mémoire la manière d'interpréter les bâtons à message. Cet extrait rejoint l'affirmation de King qui déclare que l'écriture et l'oralité se côtoyaient déjà bien avant

¹⁰¹ Daniel Heath Justice, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰² Isabella Huberman, *op. cit.*, f. 17; Bernard Assiniwi, « La littérature autochtone d'hier et d'aujourd'hui », *Vie des arts*, vol. 34, no 137, décembre 1989, p. 46.

¹⁰³ Jean-François Létourneau, *Le territoire dans les veines*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2017, p. 61.

l'arrivée des Européens sur le continent américain¹⁰⁴. King affirme ainsi non seulement que la littérature orale et l'écriture sont intrinsèquement liées, mais également que les origines des littératures autochtones se situent bien avant la colonisation de l'Amérique. En effet, comme nous venons de le voir pour les Innus, en plus de s'approprier et d'intégrer l'écriture alphabétique au sein du mode de vie traditionnel, la tradition orale et les différentes formes d'écriture s'enrichissent mutuellement depuis des millénaires. Cela nous montre non seulement que l'écriture et l'oralité font partie de leur culture traditionnelle, mais également que cette relation entre l'écriture et l'oralité permet de « maintenir [leur] culture à la fois ancrée et souple¹⁰⁵ », pour reprendre les paroles de l'auteur cherokee Christopher B. Teuton. Selon cette perspective, l'oralité et l'écriture ne sont pas opposées et ne sont pas statiques, mais elles sont plutôt en étroite relation et elles se transforment selon les changements culturels tout en se réinscrivant au sein de leurs traditions.

Bien que la perte de la pratique du mode de vie traditionnel suivant la sédentarisation forcée et la fréquentation obligatoire des pensionnats ait bouleversé l'ordre social et ait fragilisé ces formes de transmissions culturelles, ces dernières continuent d'informer les œuvres littéraires contemporaines des Innus. Comme le dit la chercheuse d'origine ojibwée et allemande Kimberly M. Blaeser, les écrivains traduisent effectivement non seulement le langage oral, mais aussi leur culture et leurs conceptions du monde¹⁰⁶.

1.5. Définir la notion d'émergence

À partir des décennies 1970 et 1980, une grande quantité de textes innus et des autres Premières Nations du Québec sont produits, imprimés et publiés; cette fois-ci ces textes s'adressent à un public élargi, ils sont publiés par des maisons d'édition régionales et nationales et ils sont écrits en plusieurs langues¹⁰⁷. Plusieurs critiques littéraires parlent de ce phénomène comme d'une

¹⁰⁴ Thomas King, *op. cit.*, p. 140.

¹⁰⁵ Margery Fee, *op. cit.*, p. 569.

¹⁰⁶ Renée Hulan et Renate Eigenbrod, *op. cit.*, p. 7.

¹⁰⁷ Les œuvres contemporaines des Premières Nations et en particulier celles des Innus, combinent plusieurs langues (français, anglais et innu-aimun pour les Innus). Par exemple, Kapesh écrit en innu-

émergence de la littérature autochtone écrite d'expression française au Québec¹⁰⁸. Ainsi que l'explique Nelly Duvicq, le concept de littérature émergente circule depuis quelques décennies au sein des études littéraires occidentales et irait de pair avec l'étude de corpus de textes qui ne sont « pas nécessairement nouveaux dans le temps, mais inédits dans la discipline de la recherche en littérature ». Elle donne pour exemple l'étude de la littérature du Burkina Faso, de la littérature maghrébine, des littératures des Premières Nations, des Métis et des Inuits au Québec ou encore des littératures du Pacifique (Fidji, Nouvelle-Zélande)¹⁰⁹. Selon cette perspective, l'émergence concernerait alors la formation d'un milieu littéraire au sein de l'institution littéraire¹¹⁰ et doit être envisagée du point de la vue de la production, de l'institutionnalisation et de la réception¹¹¹. Comme nous venons de le voir, les Innus comme l'ensemble des Premières Nations, des Métis et des Inuits possèdent des traditions littéraires

aimun et ses ouvrages sont traduits en français pour être publiés en version bilingue, Bacon écrit en français et en innu-aimun et traduit elle-même ses recueils, alors que Naomi Fontaine insère des mots en innu-aimun dans ses textes en français. Comme l'affirme Huberman, les écrivains autochtones traduisent, transposent et font des « va-et-vient *entre* les langues [...] : [tous] s'ouvrent sur une approche translinguistique. » (Isabella Huberman, *op. cit.*, f. 24-25.)

¹⁰⁸ Nous nous référons aux ouvrages de Maurizio Gatti intitulés *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française et Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*, *op. cit.*; Jean-François Caron, *op. cit.*, p. 14-15. Ainsi que le rapporte Jeannotte, plusieurs chercheurs (Maurizio Gatti et Diane Boudreau) affirment que l'ouvrage *Anish-Nah-Bé*, paru en 1971, de Bernard Assiniwi, est le premier ouvrage d'un auteur des Premières Nations considéré comme littéraire; celui-ci marquerait le début « [d]'une série de publications par des autochtones, dont l'augmentation se fera quasi sans interruption jusqu'à aujourd'hui »; ce qui représenterait l'émergence d'une littérature écrite autochtone au Québec. (Marie-Hélène Jeannotte, « Bernard Assiniwi, l'auteur "malcommode" : trajectoire et discours d'un auteur autochtone dans le champ littéraire québécois (1971-2000) », thèse de doctorat, Université de Sherbrooke, f. 115.)

¹⁰⁹ Nelly Duvicq, « Les écrits du Nunavik depuis 1959 : Problématiques et conditions d'émergence d'une littérature inuit », thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2015, f. 22.

¹¹⁰ Je considère l'« institution littéraire » telle que la définissent Pierre Rouxel et Marie-Ève Vaillancourt : « [L]'institution littéraire, celle-ci s'incarnant de façon plus concrète dans un certain nombre d'instances (à titre d'exemples, des cénacles ou des regroupements [...], des éditeurs, des critiques [...]). Ces instances donc, qui seraient ces lieux et ces rouages régissant aussi bien les contextes de création et de production que de diffusion, de réception et d'évaluation. » (Pierre Rouxel et Marie-Ève Vaillancourt, *Vers la reconnaissance d'une institution littéraire nord-côtière*, *Littoral*, no 7, automne 2012, p. 2-4.) Nous soulignons que ces instances impliquent tant des acteurs allochtones qu'autochtones.

¹¹¹ Dans le présent mémoire, nous étudions les conditions de production et d'institutionnalisation de la littérature innue et nous traitons brièvement de la réception critique de cette littérature. Une analyse approfondie de la question de la réception des productions littéraires innues nécessiterait un autre travail.

millénaires qui associent l'oralité et l'écriture sous différentes formes, ces traditions s'étant développées et coexistant depuis de nombreux siècles. Toutefois, Marie-Hélène Jeannotte explique que de nombreuses productions littéraires des Premières Nations, entre autres celles qui précèdent les années 1970, souffrent d'un manque d'attention au sein de l'institution littéraire :

Jusqu'à un certain point, l'histoire littéraire raconte la littérature qui lui correspond, elle inclut ce qu'elle sait classer, ce qu'elle a les moyens de comprendre et ce à quoi elle a accès, excluant de facto les productions non orthodoxes, du moins selon ses propres critères¹¹².

Si à partir des années 1970 les productions littéraires des Premières Nations au Québec répondent davantage les critères littéraires d'évaluation occidentaux que les productions littéraires autochtones précédant cette période, et que « [l]es auteurs autochtones [...] évoluent dans un contexte colonial qui n'est pas sans influencer la trajectoire tout autant que leurs œuvres¹¹³ », leur littérature ne peut toutefois pas « aisément [être] intégr[ée] à la vision hégémonique de la littérature qui prévaut dans notre discipline [études littéraires en contexte occidental]¹¹⁴ ». En ce sens, St-Amand affirme que les littératures autochtones ne peuvent être pensées uniquement à partir des théories littéraires occidentales puisque ces dernières

privilégie[nt] [l]es critères d'évaluation occidentaux [...] [ce qui a pour effet] d'éluder le discours critique et la tradition littéraire autochtones, ce qui perpétue l'impression selon laquelle il n'existerait pas de traditions intellectuelles autochtones et laisse entendre que ces littératures viendraient se greffer à partir de rien à la tradition littéraire occidentale¹¹⁵.

Ces propos rappellent ceux de Jean Bessière qui, quant à lui, explique que les littératures émergentes affirment leur propre singularité sans laquelle l'émergence ne pourrait être possible : « Il n'y aurait pas affirmation [affirmation d'une identité] sans cette émergence et il n'y aurait pas émergence sans cette affirmation. L'affirmation correspond à la singularisation

¹¹² Marie-Hélène Jeannotte, *op cit.*, p. 115.

¹¹³ Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 55.

¹¹⁴ Wlad Godzich cité par Nelly Duvicq, *op. cit.*, p. 22-23.

¹¹⁵ Isabelle St-Amand, « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », numéro spécial intitulé : « L'autochtonie en dialogue : l'expression littéraire autochtone au-delà des barrières linguistiques », *Études en littérature canadienne*, vol. 35, no 2, 2010, p. 36-37.

d'un ensemble littéraire¹¹⁶. » Ainsi, si chacune des littératures des Premières Nations affirme sa singularité, elles ne doivent pas être perçues « comme une extension du canon littéraire national », comme le rappelle Huberman¹¹⁷. À titre d'exemple, King refuse de penser les littératures autochtones uniquement par rapport aux littératures occidentales et encore moins de les considérer simplement comme une réponse au colonialisme. En effet, comme nous l'avons vu précédemment, il affirme que les origines des littératures autochtones précèdent largement la colonisation :

La littérature précoloniale, terme que nous utilisons en Amérique du Nord, n'a aucun lien avec celle de l'époque coloniale. Les deux ne font pas partie d'un cycle biologique ou naturel, pas plus que l'une ne devance l'autre, alors que la totale complémentarité des termes — précolonial, colonial et postcolonial — sent à plein nez l'ethnocentrisme avoué et le rejet fait des bons sentiments. Les deux se réfèrent à une hypothèse fermement ancrée qui se trouve au cœur de la plupart des études les mieux intentionnées des littératures autochtones¹¹⁸.

Ainsi, selon King, les termes « précolonial », « colonial » et « postcolonial » seraient problématiques non seulement parce qu'ils feraient référence aux littératures autochtones uniquement en lien avec l'arrivée des Européens sur le continent américain, mais aussi puisqu'ils sous-entendraient l'idée du progrès par lequel les littératures autochtones seraient passées, au contact des Européens, d'un stade primitif à un stade davantage évolué¹¹⁹. King suggère plutôt quatre types de littératures autochtones qui permettent de considérer ces littératures au-delà du contexte colonial : tribale, polémique, interfusionnelle et associative¹²⁰.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 4.

¹¹⁷ Isabella Huberman, *op. cit.*, f. 35.

¹¹⁸ Thomas King, « Godzilla contre le postcolonialisme », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *Nous sommes des histoires. Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 29.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 30.

¹²⁰ D'abord, la littérature « tribale » qu'il définit comme une littérature en langue autochtone qui est diffusée et transmise principalement oralement au sein des communautés autochtones concernées. Ensuite, la littérature « polémique » qui rend compte des conflits entre les Autochtones et les allochtones en faisant l'apologie des valeurs de ces premiers. Celle-ci est tantôt en langue autochtone, tantôt en anglais ou en français. Puis, la littérature « interfusionnelle » qui mélange la littérature orale et l'écriture tant sur le plan stylistique que sur le plan thématique. Et finalement, la littérature « associative » qui tend à s'inspirer de la vie quotidienne des Autochtones tout en montrant la manière dont leur culture a su résister et se redéfinir dans le monde contemporain.

Ces types de littérature ne se succéderaient pas nécessairement dans le temps, mais se côtoieraient. L'avantage de ces catégories est qu'elles permettent de penser les littératures autochtones en dehors d'un ordre chronologique linéaire et qu'elles ne créent pas de « rupture avec [les] traditions [littéraires autochtones], qui existaient avant même que le colonialisme ne devienne une question, et qui sont venues jusqu'à nous à travers [les] cultures [autochtones] en dépit de la colonisation¹²¹ ». Bien que, comme l'affirme King, ces catégories ne soient pas exhaustives, elles réussissent tout de même à redéfinir ces littératures selon des traditions littéraires autochtones, dans lesquelles l'oralité occupe une place prépondérante. King parvient ainsi à repenser l'avènement de la littérature écrite autochtone et à ouvrir les frontières mises en place par l'institution littéraire occidentale. Selon cette perspective, l'émergence des littératures autochtones ne définit pas celles-ci comme de « jeunes littératures¹²² », comme les qualifie Jean-François Caron. Ainsi, elles ne peuvent donc pas être envisagées dans le sens d'une « apparition venue se greffer à la tradition [littéraire] occidentale, mais bien dans un sens large d'essor, de transformation et de réorientation d'une littérature à un moment crucial de son développement¹²³ ».

Comme nous l'avons vu précédemment, de nombreuses transformations se sont produites dans l'histoire littéraire des Innus. Par exemple, le long développement et la transmission de la littérature orale, l'apprentissage et la maîtrise de l'écriture de l'innu-aimun par les Innus, la rupture de la transmission orale et des savoirs traditionnels créée par les pensionnats, ainsi que l'imposition du français comme langue principale d'apprentissage dans ces établissements. S'ajoutent à cela les nombreuses tentatives de dévalorisation de la tradition orale des Innus, comme de celles de l'ensemble des Premières Nations, des Métis et des Inuits. Nous avons également vu que la littérature orale et l'écriture s'enrichissent mutuellement depuis de nombreux siècles et nous avons souligné qu'en dépit des tentatives d'effacement de la culture innue et de ses traditions littéraires, cette dernière a su se renouveler. La formation d'un nouveau milieu littéraire qui se développe en lien avec l'importante production de textes écrits

¹²¹ *Ibid.*, p. 30.

¹²² Jean-François Caron, *op. cit.*, p. 12.

¹²³ Isabelle St-Amand, *op. cit.*, p. 43.

et publiés est une transformation importante dans l'histoire littéraire des Innus. Celle-ci peut être considérée comme une émergence non seulement au sein de l'institution littéraire, mais aussi en tant que redéfinition, réorientation et réinvention de la littérature innue contemporaine ancrée tant dans les traditions culturelles millénaires des Innus, que dans l'époque actuelle. Dans le chapitre qui suit, nous présenterons donc les textes de trois auteures — An Antane Kapesh, Joséphine Bacon et Naomi Fontaine — qui ont marqué l'histoire littéraire contemporaine des Innus en les mettant en lien avec leur histoire littéraire telle que nous venons de la présenter dans le présent chapitre.

CHAPITRE II

L'AVÈNEMENT DE LA PUBLICATION DE LA LITTÉRATURE INNUE DANS L'ESPACE PUBLIC : ENTRE INÉDIT ET CONTINUITÉ

2.1. La prise de parole

Dans ce chapitre, nous présenterons la période de l'histoire littéraire des Innus qui succède aux années 1970; décennie qui marque le début de la publication dans l'espace public de textes d'auteurs autochtones qui, à travers leurs écrits, veulent non seulement se réapproprier leur culture qu'on a tenté de décimer, mais aussi imaginer un futur à travers un mode de pensée qui est le leur. Nous expliquerons d'abord la manière dont la publication d'un grand nombre de textes écrits par des Innus et d'autres Premières Nations est liée à une importante prise de parole publique des Autochtones qui s'étend à l'ensemble du continent américain. Nous étudierons ensuite le texte *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu / Je suis une maudite Sauvagesse* d'An Antane Kapesh. Nous soulignerons le lien entre cette prise de parole publique des Autochtones et le livre de Kapesh et nous montrerons la manière dont l'auteure, à partir de son expérience personnelle, inscrit son texte au sein des traditions littéraires des Innus. Ensuite, nous parlerons de la multiplication des publications des textes innus dans les années 1980, 1990 et 2000 en les mettant en lien avec l'histoire politique, sociale et culturelle des Innus. Nous soulignerons brièvement la naissance du discours critique sur les littératures des Premières Nations. Puis, nous présenterons le texte *Bâtons à message / Tshissinuatshtakana* de Joséphine Bacon. Nous verrons la manière dont cette auteure réinscrit la parole des ancêtres de son peuple à même sa poésie, notamment à travers son choix de publier ses recueils en versions bilingues à la fois en français et en innu-aimun. Finalement, nous parlerons de *Kuessipan / À toi* de Naomi Fontaine en montrant la manière dont les caractéristiques formelles et les thèmes de ce texte permettent

d'évoquer non seulement la complexité de la vie des Innus d'aujourd'hui, mais aussi les liens qu'entretiennent les personnages entre eux ainsi qu'avec leur environnement. Nous soulignerons la singularité de chacun des textes étudiés afin de situer leur place dans l'émergence du corpus innu et nous montrerons comment les auteurs inscrivent leurs traditions littéraires millénaires dans le contexte de leur époque.

L'enseignement de l'écriture et de la lecture en innu-aimun par les missionnaires permit aux Innus de développer une littérature écrite alphabétique. Cette littérature, qui s'inscrit maintenant au sein des traditions littéraires au même titre que la littérature orale et les pratiques scripturaires tels les pictogrammes et les bâtons à messages, se manifestait principalement sous forme de textes religieux, de correspondances, de journaux et de pétitions ou de lettres formulées à l'endroit des dirigeants politiques¹²⁴. L'avènement de la publication, dans la sphère publique québécoise, de nombreux textes innus, ainsi que ceux d'autres auteurs des Premières Nations du Québec dans les années 1970¹²⁵, se produit dans ce contexte littéraire ancré depuis déjà plusieurs siècles. Pour l'essayiste Diane Boudreau, ce phénomène littéraire est lié à la publication de la *Politique indienne du gouvernement du Canada* communément appelé le *Livre blanc* en 1969¹²⁶ :

La parution du *Livre blanc* en 1969 agit comme une sorte de révélateur, et des Amérindiens se mettent à écrire des articles dans les journaux et les revues, à

¹²⁴ Ces lettres et pétitions étaient souvent acheminées par les missionnaires. (Diane Boudreau, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec. Oralité et écriture*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1993, p. 102.)

¹²⁵ Diane Boudreau répertorie près d'une dizaine de textes écrits dans les années 1970 par des auteurs hurons-wendat, innus et métis / cris. Bien que la liste que Boudreau dresse ne soit pas exhaustive — elle ne considère que les textes qui ont été écrits soit en français, soit en version bilingue, écartant ainsi de nombreux textes écrits en langues autochtones seulement — elle parvient tout de même à montrer que plusieurs textes des Premières Nations sont publiés à cette époque. De plus, elle souligne la diversité des genres littéraires : textes autobiographiques, contes, textes de théâtre, essais historiques et fictions. Elle montre également que les productions littéraires s'intensifient en nombre et se diversifient dans les années 1980. (Diane Boudreau, *ibid.*, p. 185-186.)

¹²⁶ Le *Livre blanc* est un document rédigé par les membres du gouvernement du Canada dans lequel il était proposé d'abolir tous les documents légaux des peuples autochtones du Canada, dont la *Loi sur les Indiens*. Ce document visait l'assimilation des tous les peuples autochtones du pays à la société canadienne. (RCVR2, p. 656.)

fonder leurs propres journaux, à rédiger des manifestes et à publier des essais politiques¹²⁷.

Si la parution du *Livre blanc* a sans nul doute provoqué de vives réactions chez les différentes nations autochtones du Québec et du Canada, elle n'est cependant pas l'unique cause de la publication de textes à cette époque. En effet, l'auteur wolastoqiyik (malécite) Warren Cariou explique que l'importante prise de parole publique, ainsi que la publication d'un nombre important de textes par les Autochtones, débute dans les années 1960 au Canada et s'inspire de mouvements de résistance aux États-Unis :

The period from 1960 to the early of the twenty-first century is a time of cultural and political resurgence for Indigenous people in Canada. Native resistance movements of the 1960s, inspired in part by similar movements among American-Indian activists, attempted to define and express Indigenous sovereignty in order to counter the genocidal policies of Canada governments. These resistance movements provided an important impetus for Indigenous intellectuals, writers, and storytellers who began to engage in the collective task of reasserting Indigenous control over the representation of Aboriginal cultures and individuals in Canadian public discourse¹²⁸.

En effet, comme l'expliquent James H. Cox et Daniel Heath Justice, cette période est marquée par des mouvements de défense des droits civils et par l'affirmation de la souveraineté¹²⁹ des

¹²⁷ Diane Boudreau, *op. cit.*, p. 102.

¹²⁸ Warren Cariou, « Indigenous Literature and Other Verbal Arts, Canada (1960-2012) », dans James H. Cox et Daniel Heath Justice (dir.), *op. cit.*, p. 577.

¹²⁹ Ainsi que le souligne Jean-Paul Lacasse, la notion de souveraineté dans la société traditionnelle innue n'était pas telle que nous l'entendons en Occident : « [L]e concept de souveraineté [avant la colonisation du territoire des Innus] n'était pas pertinent bien que l'Innu se sentait souverain sur son territoire. » (Jean-Paul Lacasse, *op. cit.*, p. 48.) Chez les Innus, la souveraineté renvoie encore aujourd'hui aux termes *innu tipenitamun* (souveraineté innue) qu'ils entendent davantage comme un « droit d'user, de jouir et de disposer à son gré d'un bien, [et dont] le sens premier met plutôt l'accent sur la responsabilité de son détenteur. C'est pourquoi ce concept s'applique non seulement aux biens personnels, mais également à des responsabilités politiques. » (Rémi Savard, *op. cit.*, p. 173.) Lacasse, quant à lui, insiste davantage sur le concept de responsabilité et définit le terme *tipenitamun* comme suit : « [*tipenitamun* c'est] la juridiction, la gérance, la gestion, le fait de s'occuper de quelque chose (comme la terre) pour que tout fonctionne bien, l'autorité dans le sens de celui qui est responsable d'une chose. » (Jean-Paul Lacasse, *op. cit.*, p. 249.) Aujourd'hui, de nombreux Innus tentent de faire reconnaître la notion de souveraineté innue (visant en premier lieu la reconnaissance du droit à l'autodétermination) ainsi que les règles issues de leur tradition juridique au sein du droit étatique applicable au Québec, d'autant plus que plusieurs d'entre eux affirment n'avoir jamais cédé leur territoire. (Lacasse, *ibid.*, p. 91.) Toutefois, lorsque nous marquons la différence entre la conception traditionnelle innue et la conception occidentale de la souveraineté territoriale, nous comprenons que les points de vue peuvent différer d'un individu à l'autre.

différentes Nations autochtones — mouvement largement influencé entre autres par le *Red Power*¹³⁰ aux États-Unis¹³¹. S'il est clair que les Autochtones du Canada n'ont pas attendu les années 1960 pour défendre leurs droits et leurs territoires — en formulant de nombreuses pétitions ainsi que des lettres de revendication et de protestation¹³² — c'est cependant à partir de cette période que plusieurs d'entre eux prennent la parole pour s'adresser, non plus seulement aux dirigeants politiques, mais cette fois à l'ensemble de la population¹³³. Guy Sioui Durand souligne l'importance de l'année 1967, qui est marquée par deux événements importants pour la résurgence¹³⁴ politique et culturelle des Autochtones au Canada, soit

Nous sommes consciente également que l'imposition du système politique, social et juridique instauré par la société dominante a bouleversé profondément cette conception traditionnelle du territoire chez ces derniers. En effet, bon nombre de gens des communautés autochtones choisissent maintenant de vendre des parties du territoire ancestral au gouvernement et à des compagnies privées. Ces pratiques sont d'ailleurs la source de tensions au sein des sociétés autochtones qui, à l'instar de n'importe quelle autre société, sont composées de divers courants de pensée.

¹³⁰ Le *Red Power* est un mouvement social initié aux États-Unis par les Autochtones qui militent pour leurs droits. L'une des revendications principales est la restitution, pour l'ensemble des Autochtones à travers l'Amérique du Nord, des terres et des biens qui leur ont été enlevés dans l'histoire coloniale. (Sean Kicummah Teuton, « The Indigenous Novel », dans James H. Cox et Daniel Heath Justice (dir.), *op. cit.*, p. 324.)

¹³¹ James H. Cox et Daniel Heath Justice, « Introduction. Post-Renaissance Indigenous American Literary Studies », dans James H. Cox et Daniel Heath Justice (dir.), *op. cit.*, p. 3. Au Canada, c'est en 1968 qu'est née la Fraternité des Indiens du Canada qui deviendra en 1982 l'Assemblée des Premières Nations. Au Québec, en 1985 l'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador est fondée. Ces organismes visent à protéger les droits et intérêts des Premières Nations. (L'Assemblée des Premières Nations du Québec et du Labrador, en ligne, <<https://apnql.com/fr/propos/>>, consulté le 31 Août 2020.)

¹³² En effet, comme le rappelle Boudreau, dès le 19^e siècle, plusieurs Autochtones se regroupent pour contrer les politiques coloniales : « [D]ès le XIX^e siècle, des associations amérindiennes sont mises sur pied pour résister aux politiques gouvernementales. Entre autres, en 1869, le Métis Louis Riel prend la tête du mouvement de résistance des Métis de la Saskatchewan [...] et le Huron Jules Sioui, appuyé par l'Algonquin William Comanda, forme, en 1944, le "Gouvernement de la nation indienne de l'Amérique du Nord". » (Diane Boudreau, *op. cit.*, p. 102.)

¹³³ *Idem*. Nous rappelons toutefois que les écrits tels que les journaux intimes et les écrits épistolaires font toujours partie des traditions littéraires des Innus, mais ils relèvent de la sphère intime plutôt que publique.

¹³⁴ Cette importante présence des Autochtones dans les sphères politiques, artistiques et culturelles est souvent définie comme une « renaissance culturelle » de leur part. Toutefois, Jean-François Létourneau affirme que cette expression est problématique puisqu'elle signifierait que les cultures des Premières Nations, des Métis et des Inuits étaient sur le point de mourir. En effet, quoique confrontées aux politiques coloniales, les cultures des Premières Nations sont sans conteste demeurées vivantes à travers leurs récits et leurs traditions, bien que certaines d'entre elles aient vu leur langue affaiblie. Létourneau situe alors cette renaissance artistique du point de vue de la réception critique à l'égard des artistes

l'Exposition universelle¹³⁵ de Montréal, ainsi que les célébrations du centenaire de la confédération du Canada. Sioui Durand explique que ces deux événements offraient une place de choix aux Autochtones : « En 1967, deux des plus grandes scènes sont offertes aux Autochtones. Elles marquent la résurgence de l'Autochtone autodéterminé comme troisième acteur entre le Canadien fédéraliste et le Québécois indépendantiste¹³⁶ ». Il affirme également que c'est lors de cette même année que fut prononcé, à Vancouver devant des dizaines de milliers de personnes, le célèbre discours « Lament for Confederation » par le chef Dan George, dans lequel ce dernier dénonce l'oppression des peuples autochtones du Canada ainsi que les effets destructeurs des politiques coloniales depuis la fondation du pays¹³⁷. La prise de parole des Premières Nations s'inscrit donc dans ce mouvement de résurgence politique et culturelle et se manifeste non seulement par la dénonciation des tentatives d'effacement des premiers peuples, mais également par l'affirmation de la souveraineté et par la revalorisation culturelle de chacune de ces nations. Au Québec, c'est à cette époque que des auteurs des Premières Nations prennent la plume et produisent des textes qui seront diffusés à l'échelle régionale, québécoise et canadienne. En politique, plusieurs leaders des Premières Nations créent des associations politiques, par exemple l'Association des Indiens du Québec¹³⁸, afin de

autochtones. Il spécifie cependant que ces critiques, au départ, considéraient ces cultures et ces artistes comme des curiosités souvent réduites à une perspective anthropologique ou ethnologique. (Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 69.)

¹³⁵ Cette exposition dont le thème était « Terre des Hommes » est connue sous le nom d'Expo 1967. Elle est « la plus célébrée des expositions universelles ». (Guy Sioui Durand, « L'Histoire-spectacle en Kanata ». De l'effacement à la résurgence des Autochtones », *Salons. Un éclairage sur la société par les revues savantes*, no 2, juillet 2017, en ligne, <<https://salons.erudit.org/2017/07/01/lhistoire-spectacle-en-kanata-de-leffacement-a-la-resurgence-des-autochtones/>>, consulté le 1 juillet 2019.)

¹³⁶ *Idem.* Comme l'affirme Isabella Huberman, à cette époque, le Québec est préoccupé par la question de la souveraineté et de nombreux événements politiques, sociaux et culturels ont lieu : « la Révolution tranquille, la crise d'Octobre, la montée du FLQ, les débats autour de la tenue d'un référendum ainsi que le développement hydroélectrique de la Baie-James et la négociation des revendications territoriales des Cris et des Inuits contribuent à créer un changement de paradigme ». Elle explique que les Premières Nations du Québec reprendront les thèmes que sous-tendent ces événements afin de les appliquer au contexte autochtone. (Isabella Huberman, « “Si ce n'est pas moi” : écrire à la jonction du soi et de la communauté chez An Antane Kapesh et Natasha Kanapé Fontaine », *Études en littérature canadienne*, vol. 43, no 11, 2018, p. 112.)

¹³⁷ Myra Rutherford et Jim Miller, « “It's Our Country” : First Nations' Participation in the Indian Pavilion at Expo 67 », *Revue de la Société historique du Canada*, vol. 17, no 2, 2006, p. 151.

¹³⁸ L'Association des Indiens du Québec est fondée en 1965 et cesse ses activités en 1977. Elle « fut la première organisation panindienne qui souhaitait rassembler au sein d'un même regroupement toutes les

s'imposer face au pouvoir gouvernemental. Pour ce faire, ils n'hésitent pas à utiliser les médias¹³⁹. De nombreuses œuvres et performances artistiques autochtones sont également diffusées sur la scène québécoise et canadienne¹⁴⁰, et plusieurs organisations culturelles et institutions sont créées, par exemple le Collège Manitou de La Macaza et l'Institut éducatif culturel atikamekw montagnais (IECAM), afin de promouvoir l'enseignement des langues et des traditions autochtones¹⁴¹.

communautés autochtones au Québec. [...] [E]lle participa [...] activement aux débats politiques qui entouraient les enjeux autochtones dans les années 1960 et 1970. » (Yanick Turcotte, « L'Association des Indiens du Québec (1965-1977) et le militantisme autochtone dans le Québec des années 1960-1970 », mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2018, f. I.)

¹³⁹ Diane Boudreau, *op. cit.*, p. 112.

¹⁴⁰ Nous spécifions que, bien que les œuvres et les performances artistiques soient nouvelles sur la scène québécoise et canadienne, les traditions théâtrales pour les Premières Nations, tout comme les traditions littéraires, sont millénaires. Comme l'affirme l'auteur ojibwé Drew Hayden Taylor « au fil de l'histoire des peuples, il a toujours existé différentes formes de théâtre. » (Drew Hayden Taylor, « Mettre en scène des histoires. L'essor du théâtre autochtone au Canada », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *op. cit.* p. 55.)

¹⁴¹ Le Collège Manitou de La Macaza est fondé en 1973. Il était l'un des premiers établissements postsecondaires destinés aux étudiants autochtones du Canada. Comme l'indique Guy Sioui Durand, bien que ce collège n'ait été ouvert que quelques années, son effet fut considérable puisque de nombreux artistes et intellectuels autochtones contemporains en sont issus. (Guy Sioui Durand, « Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire* », *op. cit.*, p. 185.) À ce sujet, Jeannotte souligne que l'auteure huronne-wendate Christine Sioui Wawanoloath, l'artiste et écrivain Tepehuán Domingo Cisneros et l'homme politique innu Ghislain Picard ont fréquenté ce collège. Elle ajoute également que l'institution possédait des presses qui permettaient entre autres l'impression du matériel scolaire produit par les participants. Elle spécifie que cette documentation est en partie préservée au Centre de documentation de l'Institut Tshakapesh et qu'une autre partie aurait probablement été détruite en 1976, lors du démantèlement de l'Institut par l'armée. (Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 133.) L'Institut éducatif culturel atikamekw montagnais (IECAM) est fondé en 1978. Il est maintenant connu sous le nom de l'Institut Tshakapesh à Uashat mak Mani-utenam (Sept-Îles). Cette première appellation lui sera attribuée jusqu'en 1989 et changera de nom pour devenir ensuite l'Institut culturel éducatif montagnais (ICEM) jusqu'en 2009; on le nomme depuis l'Institut Tshakapesh. Cette institution est importante chez les Innus puisqu'en plus de produire du matériel pédagogique pour l'enseignement de la langue et de la culture, elle soutient les artistes contemporains, elle publie et distribue des livres, elle élabore des activités qui favorisent la réappropriation des savoirs traditionnels et elle a également formé un Conseil des aînés. (<https://www.tshakapesh.ca/fr/institut-tshakapesh_14/>) À ce propos, Kapesch souligne que ces actes de réappropriation et de revalorisation culturelles sont l'œuvre des Premières Nations elles-mêmes et non pas celle du gouvernement : « Le fait que nous commençons à présent à chercher notre culture indienne, ce n'est pas l'idée du Blanc, c'est la nôtre. » (An Antane Kapesch, *JMS*, p. 179.)

2.1.1. Les premières publications innues dans l'espace public francophone

Chez les Innus, dans le domaine littéraire, c'est dans les années 1970 que sont publiés les premiers textes dans l'espace public francophone. Ces publications sont celles de quelques ouvrages bilingues (innu-aimun, français) et trilingues (innu-aimun, français et anglais), ainsi que d'un livre en français d'Albert Connolly, chef innu de Mashteuiatsh, intitulé *Otii-il-no kaepe / Les Indiens Montagnais du Québec*¹⁴², publié en 1972. Comme l'explique Richard Lefebvre, parmi les textes bilingues et trilingues, nous retrouvons principalement des retranscriptions de récits issus de la tradition orale, ainsi que des livres de référence souvent en lien avec le projet « [d']amérindianisation des écoles montagnaises¹⁴³ ». José Mailhot explique que ces publications n'utilisent pas un alphabet conventionnel, puisqu'elles « précèdent le processus de normalisation de l'orthographe innue¹⁴⁴ », ce qui rend aujourd'hui les textes difficiles à lire pour les locuteurs innus. Elle conclut donc que ces textes s'adressent à « des universitaires, spécialistes des langues ou du folklore¹⁴⁵ ». Comme le mentionne Lefebvre, le

¹⁴² Albert Connolly, *Otii-il-no kaepe / Les Indiens Montagnais du Québec*, Chicoutimi, Éditions science moderne, 1972, 144 p.

¹⁴³ Richard McNulty cité par Richard Lefebvre, *op. cit.*, p. 22-23. Lefebvre souligne entre autres le travail de Marie-Jeanne Basile (Mani Han Páhîn), une Innuée d'Eukuanitshit (Mingan), qui entre 1971 et 1974 a publié trois ouvrages dans la collection « Nordica » des éditions du Centre d'études nordiques de l'Université Laval. La première publication, éditée en collaboration avec l'ethnolinguiste Gérard McNulty, est un ouvrage trilingue intitulé *Atan Kana*, dans lequel les auteurs présentent la transcription de certains récits mythiques de la tradition orale innue. (Marie-Jeanne Basile et Gérard E. McNulty, *Atan Kana / Légendes montagnaises / Montagnaises Legends*, Québec, Université Laval / Centre d'études nordiques, coll. « Nordica », no 31, 1971.) Ces derniers ont été enregistrés à Eukuanitshit dans les années 1960. Lefebvre spécifie que cette publication met en valeur l'innu-aimun contrairement aux récits innus et naskapis retranscrits et publiés, à cette même époque, par Rémi Savard et Madeleine Lefebvre, qui ne sont présentés qu'en français. La seconde publication est un livre bilingue de cuisine innue intitulé *Innupminwan / Ethnocuisine montagnaise* (Mani han Páhîn, *Innupminwan / Ethnocuisine montagnaise*, Québec, Université Laval / Centre d'études nordiques, coll. « Nordica », no 35, 1973.) Et finalement, le troisième écrit publié en 1974 est bilingue et présente une nouvelle légende intitulée *Uapuh mak Umwatshahkwuk innu-atanukan / Le lièvre et la grenouille. Légende montagnaise*. Lefebvre spécifie que la référence complète de ce livre est indisponible.

¹⁴⁴ José Mailhot, « L'écrit comme facteur d'épanouissement de la langue innue », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 26, no 3-4, 1996-1997, p. 22. Baraby explique que : « [m]ême si la langue innue a été écrite dès l'arrivée des premiers missionnaires, au XVII^e siècle, elle n'a pas eu de réel standard orthographique avant les années 1970, sa situation étant compliquée par la variation dialectale existant entre les communautés » (Anne-Marie Baraby, *op. cit.*, p. 56.)

¹⁴⁵ José Mailhot, *ibid.*

texte d'Albert Connolly, écrit uniquement en français, se situe quant à lui davantage à la frontière entre un essai historique, une autobiographie, un commentaire politique et un livre de référence sur sa culture traditionnelle¹⁴⁶. Bien que ces publications soient relativement peu nombreuses et qu'elles aient été peu distribuées, elles n'en demeurent pas moins importantes. En effet, comme le souligne Lefebvre, ces dernières se démarquent d'abord par l'utilisation de l'innu-aimun — dans un alphabet non standardisé — et du français comme langues d'écriture, et ensuite, par un discours « autoreprésentatif¹⁴⁷ ». Si les Innus écrivent en innu-aimun depuis des siècles et qu'ils ont su parler en leur nom propre, ils utilisent maintenant l'écriture à des fins non seulement de dénonciation, mais également de revalorisation et d'affirmation culturelles.

2.1.2. *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu / Je suis une maudite Sauvagesse* d'An Antane Kapesch

C'est dans ce contexte littéraire, politique¹⁴⁸, social et culturel qu'est publié, en 1976, le livre *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu / Je suis une maudite Sauvagesse* d'An Antane Kapesch, considéré comme le premier ouvrage littéraire écrit dans sa propre langue par un auteur innu et diffusé par le « par le réseau commercial des maisons d'édition¹⁴⁹ ». Bien qu'il y ait eu quelques textes innus publiés avant l'ouvrage de Kapesch (*Oti-il-no kaepe / Les Indiens Montagnais du Québec*, *Atan Kana / Légendes montagnaises / Montagnaises Legends*, *Innupminwan / Ethnocuisine montagnaise*, etc.), ce dernier se distingue des précédents non

¹⁴⁶ Richard Lefebvre, *ibid.*, p. 23.

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ À ce sujet, Amélie-Anne Mailhot souligne l'importance politique de la prise de parole de nombreuses écrivaines dans les années 1970 : « Antane Kapesch s'inscrit [...] dans la lignée des femmes autochtones qui ont décidé de prendre la parole à une époque où leur voix n'était toujours pas entendue et elle fait partie du groupe des pionnières ayant écrit et publié durant les années 70, avec Maria Campbell, Rita Joe, Lee Maracle, Emma LaRocque et Paula Gunn Allen. Son œuvre, qui compte parmi les premiers textes publiés en français par une Autochtone en Amérique du Nord, est d'une importance cruciale pour l'histoire des idées politiques autochtones » (Amélie-Anne Mailhot, « La perspective de l'habitation politique dans *Je suis une maudite Sauvagesse / Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu* d'An Antane Kapesch », *Recherches féministes*, vol. 30, no 1, p. 29.)

¹⁴⁹ Richard Lefebvre, *op. cit.*, p. 23. Nous soulignons toutefois qu'en 1976, Bernard Assiniwi avait déjà publié une dizaine de livres en français dont le premier publié en 1971, intitulé *Anish-Nah-Bé. Contes adultes du pays algonkin* est considéré comme le premier ouvrage littéraire publié par un auteur des Premières Nations du Québec. (Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 13.)

seulement par sa construction, ses propos, mais également par sa diffusion et sa réception. Selon Mailhot, le travail de Kapesh fait partie du « domaine de la création littéraire¹⁵⁰ » et elle affirme que c'est avec l'œuvre de cette dernière « qu'est née une véritable littérature innue¹⁵¹ ».

An Antane Kapesh naît en 1926 dans la toundra près de Kuujjuaq¹⁵² et vit le mode de vie nomade des Innus¹⁵³ jusqu'en 1953, date de la création de la communauté de Mani-utenam près de Sept-Îles. Femme politique, elle est cheffe de la bande innue de Matamekushit (Schefferville)¹⁵⁴. Kapesh est l'une des témoins non seulement des conséquences néfastes sur les gens de son peuple du passage du mode de vie nomade au mode de vie sédentaire imposé par les politiques coloniales, mais aussi des ravages de l'exploitation minière et forestière intensive et de la construction de barrages hydroélectriques sur le territoire ancestral des Innus (pollution, destruction de la faune et la flore, présence des Blancs¹⁵⁵ sur les territoires de chasse). Si *JMS* est le premier livre de Kapesh, ce n'est toutefois pas la première fois que l'auteure publie un texte. En effet, en 1975, l'auteure prend la plume et fait paraître dans la revue *Recherches amérindiennes au Québec* un article intitulé « Ces terres dont nous avons

¹⁵⁰ José Mailhot, *op. cit.*, p. 24.

¹⁵¹ *Idem.*

¹⁵² Lorsque les Innus étaient nomades, ils allaient jusqu'à Kuujjuaq pour chasser le caribou. L'Innue Mary Adele Andrew (Miste Mani-Aten) affirme : « In the past we walked everywhere. We walked as far away as Uaskaikan (Fort Chimo, or Kuujjuaq) to kauishatukuants and Nent (Nain) » (Mary Adele Andrew citée par Nympha Byrne et Camille Fouillard, *It's Like the Legend. Innu Women's Voices*, Toronto, Gynergy Books, 2000, p. 139.)

¹⁵³ Ce mode de vie est souvent désigné par les termes *innu aitun* qui se traduit en français par « la vie innue ». Cette expression est contemporaine et se réfère au mode de vie traditionnel des Innus et à la pratique de leurs activités ancestrales. L'*innu aitun* implique les pratiques non seulement de toutes les activités de subsistance reliées à la chasse, la pêche, la cueillette et le troc, mais également les activités rituelles et sociales, toutes en lien avec leur territoire ancestral. (Jean-Paul Lacasse, *op. cit.*, p. 41-42.)

¹⁵⁴ À ce sujet, nous pourrions supposer que son travail en politique eut un effet sur la formation de l'auteure. Ainsi, Isabella Huberman affirme : « Son expérience personnelle du racisme systémique et sa carrière en politique lors de cette période d'affirmation autochtone conditionnent les impératifs à l'origine du texte d'Antane Kapesh. » (Isabella Huberman, « Pratiques et poétiques des histoires personnelles dans les littératures autochtones francophones au Québec », *op. cit.*, f. 112.)

¹⁵⁵ Nous utilisons ici le terme « Blanc » puisque c'est celui employé par l'auteure; il se rapporte aux Québécois ainsi qu'aux Canadiens et souligne la dichotomie entre les Blancs et les Innus dans l'histoire coloniale de leur territoire.

nommé chaque ruisseau¹⁵⁶ ». Dans ce texte d'une page, l'auteure aborde plusieurs thèmes qui seront repris et développés dans son ouvrage de 1976 : les effets négatifs de la présence des Blancs sur le territoire des Innus, l'importance de l'innu-aimun pour la survie culturelle et la présence millénaire des Innus sur leur territoire. Bien que Kapesh soit l'une des pionnières de la littérature innue telle qu'on la connaît aujourd'hui, elle ne se destinait toutefois pas à l'écriture, comme elle en témoigne dans une entrevue en 1983 : « Je n'avais jamais pensé [à] écrire ce livre, car un Indien autrefois n'écrivait pas, et je vivais très loin, j'étais ailleurs très loin, où j'y étais très bien¹⁵⁷. » Ainsi, l'écriture ne faisait pas pour elle partie de ce que Phillip H. Round appelle une « Native esthetic life and.... ordinary routine¹⁵⁸ ». Dans la préface de son ouvrage de 1976, Kapesh souligne les sacrifices qu'exige l'exercice d'écriture pour elle :

Quand j'ai songé à écrire [...], j'ai d'abord bien réfléchi car je savais qu'il ne fait pas partie de ma vie à moi d'écrire et je n'aimais pas tellement partir en voyage dans la grande ville à cause de ce livre que je songeais à faire. Après avoir bien réfléchi et après avoir une fois pour toutes pris, moi une Indienne, la décision d'écrire [...] j'ai compris [que] toute personne qui songe à accomplir quelque chose rencontrera des difficultés mais en dépit de cela, [i]l n'y aura rien pour l'inciter à renoncer, jusqu'à ce que cette personne se retrouve seule [...]¹⁵⁹.

Kapesh explique que l'écriture nécessite un changement de mode de vie qu'elle ne considère pas être le sien. La rédaction d'un tel ouvrage contraint l'auteure non seulement à l'isolement et aux nombreux déplacements loin de chez elle¹⁶⁰, mais aussi à l'exercice quotidien d'écriture :

¹⁵⁶ An Antane Kapesh, « Ces terres dont nous avons nommé chaque ruisseau », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 5, no 2, 1975, p. 3. Nous soulignons que Kapesh a également publié en 1978 un texte unilingue appartenant au genre *tipasthimun* (histoire vraie) intitulé *Uniam mak Shaian utipatshimunissimuau*, ainsi qu'un récit allégorique intitulé *Tante nan etutamin nitassi? / Qu'as-tu fait de mon pays?*, en 1979. Respectivement : An Antane Kapesh, *Uniam mak Shaian utipatshimunissimuau*, ministère de l'Éducation du Québec / Service général de moyen d'enseignement, 1978; *Tante nan etutamin nitassi? / Qu'as-tu fait de mon pays?*, Vaudreuil, Éditions Impossibles, 1979.

¹⁵⁷ An Antane Kapesh, Colloque sur l'amérindianisation qui a eu lieu à Betsiamites le 2-3-4 mars 83, Sept-Îles, Sagmai, 1983, p. 85.

¹⁵⁸ Phillip H. Round, « Early Native Literature as Social Practice », dans James H. Cox et Daniel Heath Justice (dir.), *op. cit.*, p. 67.

¹⁵⁹ An Antane Kapesh, *JMS*, p. 13.

¹⁶⁰ Comme l'indique Maurizio Gatti, ces contraintes sont vécues par bon nombre d'écrivains des Premières Nations qui souvent doivent s'exiler hors de leur communauté afin de pouvoir publier. (Maurizio Gatti, *op. cit.*, p. 100.) Nous notons toutefois que plusieurs écrivains des Premières Nations ne vivent pas cet éloignement comme un exil. Par exemple, Joséphine Bacon explique : « C'est ici, à

« J'écrivais mon livre sur une table qui était dans la cuisine¹⁶¹. » Si, malgré ces difficultés, Kapesh décide de prendre la plume, c'est afin d'exprimer le sentiment de dépossession causé par la sédentarisation forcée et l'acculturation des Innus : « qui avertir [sic] que je me suis perdue avec mes enfants. [...] Et c'est ainsi que j'ai commencé à écrire mon livre¹⁶² ». Mais aussi afin de défendre la spécificité de sa culture : « [J'écris] pour me défendre et la culture de mes enfants¹⁶³. » Bien que Kapesh parle des difficultés de son isolement pour la rédaction de son livre, sa posture auctoriale ne s'inscrit toutefois pas dans ce que l'auteur cri et cherokee Craig S. Womack décrit comme l'une des conceptions occidentales de l'écrivain, qui serait perçu comme un artiste « isolé et aliéné ». En effet, ce dernier explique que selon lui, les écrits des Premières Nations ont nécessairement une portée politique et que les écrivains sont inévitablement liés à leur communauté :

The tribal writer goes through a process of spiritual warfare wherein the writer must decide the purpose of that writing because she or he is writing for the survival of community people. To ignore the place of the writing for the health of the nation might place in danger of witchery. This is a uniquely communal view of writing process that rejects the Western view of writer as isolated and/or alienated artist. Knowledge for Knowledge's sake is not necessarily an end; knowledge is valued in relation to the degree it makes a return to the tribe¹⁶⁴.

En soulignant ce lien entre les écrivains et leur communauté, Womack remet en question les oppositions entre la littérature et les luttes politiques des communautés autochtones. En effet, il rappelle que les écrits contemporains des auteurs autochtones s'inscrivent dans une continuité

Montréal, que je rêve. La distance fait que je vois qui je suis et d'où je viens. À Pessamit, je me laisserais juste vivre [...]. Peut-être que je n'écrirais plus. » (Joséphine Bacon citée par Monique Durand, « Venir à l'écriture », *Littoral*, no 10, 2015, p. 142.)

¹⁶¹ An Antane Kapesh, *Colloque sur l'amérindianisation qui a eu lieu à Betsiamites le 2-3-4 mars 83*, *op. cit.*, p. 86. N'ayant pas fréquenté les institutions scolaires, Kapesh a dû apprendre à rédiger : « L'auteure a véritablement rédigé ces deux textes, elle a d'ailleurs passé des années à apprendre les lois propres à l'expression écrite. » (José Mailhot, « L'écrit comme facteur d'épanouissement de la langue innue », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 26, no 3-4, 1996-1997, p. 24.)

¹⁶² *Idem*.

¹⁶³ An Antane Kapesh, *JMS*, p. 13.

¹⁶⁴ Craig S. Womack, *Red on Red. Native American Literary Separatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, p. 206.

avec les traditions orales, qui elles se rapporteraient au nationalisme et à la souveraineté, ce qui laisserait peu de place à la voix individuelle de l'auteur :

[S]overeignty is an intersection of the political, imaginary, and literary. To exist as a nation, the community needs a perception of nationhood, that is, stories (like the migration account) that help them imagine who they are as a people, how they came to be, and what cultural values they wish to preserve. [...] The oral tradition has always had, and continues to have, a nationalist perspective¹⁶⁵.

Selon cette perspective, la dimension politique des littératures écrites et orales autochtones ne serait pas réduite à ces dernières. Au contraire, elle montrerait que ces littératures font partie d'un ensemble complexe de connaissances reliées à la communauté, aux territoires et à leur défense.

2.1.3. La résistance et la réappropriation culturelle, historique, linguistique et géographique

Le texte de Kapesht témoigne des effets dévastateurs provoqués par les nouvelles structures coloniales et dénonce également les politiques violentes d'assimilation et de dépossession. Bien que ce texte soit nouveau dans la sphère publique au Québec, celui-ci s'inscrit toutefois dans la longue lignée des actes de résistance au projet colonial qui, comme l'affirme Emma LaRocque, ont commencé dès l'arrivée des Européens sur le continent américain : « Native peoples of Canada have been engaging in contestatory practices right from the initial contact with Europeans to the present¹⁶⁶. » À ce sujet, l'auteure sénécais Mishuana Goeman parle de la longue histoire de la résistance autochtone en ce qui a trait, entre autres, à la défense de leurs territoires. Goeman s'intéresse à la manière dont la cartographie, telle qu'elle a été utilisée par les colons, est une forme de discours qui permet à l'imaginaire colonial de consolider et d'organiser son pouvoir. Elle montre que cet imaginaire a pris forme non seulement virtuellement, mais également de manière concrète, par exemple en confinant les Autochtones à des territoires délimités par les autorités gouvernementales (création des réserves, interdiction d'accès aux ressources naturelles et à leurs territoires, etc.). Goeman explique que, dès le début

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶⁶ Emma LaRocque, *op. cit.*, p. 23. Elle spécifie également que depuis le début de l'invasion, les actions des Autochtones visant à protéger les individus et la communauté sont souvent discréditées : « Aboriginal Nations fighting to save their persons, communities, cultures, and lands was propagandized as simply irrational violence of bloodthirsty savages. » (*Ibid.*, p. 24.)

de la colonisation, les Autochtones se sont engagés dans des actes « micropolitiques » de résistance : « Like oppressed people everywhere, they engaged in virtually constant micropolitics of resistance : moving fence, not cooperating with census enumerators, sometimes disrupting survey parties¹⁶⁷. » Elle montre que ces actes peuvent avoir une influence sur l’imaginaire colonial qui voudrait que l’Amérique eût été une terre vierge à coloniser.

Dans les textes, ces actes de résistance et de contestation prennent forme, comme nous l’avons vu pour le cas des Innus, dès le 19^e siècle à travers des pétitions et des requêtes. Ainsi, Emma LaRocque affirme qu’à partir des années 1800, l’écriture des Premières Nations est intrinsèquement liée à la résistance aux pratiques coloniales. Elle spécifie toutefois que c’est à partir des années 1970 qu’il y eut une augmentation du nombre de textes écrits et publiés par des auteurs autochtones; cette époque correspondrait à la naissance de ce qu’elle nomme « la littérature autochtone contemporaine de résistance¹⁶⁸ ». Elle qualifie d’ailleurs l’époque qui précède les années 1970 de période « sans voix » pour les Premières Nations, au cours de laquelle les productions culturelles et la prise de parole politique sont demeurées pratiquement invisibles. Bien que, comme l’indique Isabelle St-Amand, l’histoire des littératures autochtones d’expression française au Québec et celle des littératures autochtones d’expression anglaise au Canada¹⁶⁹ diffèrent, il est clair que le texte de Kapesh participe à cette première vague d’écrits autochtones contemporains qui prit forme également au Québec. Dans chacun des neuf

¹⁶⁷ Harris Cole cité par Mishuana Goeman, *Mark My Words. Native Women Mapping our Nations*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013, p. 20-21. Pour ce qui est du cas des Innus, ces actes de résistance prennent forme dès le 18^e siècle. En effet, ainsi que l’affirme Sylvie Vincent, la tradition orale des Innus relate que ces derniers ont longtemps tenté d’empêcher les Français de remonter le Saguenay afin de bloquer l’accès à l’ensemble de leur territoire : « La politique innue a longtemps visé à maintenir les Français sur la côte et à garder le contrôle de l’intérieur des terres. » (Sylvie Vincent, « La tradition orale. Une autre façon de concevoir le passé », *op. cit.*, p. 82.)

¹⁶⁸ Emma LaRocque, *op. cit.*, p. 25. LaRocque situe le début de la littérature autochtone contemporaine de résistance avec la publication de l’ouvrage *The Unjust Society* de Harold Cardinal en 1969. (Harold Cardinal, *The Unjust Society*, Edmonton, Hurtig Publishers, 1969.) Cet ouvrage est une réponse au *Livre blanc*. (*Idem.*)

¹⁶⁹ Isabelle St-Amand explique que la différence entre ces deux corpus (celui d’expression française et celui d’expression anglaise) se situe principalement dans « leurs relations avec les champs littéraires québécois et canadien, ainsi qu’avec les aires linguistiques anglophones et francophones en Amérique du Nord de même qu’ailleurs dans le monde ». (Isabelle St-Amand, *op. cit.*, p. 30.)

chapitres qui composent son œuvre, Kapesch retrace systématiquement, à partir du récit de sa propre expérience et des événements qui lui ont été racontés par les siens, l'histoire coloniale de son territoire et de son peuple. Tout au long de son récit, Kapesch dénonce les mauvaises intentions des Blancs à l'égard des Innus¹⁷⁰, non seulement en ce qui a trait à leur venue sur le territoire des Innus, mais aussi quant à l'imposition de leurs institutions et de leur mode de vie :

Quand le Blanc a songé à devenir mon frère à mon insu, il m'a avant tout donné l'École. Quand il a voulu nous enseigner sa culture, à nous les Indiens, il avait trois sortes d'Écoles : la première, c'était celle de la Commission scolaire, la deuxième, c'était le Bar et la troisième, la Prison. Avec l'Hôpital, ça faisait quatre¹⁷¹.

Elle parle donc de l'arrivée des premiers colons sur le territoire des Innus, de la dépossession de leurs terres, de leur sédentarisation forcée, du système des pensionnats, de la répression judiciaire et policière, de l'imposition des gardes-chasse pour la gestion de leur territoire¹⁷², du système médiatique qui véhicule des images négatives sur les Innus et même de la malveillance des marchands d'alcool à leur égard. Si comme l'écrit l'auteur anishinaabe Gerald Vizenor, « l'imagination autochtone et les récits de création ont été occultés sans aucun remords dans les histoires nationales et la littérature dominante¹⁷³ », la réécriture de l'histoire coloniale par un auteur des Premières Nations n'est alors pas simplement une nouvelle perspective de l'histoire telle qu'elle a été racontée par la société dominante, elle serait une forme de résistance à cette dernière : « Resistance, however, does not mean presenting an opposite story that can

¹⁷⁰ Tout le premier chapitre du livre de Kapesch intitulé « L'arrivée du Blanc sur notre territoire » est construit comme une longue citation des paroles des Blancs dans laquelle Kapesch révèle leur manque d'intégrité : « Quand il a voulu s'emparer ainsi de nous, le Blanc n'a pas convoqué une seule assemblée pour bien faire comprendre aux Indiens comment il songeait à les tromper. » (An Antane Kapesch, *JMS*, p. 17.)

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 217.

¹⁷² Dans cette section, Kapesch parle également de la division du territoire ancestral en territoires de chasse attribués à chaque famille; ces territoires non seulement réduisaient de manière considérable l'espace dont chacun des groupes familiaux disposait pour chasser, mais instaurent également une notion de propriété privée qui ne faisait pas partie de la conception du territoire des Innus. À ce propos, Lacasse affirme : « Ce découpage des territoires de chasse ancestraux par le gouvernement a transformé, du moins en partie, les rapports de type communautaire en un système d'utilisation personnel. » (Jean-Paul Lacasse, *op. cit.*, p. 119-120.)

¹⁷³ Gerald Vizenor, « Manières manifestes », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *op. cit.*, p. 51.

be easily incorporated into hegemonic state as a “differing perspective”¹⁷⁴. » Cette exclusion est illustrée par Kapesh entre autres dans son deuxième chapitre intitulé « la découverte du minerai dans le Nord¹⁷⁵ ». Dans ce passage, elle montre que le récit historique raconté par les Blancs a non seulement omis de mentionner l’aide que les Innus — en particulier celle de l’Innu Atshapi Anatane — ont apportée aux explorateurs lors des expéditions sur leur territoire ancestral (en ce qui concerne la survie des colons et l’orientation sur le territoire), mais qu’il a également caché le rôle du réel découvreur du minerai dans cette région. En effet, en racontant le récit sur la découverte du minerai de fer que lui a transmis son père, Kapesh explique que l’Innu Tshishenih Pien avait déjà découvert cette ressource, bien avant que les Pères Babel et Arnaud ne partent à sa recherche. Or, ceux-ci sont considérés à tort comme étant ceux qui l’ont découverte. Ainsi, Kapesh dénonce non seulement l’imposition des récits occidentaux au détriment de ceux des Innus, mais également le récit mensonger raconté par la société dominante. Comme le suggère Goeman, l’exclusion des Autochtones du récit historique officiel¹⁷⁶ irait de pair avec l’exclusion de leurs territoires ancestraux : « Native space is delegated to exist outside national settler terrains [...]. Colonialism is not just about conquering Native land through mapping new ownerships, but it is also about the conquest of bodies¹⁷⁷. » Tout au long de son texte, Kapesh évoque les différentes formes de violence et d’exclusion (discursive, physique, psychologique) que subissent les Innus depuis la colonisation de leur territoire. Par ce texte, Kapesh montre non seulement l’importance de la réécriture de l’histoire coloniale selon les perspectives des Premiers Peuples, mais également la manière dont ces derniers peuvent être des agents actifs dans l’histoire nationale. Comme l’indique Ramon Saldivar, l’écriture et les arts autochtones offrent une tribune qui permet aux artistes des Premières Nations de transmettre leur vision du monde : « [T]he possibilities art and writing open up are important, as they put ideology to work and reveal the heterogeneous systems that

¹⁷⁴ Mishuana Goeman, *op. cit.*, p. 188.

¹⁷⁵ An Antane Kapesh, *JMS*, p. 35.

¹⁷⁶ Le récit historique officiel est supporté par un imaginaire géographique qui s’appuie sur le mythe de la découverte de l’Amérique. La cartographie occidentale et l’histoire telle qu’elle a été racontée par la société dominante seraient, selon Goeman, des formes de discours s’appuyant sur cet imaginaire. (Mishuana Goeman, *op. cit.*, p. 33.)

¹⁷⁷ *Idem.*

resist the formation of a unitary base of truth¹⁷⁸. » Ainsi, tout en présentant l'histoire coloniale telle qu'elle a été vécue par son peuple, Kapesh introduit aussi des éléments culturels innus aux lecteurs. Ce texte pourrait alors s'inscrire dans ce que Bruce G. Trigger appelle, dans la préface du livre de l'auteur huron-wendat Georges E. Sioui, l'autohistoire amérindienne qu'il définit comme suit : « C'est l'histoire autochtone écrite en conformité avec les valeurs amérindiennes. [...] Le but d'une telle histoire est de découvrir ce que les cultures autochtones ont de particulier et de comprendre le rôle que les autochtones jouent dans l'histoire mondiale¹⁷⁹. » Pour Huberman, la réappropriation des récits historiques par les Autochtones contribue au processus de décolonisation : « L'interruption engendrée par la prise de parole autochtone dans les mythes de la société dominante correspond à un projet de décolonisation¹⁸⁰. » Le texte de Kapesh peut ainsi être considéré comme un acte de résistance et comme un geste de réappropriation historique et d'affirmation culturelle qui s'inscrivent dans un processus de décolonisation. Par exemple, lorsque Kapesh parle du récit qui lui a été raconté par son père sur la découverte du minerai de fer, elle spécifie que cette histoire est connue et transmise oralement depuis près de deux cents ans chez les Innus¹⁸¹. Par cette affirmation, Kapesh appuie la perspective innue non seulement sur des faits historiques, mais également sur une manière de raconter l'Histoire. En affirmant que ce récit a été transmis de génération en génération,

¹⁷⁸ Ramon Saldivar cité par Mishuana Goeman, *ibid.*, p. 207.

¹⁷⁹ Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989, p. xi-xii.

¹⁸⁰ Isabella Huberman, *op. cit.*, f. 52. Selon Huberman, la décolonisation peut être comprise selon plusieurs perspectives. La chercheuse s'appuie entre autres sur les propos de Walter Mignolo qui définit la décolonisation comme un processus analytique qui « dévoile la logique de la colonialité afin de la surmonter (2011 : 8). » (*Idem.*) Ainsi, cette démarche favoriserait une approche conceptuelle de la décolonisation qui définirait celle-ci comme une « libération épistémologique ». (*Ibid.*, f. 53.) Elle explique que d'autres chercheurs comme Eve Tuck et K. Wayne Yang s'opposent à cette conception puisqu'elle fait de la décolonisation une simple métaphore. Ces auteurs préconisent une restitution, non pas symbolique, des terres volées aux nations autochtones, mais bien matérielle. Dans le domaine littéraire, Huberman affirme que les œuvres des auteurs autochtones associent ces deux conceptions de la décolonisation : « L'œuvre littéraire met en mots la lutte; elle fournit les idées pour imaginer et penser la décolonisation. [...] En même temps, [...] [l']écriture autochtone est une pratique ancrée dans l'expérience spécifique, dans des conditions de production de savoirs spécifiques, dans des lieux géographiques spécifiques et dans des langues spécifiques; elle ne saurait être détachée de son contexte et sa valeur décolonisatrice ne peut donc pas être réduite au métaphorique ». (*Ibid.*, f. 54.)

¹⁸¹ An Antane Kapesh, *JMS*, p. 45.

Kapesh veut montrer l'efficacité de la transmission orale et appuyer la véracité¹⁸² de son propos. Ainsi, elle affirme le rôle de l'oralité innue dans la transmission des savoirs de son peuple. Comme l'explique Kovach, dans les traditions orales et dans les traditions de pensée autochtones, les sentiments, l'expérience et le lieu sont des savoirs à part entière qui multiplient les perspectives sur le monde¹⁸³. De la même manière, Lee Maracle affirme que selon le point de vue traditionnel des Premières Nations, le savoir est plutôt lié à une forme d'engagement et de partage communautaire :

Nous croyons que c'est dans le faire que réside la preuve d'une chose ou d'une idée. Faire nécessite une forme d'interaction sociale et, par conséquent, un récit s'avère le moyen le plus sensé et le plus convaincant de présenter les pensées et les valeurs qu'un peuple a pu accumuler. Il circule chez les intellectuels européens, une idée étrange selon laquelle la théorie se distingue du récit, et donc qu'il faut utiliser un ensemble différent de mots selon qu'on veut « prouver » une idée ou l'« illustrer »¹⁸⁴.

Selon cette perspective, la subjectivité ne remet pas en question la légitimité du savoir et de sa transmission, mais bien au contraire, le savoir est intrinsèquement lié aux « interactions humaines¹⁸⁵ », donc aux sujets. Selon Womack, les récits seraient alors une propriété commune

¹⁸² Comme l'indique Sylvie Vincent, bien que les récits transmis par la tradition orale puissent varier selon l'imagination du conteur, ces derniers sont fiables puisqu'ils doivent respecter un protocole culturel en lien avec ce mode de diffusion : « Tout d'abord, les conteurs ont l'habitude de fournir leurs sources, indiquant qui leur a raconté tel récit et de qui cette personne le tenait. [...] En second lieu, un récit de type historique est un récit collectif, commun à plusieurs familles et à plusieurs communautés; lorsqu'il est raconté devant les Aînés, ceux-ci soutiennent le conteur tout en vérifiant si sa version correspond bien à celle qu'eux-mêmes connaissent. En troisième lieu, tout conteur se doit de respecter les règles linguistiques utilisées pour rapporter les faits. [...] L'obligation de respecter ces règles linguistiques d'une génération à l'autre assure la stabilité du récit. » (Sylvie Vincent, *op. cit.*, p. 85.) Lorsque Kapesh affirme que le récit de la découverte du minerai de fer est une histoire que « [son] père a entendu raconter par ses parents, par sa mère, par sa grand-mère et par d'autres Vieux », elle s'inscrit dans la filiation des récits dits *tipatshimuna*, qui rappelons-le, sont des récits qui relatent des événements que les Innus ont vécus. À ce sujet, Huberman affirme que selon la perspective innue de la transmission orale, le récit de la découverte du minerai de fer, tel qu'il est raconté par la société dominante, n'a pas de valeur commémorative pour les Innus et son authenticité est remise en question, puisque c'est la première fois qu'ils entendent cette version de l'histoire. (Isabella Huberman, *op. cit.*, f. 73.)

¹⁸³ Margaret Kovach, *op. cit.*, p. 41.

¹⁸⁴ Lee Maracle, « Oratoire. Accéder à la théorie », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *op. cit.*, p. 39-40.

¹⁸⁵ *Ibid.* p. 40. Ce qui rappelle l'épistémologie relationnelle telle que nous l'avons abordée dans le premier chapitre.

et leur transmission impliquerait à la fois le « nous » de la communauté et le « je » de la personne qui raconte¹⁸⁶. Kapesh se sert donc de l'écriture afin de rassembler des éléments de l'histoire de son peuple. Par exemple, lorsque Kapesh oppose la connaissance qu'ont les Innus de leur territoire à l'ignorance des Blancs qui agissent comme s'ils en étaient les maîtres (érigeant des frontières, polluant les cours d'eau, perturbant l'équilibre des animaux et des plantes qu'ils ne savent pas reconnaître), elle redéfinit la géographie selon une perspective innue. Comme l'explique Goeman, la géographie est intrinsèquement liée à la tradition orale, qui elle est au fondement même de l'appartenance des Premières Nations à leur territoire :

The features of geography were part of a much larger interconnected mental map that existed in oral traditions. The world was experienced and perceived through one's history, traditions, and kin, in relationships with the animal and natural resources that depended upon, and in union with the spirits, ancestors, and religious forces with whom one share existence¹⁸⁷.

Par ses propos et l'imaginaire qu'elle convoque, mais aussi par la syntaxe de son texte qui se rapproche de l'oralité¹⁸⁸, notamment par l'utilisation de nombreuses répétitions¹⁸⁹, Kapesh participe à un acte de « continuité culturelle à travers l'écriture¹⁹⁰ » tel que le définit Emma LaRocque. Cette dernière affirme : « The act of writing is an act of agency, and agency is cultural continuity in its articulation of our histories, our invasions, and our cultural values¹⁹¹. » Bien que Kapesh affirme qu'il ne fait pas partie des traditions des Innus d'immortaliser leurs récits par écrit, elle souligne la nécessité de le faire afin non seulement de les transmettre aux générations futures, mais également afin de confronter sa version de l'histoire coloniale à celle des Occidentaux. Dans sa dédicace, elle incite les Innus à prendre la plume afin qu'ils puissent

¹⁸⁶ Craig S. Womack, *op. cit.*, p. 249.

¹⁸⁷ Marc Warhus cité par Mishuana Goeman, *op. cit.*, p. 25.

¹⁸⁸ À ce sujet, Isabelle St-Amand affirme que « la structure narrative [du récit de Kapesh] reprend des formes propres à l'oralité ». (Isabelle St-Amand, *op. cit.*, p. 39.)

¹⁸⁹ Huberman, quant à elle, affirme : « [L]a répétition [est] une figure rhétorique employée dans les histoires orales pour guider le destinataire. » (Isabella Huberman, *op. cit.*, f. 69.)

¹⁹⁰ Emma LaRocque, « Reflections on Cultural Continuity through Aboriginal Women's Writing », dans Gail Guthrie Valaskakis, Madeleine Dion Stout et Eric Guimond (dir.), *Restoring the Balance. First Nations Women, Community, and Culture*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2009, p. 161. (Nous traduisons.)

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 163.

eux aussi raconter leur version de l'histoire coloniale : « [...] [J]e serais heureuse si je voyais un autre Innu écrire, en langue innu¹⁹². » Kapesh s'inscrit donc dans une chaîne de transmission des récits de son peuple et montre la vitalité de la littérature orale; par le fait même, elle contredit l'idée selon laquelle l'oralité serait un vestige du passé. Kapesh joue donc un rôle dans la réappropriation culturelle des Innus, qui passe non seulement par la récupération des récits et par l'affirmation de leur spécificité culturelle, mais aussi par une réappropriation du discours sur les Autochtones. En renversant les rôles associés aux « Blancs » et aux « Indiens », Kapesh subvertit les représentations négatives et réductrices sur les Innus. En effet, Kapesh montre la richesse de sa culture traditionnelle et explique que les différents problèmes sociaux des Innus, desquels sont tirées les représentations négatives¹⁹³ (gens dépourvus de culture et oisifs), sont liés à la perte du mode de vie ancestral et à l'imposition du mode de vie occidental. Kapesh invite le lecteur innu à être fier de sa propre culture et incite le lecteur eurodescendant à revoir ses représentations fautive sur les Innus. De plus, le choix de publier son texte en version bilingue (en innu-aimun et en français¹⁹⁴) n'est pas anodin dans son cas, puisqu'il rend visible le texte en innu-aimun : « [C]ette visibilité est significative parce que la convention de longue date était qu'un anthropologue transcrivait directement les mots du conteur dans la langue coloniale, sans qu'ils apparaissent sur la page en langue autochtone¹⁹⁵. » Ainsi, en s'appuyant sur ses connaissances personnelles et sur les savoirs culturels, historiques, linguistiques et géographiques transmis au sein de sa communauté, Kapesh se réapproprie le discours sur les Innus. En ce sens, elle participe à un processus décolonial par la transformation

¹⁹² An Antane Kapesh, *JMS*, p. 11.

¹⁹³ Kapesh consacre d'ailleurs tout le septième chapitre de son ouvrage à expliquer la manière dont les médias et les journalistes diffusent des représentations négatives sur les Innus et taisent la part de responsabilité des colonisateurs face aux difficultés que rencontrent les gens de son peuple. Les politiques coloniales ont provoqué des blessures psychologiques, physiques et spirituelles chez les Innus, ainsi que chez l'ensemble des Autochtones du Canada. Comme le dit Jo-Ann Episknew, nous devons prendre garde de ne point considérer les Autochtones comme des êtres malades : « Healing does not imply that Indigenous people are sick, however. » S'appuyant sur les propos de Ward Churchill, Episknew introduit une importante distinction entre « être malade » (to be sick) et « être blessé » (wounded) : « [T]o be sick is one thing, wounded another; the latter requires healing, the former a cure. » (Jo-Ann Episknew, *Taking Back Our Spirits. Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2009, p. 11.)

¹⁹⁴ Le texte est rédigé en innu-aimun par Kapesh et traduit par José Mailhot en français. Les deux femmes ont travaillé en étroite collaboration tout au long de la rédaction de l'ouvrage. Kapesh tenait à ce que le texte s'adresse à un public francophone.

¹⁹⁵ Huberman, *op. cit.*, f. 66.

de l'imaginaire collectif et par la revendication de son territoire ancestral et de sa spécificité culturelle.

2.1.4. L'œuvre de Kapesch : entre témoignage, essai, manifeste et *tipatshimun*

Le texte de Kapesch s'inscrit donc dans une longue lignée des écrits de résistances des Premières Nations à l'égard du projet colonial, et participe aux mouvements de résurgence politique et culturelle de ces dernières. En effet, à travers son récit, Kapesch témoigne non seulement des bienfaits de sa culture traditionnelle sur elle-même et les gens de son peuple, mais encore de la manière dont elle a vécu les torts que les colonisateurs ont causés aux Innus. Pour ce faire, comme le mentionne St-Amand, elle partage de nombreuses expériences personnelles malheureuses qui sont des manifestations quotidiennes des maux provoqués par le projet colonial et les acteurs qui le mettent en place : « Kapesch effectue une analyse foucaldienne des dispositifs disciplinaires au cœur du projet colonial, puis elle singularise les effets de ces dispositifs en retraçant le parcours de ses enfants et des siens d'une institution à l'autre¹⁹⁶. » Si le texte de Kapesch marie le témoignage personnel à la réflexion politique, celui-ci prend aussi parfois des allures de manifeste. En effet, plusieurs passages prennent la forme d'une déclaration qui vise à prendre position, au nom de sa nation, contre le projet colonial :

Nous en avons assez d'être, depuis un certain nombre d'années, gouvernés par les Blancs. Nous en avons assez d'être, depuis un certain nombre d'années, malmenés par eux et nous en avons assez de les voir, depuis un certain nombre d'années, nous manquer de respect¹⁹⁷.

Comme le rappelle Huberman, le texte de Kapesch a souvent été perçu par les critiques comme un commentaire politique dans lequel la subjectivité de l'auteure s'effaçait au profit de l'énonciation collective. La portée politique aurait ainsi été valorisée au détriment de l'aspect personnel du texte. Toutefois, en s'appuyant sur les propos des auteurs James Ruppert, Paula Gunn Allen (métisse, sioux et laguna pueblo) et Leslie Silko (laguna pueblo), Huberman suggère que, dans les cultures autochtones, l'individu et la collectivité sont liés et c'est à partir

¹⁹⁶ Isabelle St-Amand, « Le pouvoir de la parole, d'An Antane Kapesch à Réal Junior Leblanc », *Littoral*, no 10, printemps 2015, p. 75.

¹⁹⁷ An Antane Kapesch, *JSM*, p. 29.

de cette relation que se construit l'identité individuelle et collective : « [I]l n'y a pas d'opposition entre la construction de l'identité du collectif et celle de l'individu. Antane Kapesh se développe en relation avec sa communauté et elle cherche à exprimer sa voix individuelle et subjective au sein de cette communauté¹⁹⁸. » Ainsi, Huberman écrit que cette dichotomie (entre individuel et collectif) occulte l'inscription du texte de Kapesh au sein du type de récit traditionnel innu appelé les *tipatshimuna*. En effet, comme nous l'avons mentionné précédemment, les savoirs — ne s'opposant pas à la subjectivité — sont liés aux interactions humaines qui prennent forme entre autres à travers les récits. Selon Huberman, qui s'appuie sur les propos de St-Amand, les *tipatshimuna* « rapportent des faits conformément à ce qui a été vu par le conteur ou ce qu'il en sait de première main (St-Amand 74). Le *tipatshimuna* admet naturellement le lien entre la subjectivité et la parole politique¹⁹⁹ ». Donc en racontant à partir de sa subjectivité propre l'histoire coloniale de son peuple, Kapesh livre un témoignage qui s'inscrit dans la continuation des *tipatshimuna*. De ce fait, bien que son texte puisse être associé à certains genres littéraires occidentaux (témoignage, essai, manifeste), il appartient aussi à la lignée d'un certain type de récits dans la tradition innue. Le texte de Kapesh montre ainsi que les pratiques littéraires des Autochtones remettent aussi en question la classification des genres telle que proposée par la tradition littéraire occidentale.

2.2. La continuité de la parole

Chez les Innus, nous remarquons une filiation claire des écrits des années 1970 jusqu'à ceux de l'année 1995, qui correspond à la publication du premier recueil de poésie innue intitulé *Eshi uapataman nukum / Comment je perçois la vie, grand-mère*²⁰⁰ de Rita Mestokosho. Ainsi que l'indique Lefebvre, les ouvrages produits pendant cette période (1970-1995) se composent principalement de récits mythiques (*atanukana*) et de récits historiques (*tipatshimuna*) et

¹⁹⁸ Isabella Huberman, « “Si ce n'est pas moi” : écrire à la jonction du soi et de la communauté chez An Antane Kapesh et Natasha Kanapé Fontaine », *op. cit.*, p. 114; Isabelle St-Amand, « Le pouvoir de la parole, d'An Antane Kapesh à Réal Junior Leblanc », *op. cit.*, p. 74.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 114.

²⁰⁰ Rita Mestokosho, *Eshi uapataman nukum. Recueil de poèmes montagnais*, Mashteuiatsh, Pieuakami, 1995, 199 p.

d'ouvrages de référence²⁰¹. Bien que ces années soient fortement marquées par la publication d'ouvrages principalement destinés à l'enseignement scolaire, il y eut tout de même quelques publications, certes à visée didactique, mais qui n'étaient pas produites pour l'école²⁰². Dans

²⁰¹ Richard Lefebvre, *op. cit.*, p. 27. Lefebvre présente d'abord l'ouvrage de 1977 écrit en français intitulé *Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan*. Il explique que bien que ce livre soit la transcription des récits de chasse de l'Innu Mathieu Mestokosho, ce dernier en est considéré l'auteur. (Mathieu Mestokosho, *Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan*, Québec, ministère des Affaires culturelles, 1977, 132 p.) Il parle ensuite de la production en 1979 de deux volumes, écrits en français, réunis sous le titre *Nikanshets utettsew nw w / Le travail de mes grands-parents*. L'auteur Thomas Siméon décrit certaines techniques reliées à la vie traditionnelle des Innus. (Thomas Siméon, *Nikanshets utettsew nw w / Le travail de mes grands-parents*. 1. *Pussil gan / le casseau d'écorce*; *Nikanshets utettsew nw w / Le travail de mes grands-parents*. 2. *Mushianassin - Ushkatiewassin / un mocassin - un jarret*, Hull, 1979.) Lefebvre présente également la publication de récits des aînés de la communauté de Natashquan intitulé *Atanusthe, nimushum*. Cet ouvrage, publié par Sylvie Vincent et Joséphine Bacon, connut deux éditions dont l'une en innu-aimun en 1978 et l'autre en français en 1979. (Joséphine Bacon et Sylvie Vincent, *Atanusthe, nimushum*, édition montagnaise, Conseil Attikamek-Montagnais, 1978; Joséphine Bacon et Sylvie Vincent, *Atanusthe, nimushum*, édition française, Conseil Attikamek-Montagnais, 1979.) Il présente ensuite l'ouvrage unilingue de 1982 sur l'utilisation thérapeutique traditionnelle de la flore, intitulé *Nutshimiu-Natukana* (Marie-Paule Jérôme (Mani Puan Shenum), Raymond Gagnon et Kananin Malec, *Nutshimiu-natukana*, ministère de l'Éducation du Québec, Bureau des activités en milieu autochtone et Direction des communications, 1982.) Ensuite, il parle de la série unilingue de publications de récits mythiques de 1983 intitulée *Atanukan*; série réalisée par le collectif de Natashquan (George Mestokosho, Georges Ishpatao, Camil et Pierre Courtois, *Atanukan (mistukushiuatanukan)*. *Tshé Mentu*, Nutushquant (Natashquan), [s.n.].) Il parle également de l'ouvrage bilingue *Sussi 9 tatushpuneshu / Journal de Suzie Mark 9 ans* de 1985, dans lequel sont rapportées les activités quotidiennes d'une famille innue. (Suzie Mark, *Sussi 9 tatushpuneshu / Journal de Suzie Mark 9 ans*, Québec, ministère de l'Éducation du Québec, Coordination des activités en milieux amérindien et inuit, 1985.) Et pour finir, il présente l'ouvrage unilingue de Mathieu André paru en 1986 soit *Papanatshishish*; livre qui se veut un ouvrage de référence sur les techniques de chasse ancestrales et qui rapporte des récits historiques (*tipatshimuna*) et mythiques (*atanukana*). (Mathieu Mestenepeu André, *Papanatshishish*, Sept-îles, Éditions Innu, 1986, 162 p.)

²⁰² Nous pensons à l'ouvrage autobiographique bilingue *Moi « Mestenepeu »* de Mathieu André en 1984, à l'ouvrage bilingue *Umue tipatshimun innut ute Uashat / L'histoire des Montagnais de Sept-Îles* de Daniel Vachon (Tamien Pashau) en 1985, ainsi qu'aux ouvrages écrits en français *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay-Lac-Saint-Jean* de Pierre Gill en 1987 et à l'ouvrage *L'enfant de 7000 ans. Le long portage vers la délivrance* de Bernard Cleary en 1989. Ces trois derniers livres sont, tout comme l'essai d'Albert Connolly mentionné précédemment, des essais historiques, de nature autobiographique, qui incluent des références sur la culture traditionnelle et des commentaires politiques. Respectivement : Mathieu André, *op. cit.*; Daniel Vachon (Tamien Pashau), *Umue tipatshimun innut ute Uashat / L'histoire des Montagnais de Sept-Îles*, Sept-Îles, Éditions Innu, 267 p.; Pierre Gill, *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay-Lac-Saint-Jean*, Alma, Éditions Mishinikan, 1987, 145 p.; Bernard Cleary, *L'enfant de 7000 ans. Le long portage vers la délivrance*, Sillery, Éditions du Pélican et Septentrion, 1989, 284 p.

les années 1980 et 1990, on remarque la fondation de compagnies de théâtre²⁰³, la formation de groupes de musique²⁰⁴ et la création d'organismes culturels, comme Terres en vues, fondé par André Dudemaine, Daniel Corvec et Pierre Thibeault en 1990, à l'origine du festival Présence autochtone. Aussi, comme le constate Henzi, malgré l'importante production de textes littéraires et malgré la fondation de nombreuses institutions autochtones, les littératures des Premières Nations d'expression française seraient demeurées marginalisées au Québec jusqu'au milieu des années 1990²⁰⁵. Comme le montre Létourneau, cette exclusion est à l'image de l'occultation des Premières Nations de l'imaginaire collectif et des questions qui découlent de leur présence millénaire sur le territoire, qui furent brutalement ramenées avec la crise d'Oka²⁰⁶ en 1990. Comme l'explique St-Amand, les événements fortement médiatisés qui entourent la crise d'Oka²⁰⁷ rendent visibles les Mohawks et avec eux, les Premières Nations — solidaires à

²⁰³ Nous pensons entre autres aux compagnies de théâtre Aataentsic Masques et Théâtre, ainsi que Ondinnok. Ces théâtres permettent de présenter des œuvres qui s'inscrivent dans les traditions artistiques et culturelles des Premières Nations. Ils ont été respectivement fondés en 1980 et 1985.

²⁰⁴ Nous pensons entre autres au groupe de musique innu Kashtin formé en 1984 par Florent Volant et Claude McKenzie. Ce groupe connut un succès sans précédent au Québec, tant chez les Premières Nations que chez les Québécois. Kashtin est également connu des milieux francophones européens, aux États-Unis et dans le reste du Canada. Tel que le rapporte Véronique Audet, les chansons du groupe ont été diffusées à grande échelle sur les radios commerciales au Québec alors que normalement « la diffusion des productions autochtones est généralement restreinte aux radios communautaires locales ». (Véronique Audet, *op. cit.*, p. 129.) Le groupe a produit trois albums : Kashtin (1989), Innu (1991) et Akua tuta (1994). Ces derniers ont remporté de nombreux prix et ont été vendus à des centaines de milliers d'exemplaires. Véronique Audet affirme également que le groupe eut un tel succès que bien qu'il adopte une position pacifiste et peu revendicatrice, du moins ouvertement, et bien qu'il ne fasse pas partie de la nation Mohawk, le groupe fut tout de même boycotté par de nombreuses chaînes de radios métropolitaines lors de la crise d'Oka en 1990. (*Ibid.*, p. 131.) En effet, étant devenu des « porte-paroles autochtones », le groupe, comme l'ensemble des Premières Nations du Québec et du Canada, fut grandement stigmatisé par les médias. De plus, remarquons que, bien que le duo se soit séparé en 1995, le groupe Kashtin demeure une figure emblématique de la musique des Premières Nations au Québec et a ouvert la voie à de nombreux artistes autochtones telles les chanteuses Kathia Rock, Karen Pinette Fontaine, les chanteurs Shauit, Matiu, Samian et bien d'autres.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 657.

²⁰⁶ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 37.

²⁰⁷ Isabelle St-Amand explique que ce que l'on nomme « la crise d'Oka » débute à l'été 1990, avec les événements qui entourent l'intervention policière de la Sûreté du Québec qui visait à démanteler les barricades mises en place par les Mohawks afin de résister à la prise de possession d'une partie de leur territoire ancestral. En effet, bien que les Mohawks occupaient la pinède, lieu du territoire convoité, depuis près de quatre mois, c'est lors de cette intervention qu'éclata le conflit. Puisque le démantèlement n'a pas fonctionné, les policiers décident de donner l'assaut et une fusillade éclate. Le caporal Lemay fut tué et un aîné de la Nation, Joe Armstrong décède d'une crise cardiaque en tentant d'échapper à la

la cause de ces premiers — au reste de la population québécoise et canadienne. Cela révèle aussi le différend entre Premières Nations et les Canadiens au fondement même de l'histoire coloniale. Bien que les événements d'Oka aient éveillé la curiosité de certains Québécois et Canadiens à l'égard des Premières Nations, les littératures de ces dernières au Québec en 1990 demeurent encore pratiquement inconnues. Ce n'est qu'en 1993 que paraît le premier essai sur les littératures des Premières Nations au Québec, qui s'intitule *Histoire de la littérature amérindienne au Québec. Oralité et écriture*. Dans cet ouvrage, Diane Boudreau retrace l'histoire sociale et littéraire de nombreuses Nations au Québec et présente des textes d'auteurs contemporains afin de proposer l'une des premières définitions des littératures des Premières Nations. Comme le relate Henzi, bien que ce livre tente de légitimer ces littératures, ces dernières ne sont toujours pas considérées au sein de l'institution littéraire au Québec à cause de leur petit corpus de textes, mais aussi de la qualité de ces derniers²⁰⁸. En 2004 paraît un second ouvrage important pour les littératures des Premières Nations au Québec, soit l'anthologie *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française* de Maurizio Gatti. Ce livre s'inscrit dans le sillage du travail de Boudreau, en ce sens qu'il contribue à faire connaître ces littératures au public²⁰⁹.

foule (composée principalement de Québécois) venue manifester leur colère lors de l'évacuation de la population mohawk. À partir de cet événement débute un siège qui durera soixante-dix-huit jours dans lequel de nombreux affrontements physiques et matériels entraîneront des blessures physiques et psychologiques chez tous ceux impliqués dans le conflit; il mobilisera plus de mille policiers de la Sûreté du Québec ainsi que 4 500 militaires des Forces armées canadiennes. (Isabelle St-Amand, *La crise d'Oka en récits. Territoire, cinéma et littérature*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2015, p. 14-18.) Selon Thomas King, les coûts du conflit dépassent les 195 millions de dollars, ce qui signifie que « du point de vue d'Ottawa, l'affaire d'Oka [n'a] jamais été une question d'argent » (Thomas King, *L'indien malcommode. Un portrait inattendu des Autochtones d'Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 2014, p. 264). En effet, comme le relate Denis Delâge, ce conflit « finit par entraîner une remise en question du territoire symbolique que constitue l'espace national ». (Isabelle St-Amand, *ibid.*, p. 40.) Pour plus d'information sur la crise d'Oka, [on consultera] *Kanehsatake : 270 ans de résistance*, d'Alanis O'Bomsawin (Alanis O'Bomsawin, *Kanehsatake : 270 ans de résistance*, 1993, en ligne, <<https://www.onf.ca/film/kanehsatake-270-ans-resistance/>>), ainsi que le livre *À l'Orée des bois*, Brenda Katlatont Gabriel-Doxtater et Arlette Kawanatatie Van den Hende, *At the woods' edge. An anthology of the history of the people of Kanehsatake*, Kanesatake, The Kanesatake Education Center, 1995, 394 p.

²⁰⁸ Sarah Henzi, *op. cit.*, p. 657.

²⁰⁹ Gatti présente une trentaine d'auteurs des Premières Nations du Québec qu'il regroupe par genre littéraire (contes et légendes, poésie, théâtre, roman, récits et témoignages). Cet ouvrage fait l'objet d'une réédition en 2009, dans laquelle il ajoute quatre auteurs à ceux déjà présents dans la première édition : Joséphine Bacon, Virginia Pésémapéo Bordeleau, Louis-Karl Picard-Siouï et Yves Siouï Durand.

C'est en 1995 que paraît le premier recueil de poésie innu intitulé *Eshi uapataman nukum / Comment je perçois la vie, grand-mère*²¹⁰, de Rita Mestokosho, originaire d'Eukuanitshit. Bien que la première édition de ce recueil, édité uniquement en français, connut une distribution restreinte, celui-ci permit tout de même à la poète de participer à des événements littéraires à l'international. C'est grâce à ces participations que l'écrivain français Jean-Marie Gustave Le Clézio connut Rita Mestokosho. Par la suite, il lui a rendu hommage lors de son discours de réception du Prix Nobel²¹¹ en 2008 et a signé, en 2010, la préface de la réédition de *Eshi uapataman nukum / Comment je perçois la vie grand-mère*²¹², qui cette fois-ci inclut une version en innu-aimun, en français et en suédois des poèmes. Cette reconnaissance de Le Clézio permit à la poésie de Mestokosho d'avoir une visibilité internationale. Ainsi que le mentionne Henzi, l'écriture de Rita Mestokosho est fortement liée à la défense du territoire et à la préservation de l'environnement naturel qui sont intrinsèquement liées à la culture ancestrale des Innus²¹³. Bien qu'il faille attendre près d'une décennie après la première publication de l'ouvrage de Rita Mestokosho avant qu'un autre recueil de poésie soit publié²¹⁴,

(Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne du Québec*, Montréal, Hurtibise HMH, coll. « Cahiers du Québec. Littérature », 2004, 270 p.)

²¹⁰ Rita Mestokosho, *Eshi uapataman nukum. Recueil de poèmes montagnais*, Mashteuiatsh, Pieuakami, 1995, 199 p.

²¹¹ Jean-Marie Gustave Le Clézio, « Dans la forêt des paradoxes », 2008, en ligne, <http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2008/clezio-lecture.html>, page consultée le 2 juillet 2019.

²¹² L'ouvrage est réédité en trois versions aux éditions Beijbom Books en Suède: *Hur jag ser på livet, mormor / Eshi uapataman nukum / Comment je perçois la vie, grand-mère* (version trilingue : suédois, innu-aimun et français) en 2010, *Eshi uapataman nukum / Comment je perçois la vie, grand-mère* (version bilingue : innu-aimun et français) en 2010, et *Comment je perçois la vie, grand-mère / eshi uapataman nukum / How I see life, grandmother* (version trilingue : innu-aimun, anglais et français) en 2011.

²¹³ Sarah Henzi, *op. cit.*, p. 663. Mestokosho s'est fait également connaître pour la défense de la rivière Romaine contre la construction d'un barrage hydroélectrique par la compagnie Hydro-Québec en partenariat avec le gouvernement du Québec. D'ailleurs, Le Clézio donne son appui à l'auteure pour cette lutte notamment à travers une lettre parue dans le journal *Le Monde* en juillet 2009. (Jean-Marie Gustave Le Clézio, « Quel avenir pour la Romaine », *Le Monde*, cahier « Tribune », 1^{er} juillet 2009.)

²¹⁴ En 2002, Mestokosho publie dans sa communauté un second recueil de poésie (Rita Mestokosho, *La mer navigue / La Terre marche / Le Ciel vole / et moi, je rampe pour humer la vie...*, Eukuanitshit, Rita Mestokosho Éditeur, 2002.) En 2008, l'auteure innue-grecque Mélina Vassiliou publie *Fou, floue, fléau*. Ce recueil est écrit en français. (Mélina Vassiliou, *Fou, floue, fléau*, Sept-Îles, Institut culturel et éducatif montagnais, 2008, 72 p.)

ce premier ouvrage marque le début d'une série d'œuvres poétiques innues, genre littéraire prédominant des écrivaines innues contemporaines.

2.2.1. Joséphine Bacon : La naissance d'une poète

Si Rita Mestokosho est la pionnière de la poésie innue, Joséphine Bacon est l'une des figures les plus marquantes de la littérature innue des dernières décennies. Née en 1947 à Pessamit, elle fréquente le pensionnat de Mani-utenam de l'âge de 5 à 19 ans. Comme nous le mentionnons dans le premier chapitre, bien que les cours à ce pensionnat se déroulaient en français, les élèves continuaient à parler l'innu-aimun à l'extérieur des salles de classes, ce qui a permis à Joséphine Bacon de conserver sa langue maternelle. En 1968, elle déménage à Montréal, où elle réside encore. Dans les années 1970 et 1980, sa connaissance de l'innu-aimun l'amène non seulement à collaborer avec les cinéastes Arthur Lamothe et Pierre Perrault, entre autres comme narratrice et traductrice, mais aussi à travailler avec de nombreux anthropologues tels Rémi Savard, José Mailhot et Sylvie Vincent, en leur servant d'interprète et de traductrice auprès des aînés qui ne s'expriment qu'en innu-aimun. Lors d'une conférence intitulée « Traduire les humanités », Joséphine Bacon explique que ces anthropologues enregistraient les aînés de différentes communautés (Pakut-shipit (Saint-Augustin), Unaman-shipit (La Romaine), Matamekushit (Schefferville), Nutashkuanit (Pointe-Parent) et Ekuanitshit (Mingan)) sur des cassettes audio. Lorsqu'elle rencontre José Mailhot à Montréal, cette dernière lui propose de traduire ces enregistrements. Joséphine Bacon se rend alors compte qu'elle ne peut comprendre l'entièreté de ce que les aînés racontent sur ces bandes, puisque non seulement les dialectes diffèrent d'une communauté à l'autre, mais aussi parce que ces derniers parlent l'innu-aimun « du temps du nomadisme ». Elle affirme que c'est grâce à ce travail qu'elle a réussi à se réapproprier non seulement la langue que parlaient les Innus lorsqu'ils vivaient leur mode de vie traditionnel, mais aussi les mythes fondateurs (*atanukuana*):

Quand je faisais de la traduction, il fallait que je fasse bien des téléphones pour comprendre ce que voulait dire tel ou tel mot. Tranquillement, je me suis fait des pages de cahiers pour ne pas oublier que tel mot, quand je le reverrais, quand je le réentendrais, je saurais ce qu'il veut dire. Parce que ça ne parlait pas du tout ni de l'école, ni du tout de savoir écrire ni lire. Ça parlait de savoir utiliser ses jambes. [...] C'est pour ça que j'imagine que pour tous les peuples nomades, c'est ça qui

devait être de première importance : de ne pas perdre ses jambes et d'avoir toujours un aîné quand tu montais dans le bois. [...] [C]'étaient eux autres notre bibliothèque, c'étaient eux autres nos professeurs, c'étaient eux autres qui nous transmettaient les *atanukan*, les mythes et les récits anciens. [...] En même temps, c'est eux qui connaissaient le vieux montagnais²¹⁵.

Pendant ces années, elle participe également à la réalisation de courts et de longs métrages²¹⁶. En 1997, Joséphine Bacon réalise son premier film documentaire, intitulé *Tshishe Mishitikuashisht. Le petit grand Européen : Johan Beetz*²¹⁷, qui sera suivi par la réalisation de nombreux courts métrages, d'épisodes de séries documentaires, ainsi que de quelques reportages²¹⁸. À cette production s'ajoute, dans les années 2000, la rédaction des paroles de quelques chansons²¹⁹ et des textes d'enchaînement du spectacle *Nitshisseniten E Tshissenitamin* de la chanteuse québécoise Chloé Ste-Marie. Plus récemment, elle s'est aussi fait connaître comme conteuse lors de festivals de contes²²⁰. Si Joséphine Bacon travaille principalement le matériau filmique²²¹ pendant de nombreuses décennies, et plus tardivement

²¹⁵ Joséphine Bacon, « L'innu-aimun : une langue en marche », *op. cit.*, p. 4.

²¹⁶ Nous soulignons entre autres sa participation au court métrage de Maurice Bulbulian intitulé *Ameshkuatan. Les sorties du castor* (Joséphine Bacon et Maurice Bulbulian, *Ameshkuatan. Les sorties du castor*, Office national du film du Canada, 1978, 24 min.)

²¹⁷ Joséphine Bacon, *Tshishe Mishitikuashisht. Le petit grand Européen. Johan Beetz*, Office national du film du Canada, 1997, 51 min.

²¹⁸ Nous pensons entre autres à sa participation aux treize émissions de la série télévisée *Mupu* en 2002, à la création de cinq courts métrages de la série *Innu assi*, à sa participation aux épisodes dans le cadre du projet *Tshinanu*, et finalement à la réalisation de deux reportages de la série documentaire *Parler pour survivre*. (Joséphine Bacon, « Anishnabe », dans *Parler pour survivre. Saison 3*, Mushkeg Média en association avec APTN & Maori Television, 2009, 24 min.; Joséphine Bacon, « La langue du Nord, le naskapi », dans *Parler pour survivre. Saison 2*, Mushkeg Média en association avec APTN & Maori Television, 2006, 24 min.) Malheureusement, aujourd'hui, les références des autres épisodes ne sont plus disponibles.

²¹⁹ Les chansons *Mishapan Nitassinan* (Que notre terre était grande) et *Nitshisseniten E Tshissenitamin* (Je sais que tu sais) ont été interprétées par Chloé Ste-Marie dans les albums *Je marche à toi* en 2002 et *Nitshisseniten E Tshissenitamin* (Je sais que tu sais) en 2010.

²²⁰ Sonia Robertson citée par Jonathan Lamy, « L'effervescence en art à Mashteuiatsh. Entrevue avec Sonia Robertson », *Inter. Art actuel*, no 122, hiver 2016, p. 55.

²²¹ Comme le rapporte Henzi, lors d'une entrevue avec Laure Morali, Joséphine Bacon explique que son désir de réaliser des films lui est venu après son passage au pensionnat : « J'avais déjà ce désir quand j'étais au pensionnat à Maliotenam. On voyait beaucoup de films. Je me suis dit moi aussi, un jour, je vais faire des films. Je voulais faire ressortir ce que nous sommes pour que les gens nous connaissent. » (Sarah Henzi, « Francophone Aboriginal Literature in Quebec », dans James H. Cox et Daniel Heath Justice (dir.), *op. cit.*, p. 668.) L'engagement de Bacon pour transmettre et partager la culture innue s'est

l'écriture de textes de chansons, c'est en 2009 qu'elle se tourne vers l'écriture poétique. En effet, à l'âge de 62 ans, elle fait paraître *Bâtons à message / Tshissinuatsshitakana*²²². Bien qu'il s'agisse de son premier recueil, Joséphine Bacon a fait une incursion dans la poésie un an plus tôt par sa participation au recueil de correspondances *Aimititau! Parlons-nous!* dirigé par Laure Morali²²³. En effet, ainsi que le mentionne Létourneau, les textes échangés dans sa correspondance avec José Acquelin contiennent les prémises de son premier recueil; certains vers sont même repris dans *Bâtons à message / Tshissinuatsshitakana*²²⁴. Si Bacon est aujourd'hui considérée comme une auteure phare du Québec, c'est toutefois « par hasard²²⁵ » qu'elle affirme être devenue poète : « j'écris sur les coins de table²²⁶ ». Comme le mentionne Laure Morali dans la postface de *Bâtons à message / Tshissinuatsshitakana*, Bacon écrivait ses vers sur des bouts de papier, qu'elle lui confiait ensuite; c'est l'assemblage de ces petits mots qui a donné naissance à son premier recueil.

2.2.2. Des langues pour se souvenir et se réinventer

Le long parcours artistique de Bacon l'a donc menée à redécouvrir la parole et la langue des aînés dont l'écho teinte son écriture poétique : « [E]n écrivant ce livre, j'ai retrouvé les aînés porteurs de rêves, les femmes guides, les hommes chasseurs, les enfants garants de la continuité

donc d'abord exprimé par le cinéma et ensuite par l'écriture. Pour plus d'information sur l'influence du cinéma sur la poésie de Bacon, voir Pascale Marcoux, « De la pellicule à la plume. Poésie et geste documentaire dans *Bâtons à message. Tshissinuatsshitakana* de Joséphine Bacon », mémoire de maîtrise, Université Laval, 2015, 135 f.

²²² Joséphine Bacon, *BAM*, 139 p. Trois autres recueils succéderont ce premier ouvrage : Joséphine Bacon et José Acquelin, *Nous sommes tous des sauvages*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2011, 70 p.; Joséphine Bacon, *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013, 99 p.; Joséphine Bacon, *Uiesh / Quelque part*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, 128 p.

²²³ *Aimititau! Parlons-nous!*, dans Laure Morali (dir.), Montréal, Mémoire d'encrier, 2008, p. 299-311. Ce recueil est le fruit de quinze correspondances entre auteurs québécois et auteurs de différentes nations autochtones des Amériques. Bacon affirme même qu'elle « [a] commencé à écrire grâce à Laure Morali, qui [l]'avait jumelée avec le poète José Acquelin pour composer le livre *Aimititau! Parlons-nous!* Avant, ce [qu'elle écrivait] allait à la poubelle ». (Joséphine Bacon citée par Monique Durand, « Venir à l'écriture », *Littoral*, no 10, printemps 2015, p. 142.)

²²⁴ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 127.

²²⁵ Joséphine Bacon citée par Laure Morali, *BAM*, *op. cit.*, p. 136.

²²⁶ *Idem*.

du voyage²²⁷. » Si Bacon évoque ainsi l'importance de la revitalisation des récits, c'est bien parce que la fréquentation obligatoire des pensionnats, la perte de la pratique du mode de vie traditionnel et le bouleversement dans l'ordre social ont grandement dissous la transmission intergénérationnelle des savoirs : « Les aînés se sont tus, nous laissant l'écho de leur murmure...²²⁸ » Comme le suggère Vizenor, cette interruption ne signifie toutefois pas la fin des récits : « Silence is the tricky start, not the end of our stories²²⁹. » Ces « récits [qui] surgissent du silence²³⁰ » permettent de résister à la perte de la mémoire collective, et ils rendent également possible le processus de « retour chez soi ». Comme l'explique l'auteur cri Neal McLeod, ce processus rend compte de la nécessité de la continuité des histoires non seulement pour transmettre les connaissances traditionnelles, mais aussi pour les réactualiser dans le présent :

Les histoires fonctionnent comme un vecteur de transmission de la culture en reliant une génération à la suivante. Elles comportent plusieurs degrés et fonctions : elles relient le passé au présent, permettent la transmission de la culture et le « retour chez soi », [...] [qui] n'est pas tant un retour à quelque lieu d'interprétation idéalisé : c'est plutôt un acte herméneutique, peut-être un acte de foi. C'est une tentative pour relier deux lieux narratifs disparates; une tentative aussi pour trouver un lieu, celui de la parole et du récit²³¹.

En prêtant sa voix poétique au partage des récits, Bacon crée des « territoires imaginaires et symboliques²³² », pour reprendre les mots de St-Amand, et participe à un processus de « retour chez soi ». Elle montre ainsi non seulement que ces récits ne sont pas statiques, mais aussi que la nature personnelle de son propos s'inscrit dans la continuité de la transmission des récits des aînés. À ce propos, McLeod affirme :

[U]n récit est une activité continue, organique. [...] [I]l est un « ancrage spatial ». [...] [L]a mémoire du récit situe la compréhension au moyen d'un lien entre l'espace, la mémoire et les ancêtres. [...] Après un certain temps, un individu en

²²⁷ Joséphine Bacon, *BAM*, p. 8.

²²⁸ *Ibid.*, p. 7.

²²⁹ Vizenor cité par Sarah Henzi, *op. cit.*, p. 664.

²³⁰ Gerald Vizenor, *op. cit.*, p. 46.

²³¹ Neal McLeod, *op. cit.*, p. 100 et 103.

²³² Isabelle St-Amand, « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *op. cit.*, p. 46.

arrive à assimiler les histoires; il y a là aussi une dialectique entre tradition et présent, entre mémoire individuelle et collective²³³.

Si Bacon prend part à ce processus, c'est notamment à travers la langue. En effet, la langue laisse entrevoir tout autant un riche héritage culturel que des visions du monde propres à chacune des Premières Nations. À ce propos, Henzi affirme que la langue est le premier point d'ancrage identitaire des individus et des communautés. Elle considère cette dernière non pas comme un simple moyen d'expression par lequel les mots ne traduiraient que des concepts facilement saisissables par l'entendement, mais comme un lieu de tensions par lequel l'écrivain peut multiplier ses perspectives sur le monde :

[L]a langue comprise comme une trouée, comme un espace ouvert à la renégociation, dans lequel la résistance peut prendre forme et procure une libération notamment au moyen du silence, de la non-parole, de la permutation de codes et de la traduction, révélant les jeux de langage propres à toutes les langues, qu'il s'agisse de l'anglais, du français, du cri, de l'innu, etc., et la nature performative de chacune²³⁴.

La langue, telle que l'entend Henzi, permettrait entre autres la réactualisation de l'héritage culturel des Innus qui, dans l'écriture de Bacon, prend forme notamment par l'évocation de l'imaginaire qui entoure le Nutshimit, le territoire ancestral : « Nous sommes un peuple de tradition orale. Aujourd'hui, nous connaissons l'écriture. La poésie nous permet de faire revivre la langue du *nutshimit*, notre terre, et à travers les mots, le son du tambour continue de résonner. [...] Et je sais que le temps est au récit²³⁵. » Comme le rapporte Létourneau, selon Tomson Highway, les langues des Premières Nations « viennent du corps, de la terre [et sont] d'abord viscérales²³⁶ ». En ce sens, les langues des Premières Nations sont intrinsèquement liées au territoire ancestral; elles se construisent à partir d'un mode de vie ainsi que d'une organisation sociale et traduisent un imaginaire et une vision du monde qui teintent les œuvres littéraires. En choisissant de publier des textes en version bilingue — le texte français toujours accompagné du texte en innu-aimun —, Bacon permet non seulement de perpétuer sa langue

²³³ Neal McLeod, *op. cit.*, p. 84.

²³⁴ Sarah Henzi, « Stratégies de réappropriation dans les littératures des Premières Nations », *op. cit.*, p. 76.

²³⁵ Joséphine Bacon, *BAM*, p. 8.

²³⁶ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 51.

maternelle, mais aussi de la renouveler. En effet, comme nous l'avons mentionné au premier chapitre, en transmettant la langue des aînés dans sa poésie, Bacon se réapproprie des concepts qui peuvent ainsi être réactualisés à l'époque contemporaine. Ce faisant, Bacon s'inscrit dans un rapport de filiation et elle permet aux Innus des nouvelles générations qui parlent encore la langue d'accéder de manière privilégiée aux textes en innu-aimun qui révèlent ainsi la « langue de la terre²³⁷ ». En traduisant elle-même ses poèmes en français²³⁸, Bacon s'adresse également à un public plus large. Elle explique toutefois que la traduction du texte de l'innu-aimun au français n'est pas littérale :

Ce n'est pas une traduction pour une traduction. C'est un *feeling*, avec des mots qui sonnent bien en français, mais qui traduisent un peu ce que je dis dans ma langue. Pour qu'ils voient un peu, quand j'écris en innu-aimun, ce que je vois quand j'écris, ce qui me touche, ce qui m'inspire. C'est ça, la traduction²³⁹.

Pour le lectorat francophone, le texte en innu-aimun représentant la moitié du recueil demeure impénétrable. Quant à lui, le texte français est parsemé de termes en innu-aimun. Bacon vient ainsi combler des lacunes de la langue française et rend compte de la complexité de certains termes dans sa langue millénaire. L'écriture poétique dans les deux langues permet donc à Bacon non seulement d'accéder par l'imaginaire à son territoire ancestral et à se réapproprier sa culture, mais aussi d'exprimer le poids d'une culture qui lui a été imposée :

J'ai su écrire en lisant / le *Tshishe-Manitu* des missels. / Je n'étais pas esclave, / Dieu a fait de moi son esclave. / J'ai cru, j'ai chanté ses louanges. / Indien donc indigne, / je crois en Dieu. / Dieu appartient aux Blancs. / Je suis sédentaire. / Ninitau-mashinaishen / uet tshi tshitapataman / Tshishe Manitu utaiamieu-mashinaikan. / Nitipenimitishuti eshk^u eka / Tshishe-Manitu tipenimit. / Nitapueten etat nitaiamieu-nikamututuau. / Nitinnuti anutshish / nitapuetuau Tshishe-Manitu. / Kauapishiht nenua / Utshishe-manitumuaua. / Apu aiatschian²⁴⁰.

C'est donc la maîtrise de ces deux langues qui permet à l'auteure de créer ce que Henzi appelle un « lieu discursif proactif, ce “lieu stratégique” de résistance positive et de pouvoir

²³⁷ Joséphine Bacon, « L'innu-aimun : une langue en marche », *op. cit.*, p. 6.

²³⁸ Comme le relate Henzi qui se réfère à Gatti, la volonté qu'ont Bacon tout comme Rita Mestokosho de traduire elles-mêmes leurs textes témoigne d'un désir de garder « un certain contrôle sur sa création et [...] [de] revendiquer une autonomie absolue ». (Sarah Henzi, *op. cit.*, p. 79.)

²³⁹ Joséphine Bacon, *ibid.*, p. 7.

²⁴⁰ Joséphine Bacon, *BAM*, p. 80-81.

transformationnel²⁴¹ ». C'est cette « résistance positive » qui permettrait aux Premières Nations de réinventer et de se réapproprier leur riche héritage culturel au sein de l'époque actuelle, et ainsi de « démystifier les postulats et les attentes discursives, et [...] [de] dénoncer la manière dont les différentes formes d'exploitation et stratégies de répression convergent²⁴² ». Henzi affirme :

Joséphine Bacon joue des tours de passe-passe entre ses langues, à partir de perspectives qui émanent de deux environnements distincts. La perspective du seuil, en particulier, est rendue possible grâce à la capacité de renégocier le(s) langue(s) de l'intérieur et de jongler avec différents styles. Ainsi s'est développée la pratique dite de l'écriture orale, un mode qui est à la fois parallèle et complémentaire à la tradition orale, et qui s'opère sous forme de dialogue et non de monologue²⁴³.

Ainsi, en s'inspirant de la parole des ancêtres de son peuple et en maniant l'innu-aimun d'aujourd'hui et celui des aînés, puis le français, Bacon montre que la poésie peut s'inscrire dans le sillon de la transmission de la tradition orale. Elle écrit ainsi : « Accompagne-moi pour faire marcher / la parole, / la parole voyage là où nous sommes, / suivons les pistes des ancêtres / pour ne pas nous égarer²⁴⁴. » Cette parole est celle portée par le territoire et transmise par la tradition orale. À l'image des bâtons à message qui, comme l'écrit Pierre Ouellette « forment une ligne de transmission au cœur de la forêt²⁴⁵ », la poésie de Bacon transmet la mémoire de son territoire ancestral pour que puisse ne jamais s'éteindre ce savoir riche au fondement de sa culture : « Quand une parole est offerte / elle ne meurt jamais. / Ceux qui viendront / l'entendront. / Menutakuaki aimun, / apu nita nipumakak. / Tshika petamuat / nika tshe takushiniht²⁴⁶. »

²⁴¹ Sarah Henzi, *op. cit.*, p. 87.

²⁴² *Ibid.*, p. 88.

²⁴³ *Ibid.*, p. 81.

²⁴⁴ Joséphine Bacon, *BAM*, p. 8.

²⁴⁵ Pierre Ouellette, « Un nouveau totémisme. Rituels du souffle, de l'œil et de la marche », *Inter. Art actuel*, no 106, automne 2010, p. 29.

²⁴⁶ Joséphine Bacon, *BAM*, p. 130-131.

2.2.3. La poésie pour transmettre

Pour Pascale Marcoux, l'écriture de Bacon témoignerait d'un « geste documentaire » — geste qui s'inscrirait dans une démarche artistique en lien avec son travail de cinéaste — qu'elle définit comme « [l'expérimentation] [d]es connexions et [d]es absences qui sont les nôtres, qui nous animent et qui fondent nos rêves²⁴⁷ ». Elle explique que l'écriture de Bacon cultive la perspective du seuil, dans laquelle l'auteur s'inscrirait dans la chaîne de transmission des ancêtres — « [L]es ancêtres m'ont dit / Nimishumat nekanat nuitamakutiat²⁴⁸ » — et témoignerait de la rupture de passation des savoirs ancestraux — « [s]ilence. / Je suis adoptée. / Je suis maltraitée. / Je suis orpheline. / Eka tshituk^u. / Nikanuenimikaun. / Ninekatshikaun. / Tshiussan nin²⁴⁹ ». Toutefois, comme le rappelle St-Amand, le projet poétique de Bacon ne saurait se réduire à la simple transcription des histoires millénaires puisqu'elle ne cherche pas tant à transmettre le contenu de ces récits qu'à partager la parole des ancêtres²⁵⁰. Les propos de Pierre Ouellet sont éclairants à ce sujet :

Le message dont le bâton poétique est porteur n'est pas d'ordre moral ou idéologique, comme lorsqu'on parle de textes à message, ni non plus un simple contenu signifié ou une pure représentation mentale, comme les théories de la communication nous ont appris à le comprendre dans notre monde médiatique, mais une véritable mission ou émission, une *trans-mission*, en fait, comme le dit le sens propre du mot latin *missus* dont il découle, qui désigne « ce qui a charge d'émettre ou de transmettre ». *Missus* est le participe passé de *mittere*, qui veut dire « lancer » ou « envoyer », « laisser aller », « laisser partir »... [...] Ainsi le substantif *missio* désigne-t-il à la fois un « envoi » et un « renvoi », une « libération » et un « congé », et même une « grâce »²⁵¹.

Si Bacon inscrit à même sa poésie les paroles des aînés, l'économie des mots et son style elliptique révèlent une écriture fragmentaire qui refuse de tout montrer. Comme le suggère Nathalie Armand, la poésie de Bacon se situe à la frontière entre la parole, l'écoute et le silence : « Les verbes “écouter”, “entendre” et “raconter” s'inscrivent dans ce rapport décliné

²⁴⁷ Jean Breschand cité par Pascale Marcoux, *op. cit.*, f. 113.

²⁴⁸ Joséphine Bacon, *BAM*, p. 34-35.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 54-55.

²⁵⁰ Isabelle St-Amand, *op. cit.*, p. 46.

²⁵¹ Pierre Ouellette, *op. cit.*, p. 28.

en diverses variations entre parole et silence²⁵² ». Si ce silence est évocateur de la tentative d'anéantissement des récits innus de la mémoire collective et de la survivance de ces derniers — « survivante d'un récit / qu'on ne raconte pas²⁵³ » — il renvoie aussi à l'écho des murmures des ancêtres. Par sa poésie, Bacon n'invite donc pas qu'à l'écoute des paroles écrites, mais aussi aux sonorités de ce que Sioui Durand nomme « la poésie orale²⁵⁴ ». En s'appuyant sur les propos de Lee Maracle, Nathalie Armand, décrit la poésie orale comme suit :

[L]a « connexion spirituelle entre le poète et l'auditeur est au cœur de l'articulation de la poésie orale [...] » (Maracle, 2014 : 307-308). Pour Maracle, cette connexion spirituelle fonctionne sur trois paliers : entre l'auditeur et le poète, entre l'auditeur, le poète et leur communauté [...]. La connexion spirituelle se produit également en créant un sentiment d'unité entre soi-même et le monde au sens d'univers cosmique²⁵⁵.

Si ces diverses connexions sont créées dans l'œuvre poétique de Bacon, c'est non seulement à travers le partage des mots énoncés dans les deux langues, mais aussi grâce aux sonorités évoquées notamment par le son du *teuiekan* (tambour) : « [À] travers les mots, le son du tambour continue de résonner²⁵⁶. » Ainsi que le rapporte Véronique Audet, pour les peuples où la tradition orale prédomine, le son et la parole sont toujours intimement liés :

[L]e pouvoir du son et de la parole dans les sociétés de l'oral vient de leur aspect vivant et dynamique, chaque « émission » sonore activant la relation entre l'émetteur, les récepteurs, le contexte et l'environnement dans une commune expérience. [...] Pour les Innus, le son entendu mais non vu semble très puissant; il est associé à des messages venant de l'autre monde²⁵⁷.

Si le son, tout comme la parole (écrite ou déclamée), rend possible la communication entre les êtres humains et le monde qui les entoure, il permet également de transmettre, à travers le chant

²⁵² Nathalie Armand, « Écouter les mots pour que l'œil entende : la place de la parole dans l'écriture », *Littoral*, no 11, automne 2016, p. 28.

²⁵³ Joséphine Bacon, *BAM*, p. 82.

²⁵⁴ Guy Sioui Durand, « Métamorphoses de l'oralité », *Inter. Art actuel*, no 104, hiver 2009-2010, p. 30.

²⁵⁵ Nathalie Armand, *op. cit.*, p. 28; Lee Maracle, « Indigenous Poetry and the Oral », dans Neal McLeod (dir.), *Indigenous Poetics in Canada*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2014, p. 307-308.

²⁵⁶ Joséphine Bacon, *BAM*, p. 8.

²⁵⁷ Walter J. Ong cité par Véronique Audet, *op. cit.*, p. 60.

au *teueikan* — qui est l'une des manifestations sonores privilégiées permettant d'établir le lien entre l'être humain et les entités non humaines —, les valeurs et le mode de vie ancestral des Innus. À ce sujet, comme le rapporte Audet, l'Innu Pinip Piétacho affirme que « la culture innue n'existera plus le jour où tous nos tambours seront entreposés dans les musées²⁵⁸ ». En effet, les chants accompagnés au *teueikan* permettent de transmettre les messages des maîtres des animaux en ce qui concerne non seulement les réalités reliées à la chasse sur le territoire, mais aussi en ce qui concerne le respect des animaux²⁵⁹. Le *teueikan* permet donc, tout comme la transmission des récits des aînés, de perpétuer la culture ancestrale innue qui est intimement liée au territoire²⁶⁰. Cependant, pour avoir le droit de jouer du *teueikan* l'Innu doit y avoir rêvé trois fois, et lorsqu'il en rêve deux fois il « sait déjà qu'il le frappera²⁶¹ ». Les mots de Bacon : « [j]'ai rêvé deux fois au tambour²⁶² », nous font comprendre que, puisqu'elle ne peut en jouer, il lui est important de l'évoquer par l'écriture. Si le silence dans la poésie de Bacon laisse entendre les murmures des ancêtres, il permet également de laisser résonner le battement du *teueikan* qui précède et accompagne le chant et la parole poétique. Tout comme Kapeshe, Bacon

²⁵⁸ Véronique Audet, *op. cit.*, p. 68.

²⁵⁹ *Idem.*

²⁶⁰ À ce propos, il est important de noter que pour que la relation des Innus à leur territoire — relation que sous-tend leur culture ancestrale — puisse être perpétuée, il est nécessaire que ces derniers puissent aller sur leur territoire. Bien qu'à travers de nombreuses œuvres artistiques le lien au territoire soit recréé de manière symbolique, les terres ancestrales doivent être restituées aux Innus afin qu'ils puissent à nouveau jouir du lien profond qu'ils entretiennent avec ces dernières. En effet, tant que les structures coloniales demeureront, la blessure reliée à cette dépossession continuera à se réactiver : « Où sont passés les arbres / qui poussaient quand / je grandissais ? / L'intérieur des terres a été vidé / Je pleure, je vide / mon âme / de souffle court, / assez pour respirer, / assez pour espérer / Innuat kassenitamuat / tshitapameuat umishtikumuaa / mushuashkaikanu nutshimit. / Tanite nekanat mishtikuat / Ka nitaushiht natautshian ? / Nipumakan assi / ninekateniten / nunuitishinen / eshk^u nipakusheniten tshetshi / uapataman. » (Joséphine Bacon, *BAM*, p. 72-73.) Le sentiment de dépossession qu'exprime Bacon dans ce passage évoque la complexité de la relation des Innus à leur territoire ancestral. Lorsqu'elle se demande « [o]ù sont passés les arbres », elle évoque le rapport que l'être humain entretient avec les arbres. Comme l'affirme Daniel Clément, les arbres représentent pour les Innus l'un des liens fondamentaux entre ces derniers et le territoire : « [L]es arbres (*mishtukuat*) forment le groupe ou l'ensemble de végétaux le plus important pour les Montagnais : ils sont le plus souvent comparés aux êtres vivants [...]. [L]es conifères, en particulier, servent de fondement à la connaissance reproductive (par les racines) et à l'idée de la ressemblance entre les espèces végétales et les êtres vivants. » (Daniel Clément cité par Rémi Savard, *op. cit.*, p. 68.)

²⁶¹ Véronique Audet, *op. cit.*, p. 66.

²⁶² Joséphine Bacon, *BAM*, p. 8.

s'inscrit donc dans la chaîne de transmission des récits de son peuple et par son écriture, elle montre la vitalité de la littérature orale. Cependant, là où Kapesh cherchait à témoigner, à dénoncer et à manifester, Bacon semble plutôt « écouter », « entendre » et « raconter ». Toutefois, bien que l'écriture de Kapesh s'inscrive davantage en opposition au projet colonial que celle de Bacon, cette dernière participe tout de même à l'écriture de la résistance : « Je vis ma propre révolte, mais elle est silencieuse²⁶³. » Si la poésie de Bacon permet de faire revivre la langue du Nutshimit, notamment à travers les langues qu'elle convoque, c'est parce qu'elle recrée les relations entre son territoire ancestral, sa culture et son lectorat. Ainsi, comme l'affirme Cariou, la poésie a une portée universelle qui permet aux auteurs des Premières Nations d'établir et de rétablir des liens :

La poésie est un cri, un cri qui résonne dans les collectivités et dans le territoire lui-même, traversant les frontières des classes sociales, des races et de l'épistémologie pour se diriger vers quelque chose de plus élémentaire en nous tous, que nous ressentons dans nos corps comme le son du tambour²⁶⁴.

En se réappropriant son héritage culturel, Bacon se distancie d'un « mode purement réactif » pour laisser place à un acte de « résistance positive », afin que la parole puisse continuer le voyage.

2.3. Des voix nouvelles

Depuis la publication du recueil de Bacon, en plus des textes parus dans des ouvrages collectifs, plus d'une trentaine de livres ont été publiés par des auteurs innus, comprenant entre autres des recueils de poésie, des romans, des correspondances et des livres jeunesse. Comme l'affirme Gatti, tel que le rapporte Monique Durand, depuis les années 2000, nous nous trouvons face à une véritable « explosion » de la littérature innue : « Si l'on compare les décennies 1970 à 2000 aux années 2000 à 2015 [et nous pourrions ajouter jusqu'à aujourd'hui], l'ascension de la littérature [innue] et de ses principales représentantes [est] foudroyante²⁶⁵. » Alors que Kapesh

²⁶³ Joséphine Bacon citée par Mario Cloutier, « Natasha Kanapé Fontaine et Joséphine Bacon : entre mémoire et révolte », *La Presse*, cahier « Arts et littérature », mercredi 30 mai 2018.

²⁶⁴ Warren Cariou, « À l'extrême marge. La poétique autochtone en tant que résurgence du lieu », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *op. cit.*, p. 230.

²⁶⁵ Maurizio Gatti cité par Monique Durand, *op. cit.*, p. 145.

fait partie de la génération des Innus qui n'ont pas fréquenté les institutions scolaires, qui ne parlent que l'innu-aimun et qui ont vécu le passage du mode de vie nomade au mode de vie sédentaire, et que Bacon et Mestokosho sont allées respectivement au pensionnat, et à l'école québécoise — où elles ont vécu la rupture de la passation culturelle et où, en retour, elles ont appris à maîtriser le français —, les auteures de la nouvelle génération ont grandi dans leur communauté ou en ville — la plupart de celles ayant grandi en ville ne maîtrisent pas ou peu l'innu-aimun — et ont fréquenté les établissements scolaires québécois. À ce sujet, Durand affirme, à propos de Naomi Fontaine et de Natasha Kanapé Fontaine, que ce serait au cégep qu'elles auraient appris « la parole désentravée, libre, et les moyens de l'exprimer²⁶⁶ ». Les auteures innues Marie-Andrée Gill, Maya Cousineau Mollen, Mélina Vassiliou, Manon Nolin, Alyssa Jérôme et J. D. Kurtness font elles aussi partie de cette nouvelle génération d'écrivaines qui, bien qu'elles n'aient pas fréquenté les pensionnats, ont tout de même été confrontées aux problèmes sociaux qui en découlent. Ces auteures expriment des préoccupations en lien avec des enjeux sociaux, écologiques, identitaires, politiques et culturels, mais aussi concernant leur rapport intime avec les autres et avec le monde qui les entoure. L'une des œuvres marquantes de cette nouvelle génération est le roman poétique *Kuessipan / À toi*²⁶⁷ de Naomi Fontaine.

2.3.1. Un regard nouveau : *Kuessipan / À toi* de Naomi Fontaine

C'est deux ans après la parution du premier recueil de Bacon qu'est publié, en 2011, *Kuessipan / À toi* de Naomi Fontaine. Si au départ, Fontaine ne s'imaginait pas devenir une auteure — n'écrivant que « pour une petite boîte aux trésors [qu'elle] conserve toujours précieusement²⁶⁸ » — selon certains critiques, elle est aujourd'hui considérée comme « la première écrivaine moderne²⁶⁹ » de la nation innue. Née à Uashat en 1987, Fontaine a reçu son éducation à Québec, ville où elle déménage à l'âge de 7 ans. Après l'obtention d'un diplôme universitaire en enseignement de l'Université Laval, elle retourne à Uashat, où elle enseigne

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 141.

²⁶⁷ Naomi Fontaine, *Kuessipan. À toi*, Mémoire d'encrier, Montréal, 113 p.

²⁶⁸ Monique Durand, *op. cit.*, p. 141.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 143.

aux jeunes de sa communauté. C'est à 23 ans qu'elle publie son premier roman, *Kuessipan / À toi*²⁷⁰.

Le livre de Fontaine dessine, de manière fragmentaire, le portrait de personnages et des bribes de la vie quotidienne des Innus de la communauté de Uashat. L'auteure, en quatre parties (Nomade, Uashat, *Nutshimit* et *Nikuss*), pose un regard qui se refuse tout jugement moral sur sa communauté, afin d'« écrire un livre sur [son] peuple parce [qu'elle] trouve qu'il n'y en a pas beaucoup²⁷¹ ». Fontaine révèle une réalité quotidienne qui semble difficile à dire — « qui veut lire des mots comme drogue, inceste, alcool, solitude, suicide, chèque en bois, viol^{272?} » —, pourtant le portrait qu'elle dresse n'est pas que sombre : « Est-ce que quelqu'un t'a déjà dit que tu étais beau^{273?} » Si Fontaine veut mettre en lumière ce qui semble indicible — « [j]'aurais aimé que les choses soient plus faciles à dire, à compter, à mettre en page, sans rien espérer, juste être comprise²⁷⁴ » —, c'est pour que son peuple puisse « s'écrire, [...] se regarder²⁷⁵ », mais aussi pour que le lectorat allochtone puisse mieux connaître les Innus : « Pour *Kuessipan*, c'était [pour] les Québécois, les gens qui nous côtoient, qui nous connaissent ou qui pensent nous connaître²⁷⁶. » En traitant du désarroi vécu par les gens de sa

²⁷⁰ Notons que depuis 2011, elle a publié des textes sur son blogue « Innushkuess — Fille innue ». (<<https://innutime.blogspot.com/>>) Elle a aussi participé aux ouvrages collectifs *Amun. Nouvelles* en 2016 (*Amun. Nouvelles*, Michel Jean (dir.), Montréal, Stanké, 2016, 163 p.), ainsi que *Les bruits du monde* en 2012 (*Les bruits du monde*, Laure Morali et Rodney Saint-Éloi (dir.), Montréal, Mémoire d'encrier, 2012, 192 p.) Elle a également fait paraître un second roman en 2017 intitulé *Manikanetish. Petite Marguerite* (Naomi Fontaine, *Manikanetish. Petite Marguerite*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2017, 140 p.) En 2017, elle a aussi participé à l'élaboration d'une anthologie intitulée *Tracer un chemin / Meshkanatsheu. (Tracer un chemin. Meshkanatsheu*, Olivier Dezutter, Naomi Fontaine, Jean-François Létourneau (dir.), Québec, Éditions Hannenorak, 2017, 183 p.). En 2020, elle fait paraître un troisième roman (Naomi Fontaine, *Shuni. Ce que tu dois savoir, Julie*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2020, 160 p.)

²⁷¹ Naomi Fontaine citée par Chantal Guy, « Naomi Fontaine. *Kuessipan*. Bons baisers de la réserve », *La Presse*, cahier « Arts et spectacles », vendredi 13 mai 2011, p. 7.

²⁷² Naomi Fontaine, *K*, p. 9.

²⁷³ *Ibid.*, p. 32.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 9.

²⁷⁵ Naomi Fontaine citée par Isabella Huberman, « Entrevue avec Naomi Fontaine. Garder nos yeux dans l'espoir », *Littoral*, no 10, 2015, p. 82.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 79.

communauté, l'auteure révèle les conséquences qui résultent des traumatismes liés aux politiques de colonisation. En effet, la sédentarisation forcée réduit l'espace social et communautaire à la réserve dans laquelle certains Innus²⁷⁷ ont de la difficulté à redéfinir leur rôle social et à trouver une utilité dans ce mode de vie. Fontaine écrit :

Il [un homme innu] est las de ne jamais être à la hauteur. D'entendre crier la mère de ses enfants. De ne pas savourer les repas qu'elle lui prépare, les repas fades et sans goût dont les enfants s'empiffrent tous les jours. Il se sent idiot, immobile devant l'écran de télévision [...] Il se sent idiot en s'habillant le matin sachant qu'il ne s'absentera que pour aller chercher du lait au dépanneur²⁷⁸.

Le manque de transmission du savoir traditionnel, l'effritement de la culture et l'oisiveté rendent les gens de sa communauté désœuvrés face au manque de repères et les poussent, souvent beaucoup trop jeunes, à trouver dans l'alcool et les drogues des bonheurs éphémères : « À peine plus de douze ans quand tu ne t'es pas rappelé. Black-out [...] Dans tes yeux, on pouvait voir l'infiniment petit²⁷⁹. » En représentant le déséquilibre physique et psychologique des Innus de sa communauté, Fontaine met en scène les conséquences de la colonisation. Comme l'a écrit précédemment Yves Sioui Durand, cette aliénation est liée à la perte du territoire :

Depuis plusieurs années, le corps des autochtones témoigne des effets de la déstructuration sociale et religieuse que nos peuples ont subie au fond des ghettos que furent les réserves. L'abandon forcé du nomadisme, la négation de la psyché profonde et des archétypes culturels ont engendré des corps malades, livrés à l'obésité, à la violence, à l'alcool. Le refus d'habiter son corps, ou sa mutilation, correspond à la dépossession et à la spoliation du territoire nomade²⁸⁰.

²⁷⁷ À ce sujet, Daniel Chartier note que cette difficulté à se trouver une place dans le monde moderne, semble, dans le roman de Fontaine, davantage toucher les hommes que les femmes, qui pour certaines d'entre elles définissent leur rôle social dans le fait d'enfanter. Il affirme toutefois que les femmes trouvent elles aussi parfois un exutoire dans les plaisirs éphémères. (Daniel Chartier, « La réception critique des littératures autochtones. *Kuessipan* de Naomi Fontaine », dans *À la carte. Le roman québécois (2010-2015)*, dans Gilles Dupuis et Ertler Klaus-Dieter (dir.), Frankfurt am Main (Allemagne), Peter Lang, 2017, p. 177-178.)

²⁷⁸ Naomi Fontaine, *K*, p. 60.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 31.

²⁸⁰ Yves Sioui Durand cité par Nelly Duvicq, « Le territoire dans le corps. Figurations du Nord et de son absence dans la poésie orale et écrite de Taqralik Partridge », *Temps Zéro*, dossier no 7, 2015, en ligne, <<http://tempszero.contemporain.info/document1082>>, consulté le 6 juillet 2019.

Bien que Fontaine témoigne des fléaux qui fragilisent sa communauté, elle montre aussi la beauté qui s'en dégage : « Elle a des yeux d'Indienne qui ont tout vu, et qui s'étonnent de rire souvent. Un regard qui brûle. De l'intérieur, de l'existence. Tu vois, elle est belle²⁸¹. » En révélant des fragments de la vie de certains Innus, elle laisse ainsi voir la complexité des personnages qui à travers leurs désirs, leurs peurs, leurs espoirs et leurs joies ne sauraient se réduire aux « définitions colonialistes des institutions étatiques qui cherchent à enfermer [les Autochtones] dans des catégories “cul-de-sac”²⁸² », pour reprendre les propos de Yves Sioui Durand. De ce fait, Fontaine non seulement résiste aux stéréotypes et à la dépersonnalisation des Premières Nations dans le discours colonial, mais elle redéfinit l'espace qu'est la réserve. À ce sujet, Cariou affirme que dans l'imaginaire colonial, la réserve est souvent perçue comme un *no man's land* :

Les espaces autochtones, tels les réserves et certains quartiers des villes [...], sont devenus des espaces vides dans l'imaginaire colonial. [...] L'espace autochtone est devenu une *terra nullius* dans les termes suivants : un terrain vague, comme une chose que la mentalité coloniale ne retient absolument pas. Quant à moi, l'une des choses que la poésie autochtone ainsi que d'autres formes d'art peuvent accomplir, c'est secouer ce mode de pensée particulier, cloisonné, en juxtaposant des réalités différentes. Par là même, on peut montrer aux lecteurs ce qu'ils préfèrent quelquefois ne pas voir. [...] Je crois que la poésie des écrivains autochtones peut faire en sorte que l'on reconnaisse leur présence, que l'on permette d'établir une nouvelle cartographie de la *terra nullius* pour que les voix et les visages des Autochtones ne soient plus ignorés²⁸³.

Donc, en dévoilant des moments de la vie des Innus de la réserve au lecteur — qui jusqu'à maintenant pouvaient lui être inconnus —, Fontaine lui laisse entrevoir des perspectives sur le monde ainsi que des réalités dont il ne pourra ignorer l'existence. À ce sujet, Daniel Chartier affirme que bien qu'il s'agisse d'une œuvre de fiction, l'apport documentaire est indéniable dans le livre de Fontaine :

[Les] courts textes — voire des fragments — ouvrent sur des mondes transmis par la fiction, le commentaire, l'autofiction, le poème en prose, etc. Je préfère ici parler « des mondes *transmis* par la fiction », plutôt que d'« une fiction qui *évoque*

²⁸¹ Naomi Fontaine, *K*, p. 38.

²⁸² Yves Sioui Durand, « Résistance, reconstruction et autodétermination culturelle des Indiens d'Amérique », *Inter. Art actuel*, no 122, dossier « Affirmation autochtone », hiver 2016, p. 64.

²⁸³ Warren Cariou, *op. cit.*, p. 234-235.

des mondes », puisque l'apport documentaire et social d'une telle démarche est explicitement défendu par l'auteure dans l'œuvre elle-même²⁸⁴.

Ainsi, Fontaine « transmet des mondes » par la fiction, mais l'esthétique particulière de son écriture fragmentaire²⁸⁵ permet de ne pas tout dire. En affirmant au début du roman : « [b]ien sûr que j'ai menti, que j'ai mis un voile blanc sur ce qui est sale²⁸⁶ », elle manifeste ce qu'Isabella Huberman appelle une « pudeur dans l'écriture²⁸⁷ » qui laisse une place importante aux espaces blancs et au silence : « Le silence. Je voudrais écrire le silence²⁸⁸. » Si Fontaine a voulu embellir certaines choses, mais aussi en passer d'autres sous silence, c'est par « respect [...] pour les gens et leur souffrance²⁸⁹ ». Le silence, nous dit Huberman, « bloquer[ait] le regard colonial, [puisque] le refus de parler indique une volonté de contrôle quant à la circulation de l'information²⁹⁰ ». Si cette « retenue face au réalisme²⁹¹ », pour reprendre les propos de Chartier, omet de tout montrer au lecteur, elle crée toutefois la possibilité d'un lien avec ce dernier. En effet, comme l'indique Charlotte Coutu, les espaces blancs dans un texte peuvent devenir des silences lorsque le lecteur arrive à les identifier; ce dernier est donc appelé à investir le texte afin de participer à la création du sens²⁹². Toutefois, dans un contexte colonial, si le lecteur allochtone doit « investir » le texte, il doit aussi « [reconnaître] qu'il y a des limites à son savoir, [et que] des aspects échappent à sa compréhension. Le silence [lui] donne des

²⁸⁴ Daniel Chartier, *op. cit.*, p. 174-175.

²⁸⁵ À ce sujet, Chartier affirme que la mixité des genres fait partie des caractéristiques formelles des littératures autochtones : « La juxtaposition des formes narratives, l'ambivalence entre la fiction, le documentaire et la biographie, le flottement du point de vue, l'usage du fragment et la retenue face au réalisme, peuvent être considérés comme les principales caractéristiques formelles des littératures autochtones ». (*Idem.*)

²⁸⁶ Naomi Fontaine, *K*, p. 11.

²⁸⁷ Isabella Huberman, « Les possibles de l'amour décolonial. Relations, transmission et silences dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine », *Voix plurielles*, vol. 13, no 2, 2016, p. 120.

²⁸⁸ Naomi Fontaine, *K*, p. 16.

²⁸⁹ Naomi Fontaine citée par Isabella Huberman, « Entrevue avec Naomi Fontaine. Garder nos yeux dans l'espoir », *op. cit.*, p. 81.

²⁹⁰ Isabella Huberman, « Les possibles de l'amour décolonial. Relations, transmission et silences dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine », *op. cit.*, p. 122.

²⁹¹ Daniel Chartier, *op. cit.*, p. 174.

²⁹² Charlotte Coutu, « Une littérature de l'hétérogène : saisissement et désaisissement dans les nouvelles de l'auteure finlandaise Rosa Liksom », mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2018, f. 59-60.

options pour une compréhension alternative, il offre la possibilité de le guider dans une lecture décoloniale²⁹³ ». Fontaine établit un lien avec le lecteur, lien dans lequel celui-ci doit s'engager, tant par le contenu de l'écriture que par les silences qui ponctuent celle-ci.

2.3.2. Recréer les liens

Le récit de Fontaine révèle certains tourments vécus par les personnages, mais aussi, ainsi que le suggère Huberman, une multitude de « relations positives²⁹⁴ », qui prennent forme à travers des liens d'affection entre les personnages, leur environnement — composé d'êtres animés et inanimés²⁹⁵ — et le lecteur, comme nous venons de le voir. Ceci donnerait lieu à « des nids de

²⁹³ Isabella Huberman, *op. cit.*, p. 123.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 111. Huberman explique que ces « relations positives » sont intrinsèquement liées au concept de l'amour décolonial; concept qu'elle emprunte à l'auteure anishinaabe Leanne Simpson, à l'auteur américain d'origine dominicaine Junot Díaz et à la chercheuse Chela Sandoval. Elle affirme, que ce concept favorise la création des relations entre toutes les formes d'êtres, qu'ils soient animés ou inanimés. Ces relations permettraient alors d'accéder à l'amour décolonial qu'elle décrit comme un « non-lieu » — concept emprunté à Sandoval — permettant au sujet de se libérer du joug du colonialisme : « Les rapports affirmatifs, sincères et généreux détiennent une “originalité” qui peut réparer les liens et laisser envisager des façons alternatives de se lier les uns aux autres. Si ces relations permettent d'imaginer les réparations possibles pour les générations futures, l'amour décolonial rend possible dans le présent la conception d'alternatives qui permettent au sujet de se libérer même à l'intérieur des contraintes de l'état colonial. » (*Ibid.*, p. 114).

²⁹⁵ Alors que la plupart des langues européennes sont divisées en deux genres que sont le féminin et le masculin, l'innu-aimun, tout comme les langues des Premières Nations, des Métis et des Inuits, se séparent en catégories animé et inanimé. Bien qu'il ne soit pas simple de déterminer ce qui est animé ou inanimé, ainsi que l'explique Lynn Drapeau, il existe une certaine logique en innu-aimun qui permet de comprendre que certaines catégories regroupent les noms animés, comme les humains et les animaux. Toutefois, cette division ne se résume pas à la séparation entre ce qui est vivant ou non. Par exemple, tous les aliments fabriqués à partir de la farine feront partie de la catégorie du genre animé. (Lynn Drapeau, *Grammaire de la langue innue*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014, p. 29-30.) À ce sujet, Highway affirme que cette différence entre les langues européennes et les langues autochtones est fondamentale puisqu'elle traduit des modes de pensée totalement différents. Il explique qu'au lieu de hiérarchiser les genres, comme le fait la division entre le masculin et le féminin, les langues autochtones permettent de penser le monde comme un ensemble de relations : « Le genre ou une hiérarchie entre les genres, [n] 'a aucun sens [dans les langues autochtones]. Nous sommes tous et toutes, pourrait-on penser en fin de compte, comme Dieu [qui dans la tradition de pensée occidentale est associé au Masculin]. La superstructure qui en résulte n'est pas la ligne droite du monothéisme, mais bien le cercle, la matrice du panthéisme, un système dans lequel Dieu est nature, Dieu est biologique, Dieu est territoire. [...] Autrement dit, c'est un mode de pensée où il y a de la place — beaucoup de place — pour un Dieu qui serait féminin, mais aussi pour plus que seulement deux genres. » (Tomson Highway, *Pour l'amour du multilinguisme. Une histoire d'une monstrueuse extravagance*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2019, p. 35-36).

résistance et de résurgence de la culture autochtone²⁹⁶ ». Huberman affirme qu'à travers les rapports maternels, la valorisation de la langue et la relation pédagogique qu'entretiennent les aînés avec les générations suivantes, Fontaine crée des « lieu[x] protégé[s] qui [sont] séparés de la violence coloniale²⁹⁷ ». Ces lieux permettraient d'assurer la filiation entre les générations, ainsi que la transmission des savoirs ancestraux par les aînés. En effet, elle suggère d'abord que la maternité permet aux mères de créer une relation d'amour réciproque avec leur enfant, ce qui parfois peut leur permettre de surmonter les problèmes qui sévissent dans la communauté. Elle cite : « [l'enfant], une boule de chaleur, un rêve [...], une façon d'être aimée, une rentabilité assurée, une manière d'exister, de faire grandir le peuple que l'on a tant voulu décimer, une rage de vivre ou de cesser de mourir²⁹⁸ ». Si l'enfant est « une source de réconfort²⁹⁹ », nous dit Huberman, il est aussi celui qui permet d'imaginer l'avenir : « L'enfant est porteur d'une vision nouvelle, d'autres possibilités pour l'existence innue dans l'avenir³⁰⁰. » Ensuite, Huberman suggère que l'utilisation de l'innu-aimun permet entre autres à la narratrice de rétablir les liens de parenté entre elle et le monde qui l'entoure. Huberman donne comme exemple un fragment du livre dans lequel la narratrice énumère en français et en innu-aimun les membres de sa famille, le nom de certains animaux, des qualificatifs pour les êtres humains et des mots en lien avec la nature :

Neka, ma mère. *Mashkuss*, petit ours. *Nikuss*, mon fils. *Mikun*, plume. *Anushkan*, framboise. *Auetiss*, bébé castor. *Ishkuess*, fille. *Nitanish*, ma fille. *Tshiuetin*, vent du nord. *Mishtapeu*, le grand homme. *Menutan*, averse. *Shukapesh*, l'homme qui est robuste. *Kanataushiht*, les chasseurs. *Pishu*, lynx. *Kakuss*, petit porc-épic. *Kupaniesh*, un homme qui est employé. *Tshishteshinu*, notre grand frère. *Tshukuminu*, notre grand-mère. *Nuta*, mon père³⁰¹.

²⁹⁶ Isabella Huberman, *op. cit.*, p. 124.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 115.

²⁹⁸ Naomi Fontaine, *K*, p. 85.

²⁹⁹ Isabella Huberman, *op. cit.*, p. 115.

³⁰⁰ *Idem.*

³⁰¹ Naomi Fontaine, *K*, p. 26.

Huberman explique ainsi que l'innu-aimun, à la différence du français qui divise en différents concepts les liens de parenté, permet de rendre compte à même le mot le lien que la personne entretient avec l'être désigné :

Dans la langue agglutinante de l'innu, le lien de parenté est inscrit directement dans le mot [...] alors que le français utilise les adjectifs possessifs pour préciser le lien. La séparation en français entre le marqueur du lien et le vocabulaire de famille évoque la division conceptuelle entre les êtres, vus comme étant autonomes et se suffisant à eux-mêmes, alors que l'intégration du lien dans la langue autochtone participe à une vision qui privilégie la relationnalité et la connexion³⁰².

Finalement, Huberman montre que le rôle pédagogique des aînés passe non seulement par l'évocation de leur mode de vie ancestral et des connaissances qu'il sous-tend, mais aussi par leur résilience face aux bouleversements qu'ils ont vécus de par l'imposition du système colonial. L'enseignement des aînés se manifeste alors davantage par les gestes posés dans un contexte d'intimité que par la parole :

La transmission du savoir [par les aînés] est *sentie* plutôt que purement cognitive et l'apprentissage a lieu en utilisant une pluralité de fonctions cognitives et émotionnelles. [...] L'étudiant doit [...] entrer dans un rythme de vie quotidienne avec un-e aîné-e, afin d'arriver à déceler les valeurs traditionnelles³⁰³.

Si les relations d'affection décrites par Huberman occupent une place importante dans le roman de Fontaine, les liens que les Innus entretiennent avec le territoire ancestral permettent eux aussi, tout comme ces relations, d'imaginer « des possibilités d'existence alternatives³⁰⁴ » non seulement pour le futur, mais aussi dans le contexte présent. En effet, dans *Kuessipan*, le retour des Innus vers le Nutshimit rend compte d'un lien d'affection salvateur, puisqu'il leur permet de vivre de façon concrète le territoire traversé par l'histoire et la culture ancestrale innues :

Nutshimit, un terrain inconnu, mais non hostile pour celui qui y cherche le repos de l'esprit. Autrefois, ces forêts étaient habitées par des hommes, des femmes qui prenaient de leurs mains ce que la Terre leur offrait [...] ils ont laissé sur les

³⁰² Isabella Huberman, *op. cit.*, p. 117.

³⁰³ *Ibid.*, p. 118-119.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 124.

rochers, l'eau des chutes et le vert des épinettes leur empreinte [...] *Nutshimit*, pour l'homme confus, c'est la paix³⁰⁵.

Fontaine relève une opposition entre le lien au territoire et aux traditions et la manière qu'ont les Innus de se définir dans le monde contemporain. Cette tension n'est toutefois pas inconciliable; c'est plutôt une invitation pour les Innus à puiser dans le territoire et dans les traditions une manière de créer un « espace hors de la violence et de l'imposition du pouvoir³⁰⁶ ». Fontaine parle de ce retour au territoire comme d'un choix — « [r]amer, marcher, porter, camper, manger, dormir, décamper, ramer. C'était sa vie. Celle que pour un temps elle avait choisie. Un emprunt à ses ancêtres. Héritière par choix³⁰⁷ » — qui, tout en évitant la nostalgie d'un passé mythique, permet aux Innus de se redéfinir à partir de leur propre imaginaire et en s'imprégnant de leurs traditions³⁰⁸. Bien que les politiques coloniales aient restreint l'accès au territoire ancestral pour les Innus, plusieurs d'entre eux ont conservé la mémoire de ce lien au territoire par lequel ils affirment leur culture ancestrale distincte. Ce lien qu'entretiennent bon nombre d'Innus est donc aujourd'hui davantage lié à une forme de survie culturelle plutôt qu'à une survie, à proprement parler, physique. Celle-ci se traduit alors par un acte de résistance plutôt que de subsistance³⁰⁹.

³⁰⁵ Naomi Fontaine, *K*, p. 65.

³⁰⁶ Isabella Huberman, *op. cit.*, p. 120.

³⁰⁷ Naomi Fontaine, *K*, p. 76.

³⁰⁸ En ce sens Fontaine pourrait se rapprocher des propos de l'auteur Thomas King qui, non sans une pointe d'ironie, déconstruit l'image fantasmée dans l'imaginaire occidental de l'Autochtone insouciant qui serait resté dans une sorte d'Âge d'or dans lequel il mènerait une vie en parfaite harmonie avec la nature : « Les cultures autochtones ne sont pas statiques. Elles sont dynamiques, adaptables et souples, et pour un grand nombre d'entre nous, les variantes modernes des vieilles traditions tribales continuent d'apporter un ordre, une satisfaction, une identité et une valeur à nos vies. Mieux que cela, après cinq cents ans d'occupation européenne, les cultures autochtones ont déjà prouvé qu'elles sont d'une résilience à toute épreuve. D'accord. Voilà des paroles héroïques et malaisément inspirantes, non? Poignantes, même. Pour peu, on entendrait aussi les trompettes et les violons. Mais loin des illusions lyriques. [...] Nous ne sommes pas...des mystiques. Moi, ça me va. Oui, un grand nombre d'Autochtones ont des rapports immémoriaux avec le monde naturel. Mais c'est une relation qui s'offre également aux non-Autochtones, s'ils décident d'y adhérer. La réalité de l'existence autochtone est telle que nous vivons des vies modernes, informées par les valeurs traditionnelles et des réalités contemporaines, et que nous voulons vivre notre vie à nos conditions à nous. » (Thomas King, *L'Indien malcommode. Un portrait inattendu des autochtones d'Amérique du Nord*, *op. cit.*, p. 299).

³⁰⁹ Jean-Francois Létourneau, *op. cit.*, p. 93.

En somme, les premières publications innues dans les années 1970 sont des récits historiques, des recueils de textes issus de la tradition orale et des ouvrages de référence, dans lesquels l'écriture permet principalement la conservation et la transmission du patrimoine par lequel les Innus affirment leur spécificité culturelle. La plupart des publications innues des années 1980 et 1990 s'inscrivent dans la filiation de ces premiers écrits. En 1995 paraît le premier recueil de poésie innu (Rita Mestokosho) et à partir de la fin des années 2000 (Vassiliou en 2008 et Bacon en 2009), les auteurs publient principalement de la poésie et des romans. C'est ce souci de conservation et de transmission du patrimoine innu qui se manifeste à travers les trois œuvres étudiées. D'abord, tout en s'inspirant des traditions intellectuelles des Innus, Kapesh inscrit son récit dans la continuation des récits traditionnels *tipatshimuna*. Ensuite, l'œuvre de Bacon est marquée par un désir de faire revivre la parole et la mémoire des ancêtres, notamment par la langue, mais aussi par les sonorités (*teuiekan*) et les silences dans sa poésie. Puis, dans le texte de Fontaine, la transmission culturelle est illustrée par les relations d'affection au sein de la famille, dans la valorisation de l'innu-aimun, ainsi que dans la relation pédagogique qu'entretiennent les aînés avec les générations suivantes. Chacune de ces auteures puise à même les traditions et les pratiques littéraires ancestrales des Innus et elles les réinscrivent dans l'époque actuelle. De cette manière, l'écriture devient aussi un lieu de création dans lequel les auteures expriment leur voix individuelle, partagent leur vision du monde et développent un esthétisme tantôt lié à une poétique du politique comme chez Kapesh, tantôt lié à une écriture intimiste comme chez Bacon et Fontaine. Par l'expression de leur propre subjectivité, par la réécriture et la dénonciation de l'histoire coloniale, par le témoignage des douleurs causées par la colonisation, ainsi que par la réinscription au sein de l'époque contemporaine de leurs traditions intellectuelles et de leurs pratiques littéraires millénaires, les auteures participent à une démarche décoloniale dans laquelle elles redéfinissent, réorientent et réinventent leur littérature.

Ces transformations correspondent à une nouvelle période historique pour la littérature innue, au cours de laquelle la production et la publication de textes posent la question de son institutionnalisation. Nous examinerons donc dans le prochain chapitre les principaux phénomènes liés au processus d'institutionnalisation de la littérature innue, en tâchant de

montrer la manière dont celle-ci permet une réflexion non seulement sur les milieux de l'enseignement et de l'édition au Québec, mais aussi sur les méthodes d'analyse textuelle.

CHAPITRE III

L'INSTITUTIONNALISATION DE LA LITTÉRATURE INNUE

Selon l'ouvrage *La vie littéraire au Québec*, l'histoire littéraire concerne « l'étude des conditions d'émergence et du cheminement par lequel la littérature acquiert son autonomie et sa légitimation³¹⁰ ». L'institutionnalisation de la littérature, qui selon Lucie Robert se définit par « l'inscription du littéraire dans des formes institutionnelles³¹¹ », y participe d'ailleurs. Les pratiques littéraires se développeraient ainsi à travers des institutions qui prennent forme dans des instances qui supportent la production, la publication, la diffusion, la reconnaissance et la consécration des œuvres littéraires. Jacques Dubois définit une instance comme « un rouage institutionnel remplissant une fonction spécifique dans l'élaboration, la définition ou la légitimation d'une œuvre. Toute instance peut être considérée comme un lieu de pouvoir et de lutte pour le pouvoir³¹² ». Dubois distingue principalement quatre instances de légitimation que sont les revues ou les salons qui supportent l'émergence, la critique littéraire qui permet la reconnaissance des œuvres, l'académie qui par ses prix participe à leur consécration et l'école qui en garantit la conservation³¹³. Dans ce chapitre, en nous appuyant sur ces principes de l'histoire littéraire ainsi que sur la catégorisation de Dubois, nous nous demanderons si nous pouvons retrouver ces différentes instances dans le cas de la littérature innue, et nous tenterons d'en décrire les fondements et les avancées. Nous étudierons les principales étapes qui

³¹⁰ Maurice Lemire (dir.), *La vie littéraire au Québec*, tome 1, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1991, p. VII.

³¹¹ Lucie Robert, *op. cit.*, p. 5.

³¹² Jacques Dubois, *L'institution de la littérature*, Bruxelles, Éditions Labor, coll. « Dossiers media », 1978, p. 122. Il convient toutefois d'adapter au contexte innu la répartition des rôles entre les différentes instances. En effet, nous verrons que certaines d'entre elles peuvent parfois assurer plusieurs rôles à la fois.

³¹³ *Ibid.*, p. 129-130.

participent au processus d'institutionnalisation de la littérature écrite innue, tout en vérifiant à quel point elle partage ces instances avec la littérature québécoise. Premièrement, nous traiterons de l'enseignement littéraire qui est l'une des conditions d'émergence du littéraire. Deuxièmement, nous nous pencherons sur le développement de certaines revues spécialisées (notamment *Littoral*) ainsi que des maisons d'édition régionales et nationales qui publient des textes innus (Leméac, *Mémoire d'encrier*), tout en soulignant le travail de certains acteurs du milieu littéraire québécois et autochtone qui ont joué un rôle important pour la diffusion ainsi que la reconnaissance de la littérature innue et des littératures autochtones d'expression française en général. Troisièmement, nous traiterons du développement d'un discours critique portant sur les littératures autochtones au Québec ainsi que de l'établissement de travaux théoriques et analytiques à ce sujet. Quatrièmement, nous examinerons la création de cours, de programmes et d'institutions scolaires destinés à l'enseignement des littératures autochtones au Québec. Finalement, nous traiterons du succès de la littérature innue en mentionnant notamment les prix littéraires obtenus par les auteures, ainsi que la filiation existante entre elles.

3.1. L'enseignement littéraire : l'enseignement traditionnel et l'institutionnalisation de l'éducation

L'enseignement littéraire joue un rôle fondamental dans la formation de l'écrivain, puisqu'il lui permet de l'initier « à la pratique de l'écriture et [de lui présenter] des modèles de textes³¹⁴ ». Il serait donc l'une des conditions d'émergence du littéraire puisqu'il permettrait l'apprentissage de pratiques littéraires. Si l'enseignement a un effet décisif sur le développement des champs littéraires institutionnalisés, il en va de même chez les Innus pour la transmission des pratiques littéraires ancestrales. En effet, l'éducation traditionnelle des Innus, qui implique l'enseignement de la tradition orale, est assurée par les relations entretenues au sein de la famille et de la communauté; les aînés jouant un rôle déterminant dans ce processus, puisque ce sont eux qui détiennent le plus de connaissances sur le mode de vie ancestral :

³¹⁴ Maurice Lemire (dir.), *Ibid.*, p. IX.

La transmission du savoir se faisait en famille et était intégrée aux activités quotidiennes. Les pratiques de survie et la profonde connaissance de l'environnement naturel étaient apprises par les nouvelles générations grâce à l'observation, l'imitation, l'expérimentation, et étaient consolidées par l'expérience. La tradition orale, avec ses histoires sacrées sur l'origine du monde (*atanukan*) et ses récits historiques (*tipatshimun*), préparait et complétait l'expérience. Elle véhiculait la vision du monde, les principes moraux, les connaissances et la mémoire des aînés³¹⁵.

L'enseignement traditionnel implique donc non seulement la transmission de connaissances intellectuelles et pratiques, mais il accorde également une place importante aux relations affectives. Ainsi, comme l'indique l'auteure anishinaabe Leanne Betasamosake Simpson, les connaissances sont acquises par le corps en entier soit par « [l]'être physique [et] émotionnel, [l]'énergie spirituelle et [l]'intellect³¹⁶ ». En ce qui a trait à la transmission des histoires orales, Marie-Hélène Jeannotte explique que dans le contexte de l'enseignement traditionnel, l'auteur ou le conteur est celui qui non seulement possède ces connaissances intellectuelles et pratiques, mais aussi celui qui maîtrise la langue et les différentes histoires de la nation. Ce dernier assure ainsi la diffusion de ces connaissances au sein des familles des communautés³¹⁷. La tradition orale fait partie de la culture innue perpétuée au sein de leur mode de vie sur leur territoire ancestral, tandis que l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, plutôt associé à la littérature écrite, était jusqu'à la moitié du 20^e siècle principalement réservé à l'enseignement théologique. Les pratiques d'écriture et les textes enseignés étaient donc, jusqu'à cette période, principalement limités à une littérature religieuse³¹⁸.

³¹⁵ Annalisa D'Orsi, « Conservation et innovation. Les articulations contemporaines de la tradition innue », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 43, no 1, 2013, p. 71.

³¹⁶ Leanne Betasamosake Simpson, *Danser sur le dos de notre tortue. Nouvelle émergence des Nishnaabeg*, Montréal, Varia / Groupe Nota bene, 2018, p. 54. Bien que Betasamosake Simpson réfère ici au mode d'enseignement chez les Nishnaabeg, ce dernier s'applique également aux Innus qui apprenaient dans un « environnement complexe, riche en stimuli olfactifs, visuels, auditifs, tactiles et gustatifs, et ils jouissaient d'une remarquable autonomie ». (Annalisa D'Orsi, *op. cit.*, p. 72.)

³¹⁷ Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 62-63.

³¹⁸ Nous rappelons toutefois que, comme nous l'avons vu au premier chapitre, les Innus utilisaient aussi l'écriture pour la composition de courts messages et la tenue de journaux personnels.

Cette chaîne de transmission a été interrompue essentiellement par la scolarisation obligatoire dans les pensionnats en 1952; c'est ainsi que les Innus ont perdu la maîtrise de l'éducation de leurs enfants. Cette déstructuration s'est produite sur les plans culturel, spirituel, politique et territorial à différents moments de l'histoire coloniale. En effet, avec l'évangélisation des Innus (aux 17^e et 18^e siècles), la prise de contrôle de leur territoire par le gouvernement canadien (en 1876), leur sédentarisation forcée (dans les années 1950) et leur scolarisation obligatoire (en 1952), ces derniers se sont vu imposer des formes institutionnelles extérieures à leur mode de fonctionnement traditionnel. Ceci entraîna une déstructuration de leurs pratiques spirituelles³¹⁹, de la gestion de leur territoire, de la gouvernance au sein de leurs groupes familiaux³²⁰, ainsi que de la transmission de leurs savoirs ancestraux. L'institutionnalisation de l'éducation à partir des années 1950 entraîna pour les Innus non seulement une rupture des relations familiales, mais aussi un bouleversement quant à l'objet d'enseignement, de même que la manière dont il est enseigné. En effet, comme l'indique Annalisa D'Orsi, les enfants innus qui fréquentaient les écoles fédérales (pensionnats) étaient non seulement coupés de l'éducation familiale, mais ils apprenaient aussi une culture qui n'était pas la leur selon un modèle d'enseignement européen qui privilégie l'apprentissage abstrait plutôt que concret,

³¹⁹ Par exemple, l'évangélisation des Innus fut l'une des premières déstructurations des pratiques spirituelles traditionnelles de ces derniers.

³²⁰ Jean-Olivier Roy explique qu'avant la colonisation, il ne semblait pas exister d'unité politique telle que nous la considérons aujourd'hui chez les Innus, mais plutôt une organisation autour de groupes autonomes plus restreints qui s'occupaient de la gestion du territoire et de la prise de décisions politiques. La sédentarisation a donc imposé le regroupement des Innus autour de réserves, qui selon la *Loi sur les Indiens* représente maintenant des « bandes ». Aujourd'hui, avec l'imposition des instances de gouvernance créées par l'État colonial canadien telles que les conseils de bande et les réserves, la gouvernance politique des Innus demeure soumise aux structures institutionnelles coloniales. À ce sujet, Roy rapporte les paroles d'un Innu de Uashat mak Mani-utenam : « On n'est pas maîtres chez nous, actuellement. C'est toujours les institutions gouvernementales qui nous contrôlent actuellement, qui nous assiègent. [...] Mon chef, il est contrôlé par la hiérarchie, la structure gouvernementale, alors, même les conseils de bande, c'est une créature des Affaires indiennes. [...] ». (Jean-Olivier Roy, « Identité et territoire chez les Innus du Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 45, no 2-3, 2015, p. 54.) Nous notons toutefois, comme le relate Thierry Rodon, qu'il existe aujourd'hui des projets liés à la souveraineté de la nation innue qui implique l'idée d'une unité politique chez ces derniers. Bien qu'il puisse parfois y avoir des dissensions entre les différentes communautés innues et que cette unité politique ne soit pas représentative des structures sociales dans la société traditionnelle, elle permet tout de même « de créer de nouveaux espaces politiques ». (Thierry Rodon, « La quête des Autochtones du Québec : les projets de gouvernement des Innus, d'Eeyou Istchee et du Nunavik », dans Alain Beaulieu, Stéphane Gervais et Martin Papillon (dir.), *op. cit.*, p. 397.)

comme c'est le cas dans leur éducation traditionnelle³²¹. De plus, rappelons-le, cette éducation était dispensée dans la langue officielle, soit en français au Québec et en anglais au Labrador; laissant ainsi peu de place à l'innu-aimun non seulement parlé, mais aussi écrit. En 1972, une déclaration de principe intitulée *La maîtrise indienne de l'éducation indienne*³²² est élaborée par la Fraternité des Indiens du Canada (maintenant appelée l'Assemblée des Premières Nations) afin de permettre à chaque communauté de gérer l'éducation primaire et secondaire des enfants autochtones³²³. Anne-Marie Baraby explique qu'à la suite de cette publication, le ministère des Affaires indiennes et du Nord canadien a mis en place un projet visant à « amérindianiser » les écoles que fréquentaient les Autochtones afin de les adapter à leurs besoins. Pour les Innus, le programme scolaire de ces établissements ne prévoyait toutefois qu'en moyenne une heure d'enseignement de l'innu-aimun par semaine et l'enseignement du français était de piètre qualité³²⁴. Cette situation n'a pas changé et c'est encore celle de la plupart des établissements scolaires dans les communautés. Ainsi que le mentionne Yvette Mollen, le nombre d'heures allouées dans les écoles pour l'enseignement de l'innu-aimun demeure insuffisant : « La langue innue est enseignée comme toute autre matière [...] à raison d'une heure ou deux par semaine selon un cycle de 7 jours, selon l'école³²⁵. » Bien que la

³²¹ Annalisa D'Orsi, *op. cit.*, p. 73.

³²² Fraternité des Indiens du Canada, *La maîtrise indienne de l'éducation indienne. Déclaration de principe* présentée au ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien par la Fraternité des Indiens du Canada, Ottawa, 1972, 42 p. Cette déclaration a été rédigée à la suite du fait que le gouvernement fédéral a voulu intégrer les Premières Nations au réseau scolaire provincial. (Catherine Duranleau, « L'environnement bilingue tel que perçu par les jeunes innus en relation avec leur capacité à accomplir des tâches écrites en L2 », mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2008, f. 6.)

³²³ Selon cette déclaration, les communautés allaient devoir assurer « la responsabilité juridique et l'administration, les programmes, les enseignants [et] les installations matérielles ». (Bruno Sioui, « La maîtrise indienne de l'éducation indienne : quatre décennies plus tard », *Cahiers Dialog. Parlons de l'éducation des Autochtones au Québec*, no 2011-02, 2011, p. 8.) En ce qui a trait aux programmes d'études, ils devaient mieux refléter « la réalité historique et culturelle des Premières Nations, ce qui supposait par exemple que les bandes organisent et offrent des cours de langue autochtone dans leurs écoles. À l'extérieur des réserves, la Fraternité souhaitait l'ouverture d'un dialogue entre les provinces et les communautés afin que les jeunes Autochtones puissent bénéficier de conditions propices à la consolidation et au développement de leur culture ». (*Idem.*) Cette déclaration est encore valide aujourd'hui.

³²⁴ Anne-Marie Baraby, *op. cit.*, p. 54-55.

³²⁵ Yvette Mollen, « La technologie au service de la langue innue », *Littoral*, no 10, printemps 2015, p. 77. L'enseignement de l'innu-aimun n'est dispensé que dans les écoles primaires et secondaires des communautés innues. Les étudiants qui poursuivent des études supérieures ou qui fréquentent les écoles

déclaration de *La maîtrise indienne de l'éducation indienne* a pour but d'encourager la transmission des différentes cultures autochtones, de même que de leur langue maternelle, et que le gouvernement fédéral ait répondu favorablement à cette déclaration en s'engageant à fermer les pensionnats³²⁶ et en construisant des écoles dans les réserves, les établissements scolaires gérés par les Autochtones font toutefois face à de nombreuses difficultés. Par exemple, ils sont inéquitablement financés par le gouvernement fédéral par rapport aux établissements scolaires provinciaux, bien qu'ils se voient imposer les programmes scolaires de ces derniers :

[Le] financement des écoles des Premières Nations a été révisé la dernière fois en 1996 et ne tient pas compte de l'éventail des composantes éducatives de base et contemporaines qui sont nécessaires pour offrir une éducation de bonne qualité au XXI^e siècle. Pire encore, depuis 1996, l'augmentation du financement alloué aux Premières Nations pour l'éducation a été plafonnée à 2 %, ce qui est insuffisant pour compenser l'inflation ou la croissance démographique rapide des élèves autochtones. Pendant ce temps, entre 1996 et 2006, le financement versé aux systèmes scolaires provinciaux et territoriaux a augmenté chaque année de 3,8 %³²⁷.

De plus, les Autochtones qui fréquentent les établissements scolaires en dehors des communautés reçoivent une éducation sur laquelle leur nation n'a aucun contrôle; cet

en dehors des communautés n'ont donc pas accès à des cours de langue innue. Toutefois, depuis quelques années, plusieurs établissements universitaires ainsi que quelques organismes culturels offrent des cours d'innu-aimun non seulement aux Innus, mais aussi aux allochtones. C'est le cas par exemple de l'organisme Montréal Autochtone qui, depuis 2016, offre des cours gratuits entre autres d'innu-aimun aux Autochtones de Montréal ainsi qu'aux allochtones. Depuis 2017, le centre de langues de la faculté des arts et sciences de l'Université de Montréal propose aussi 4 cours d'innu-aimun. Des cours sont aussi offerts gratuitement à l'Université du Québec à Chicoutimi depuis 2018. Cette même année, le collège Kiuna a développé un programme collégial en Arts, lettres et communication avec une option langues autochtones dans lequel est enseigné l'innu-aimun.

³²⁶ La fermeture des pensionnats au Canada se déroule entre 1940 et 1998. Bien que le démantèlement de ces institutions s'effectue sur plusieurs décennies, la plupart des écoles ont été fermées entre 1965 et 1980 (*RCVR2*, p. 12.) Si quelques établissements continuent d'être en fonction jusque dans les années 1990, c'est que les Autochtones revendiquent le droit de contrôler l'éducation de leur enfant. Ainsi, à la fin des années 1960, « les organismes d'éducation des Premières Nations [prennent] le contrôle d'au moins un pensionnat de l'Alberta. D'autres organisations autochtones emboîtent le pas ailleurs, particulièrement en Saskatchewan. La décision que prennent ces organisations de maintenir la scolarisation en pensionnat s'apparente en grande partie à un rejet de la solution de rechange proposée : l'assimilation aux systèmes d'éducation provinciaux, que les Autochtones considèrent comme peu réceptifs, inappropriés et racistes ». (*Idem.*)

³²⁷ *SRCVR*, p. 152.

enseignement ne transmet rien de leur culture³²⁸. L'école est donc un lieu où les jeunes ne se reconnaissent souvent pas. Selon Bruno Sioui, le sous-financement du gouvernement fédéral, le manque d'enseignants qualifiés³²⁹ et les conditions de vie dans les communautés³³⁰ influeraient sur le niveau de scolarisation des Autochtones :

[S]eulement 28 % des Autochtones résidant dans les territoires autochtones conventionnés parvenaient au secondaire à l'âge de 12 ans, c'est-à-dire sans retard (ministère de l'Éducation 2009), [et à] peine 7 % des Autochtones détiennent un grade universitaire[.] En guise de comparaison, un Canadien sur quatre possède au moins un baccalauréat³³¹.

Toutefois, chez les Innus, des institutions telles que l'Institut Tshakapesh travaillent à l'amélioration de la qualité et des conditions d'enseignement dans les écoles des communautés :

L'Institut [Tshakapesh] est en première ligne des initiatives pour rehausser le niveau de scolarité des élèves innus. Il supporte les écoles administrées par les conseils de bande des communautés membres³³² et gère, en étroite collaboration avec les directeurs des écoles, de nombreux programmes gouvernementaux visant la réussite scolaire des étudiants des Premières Nations³³³.

³²⁸ Bruno Sioui, *op. cit.*, p. 8-9.

³²⁹ Bruno Sioui souligne qu'il est problématique que les écoles des communautés ne soient pas reliées à une commission scolaire puisqu'elles « disposent de moins de ressources pour l'embauche et l'encadrement du personnel, ainsi que pour le développement et l'évaluation des programmes ». (*Ibid.*, p. 9.)

³³⁰ Bruno Sioui explique que l'état de santé des enfants autochtones est en général moins bon que celui des autres enfants canadiens. Il en énumère plusieurs causes : l'accès difficile aux soins médicaux, l'état parfois déplorable des logements (présence de moisissures), la dégradation de la qualité de la nourriture traditionnelle causée par la pollution, ainsi que la mauvaise qualité des aliments transformés. Il ajoute à cette liste la maternité précoce des jeunes femmes autochtones (15-16 ans). Ces raisons expliqueraient en partie l'absentéisme scolaire dans les communautés. (*Ibid.* p. 10.)

³³¹ *Ibid.* p. 9. Bruno Sioui ajoute que 60 % des personnes des Premières Nations âgées entre 20 et 24 ans et habitant sur une réserve n'ont pas terminé leurs études secondaires. (*Idem.*)

³³² L'Institut Tshakapesh représente neuf des dix communautés innues du Québec : Essipit (Les Escoumins), Pessamit (Betsiamites), Uashat mak Mani-utenam (Sept-Îles), Matamekushit (Schefferville), Ekuanitshit (Mingan), Nutashkuanit (Pointe-Parent), Unaman-shipit (La Romaine), Pakut-shipit (Saint-Augustin). (Denis Vollant, « L'Institut Tshakapesh et sa mission éducative », *Cahiers Dialog. Parlons de l'éducation des Autochtones au Québec*, *op. cit.*, p. 32.)

³³³ *Idem.*

Malgré le soutien d'institutions culturelles, les établissements scolaires innus sont non seulement confrontés au sous-financement du gouvernement fédéral, à l'imposition du programme scolaire du Québec, mais ils doivent également faire face aux différends au sein même des communautés quant au rôle de l'école dans la transmission de la culture et de la langue innues. Selon D'Orsi, dans les communautés de Uashat et Mani-utenam (Sept-Îles), certaines familles et certains dirigeants, préoccupés par l'avenir professionnel de leurs enfants, soutiennent une éducation occidentale de qualité, plutôt que l'enseignement de la langue et de la culture innues³³⁴. Toutefois, D'Orsi explique que d'autres familles s'opposent à ce raisonnement. En effet, elles affirment qu'en n'offrant qu'une éducation occidentale, les écoles perpétuent l'assimilation culturelle³³⁵. Selon Denis Vollant, ancien directeur de l'Institut Tshakapesh, l'enseignement de la langue et de la culture innues aurait pourtant un effet bénéfique sur les élèves : « Nous sommes convaincus que si nos jeunes connaissent bien leur culture et développent un fort sentiment d'appartenance, ils seront plus à même de poursuivre leurs études à des niveaux plus élevés dans le système scolaire québécois³³⁶ ». La nécessité d'enseigner la langue et la culture innues à l'école semble aussi importante étant donné le temps que les enfants passent au sein de leur famille, réduit par les nombreuses heures qu'ils doivent passer à l'école, mais aussi puisque parfois les parents ne maîtrisent plus suffisamment la langue et la culture innues pour être en mesure de les enseigner à leurs enfants³³⁷. Les

³³⁴ Selon Anne-Marie Baraby, si l'importance de l'enseignement de l'innu-aimun à l'école semble être évidente pour les intervenants en éducation et pour les spécialistes de la langue, il n'en va pas de même pour tous les membres de la communauté. En effet, pour beaucoup d'Innus, le rôle de l'école est premièrement d'apprendre à lire, à écrire et à compter, peu importe la langue dans laquelle l'enseignement est dispensé. (Anne-Marie Baraby, *op. cit.*, p. 55.) De plus, selon D'Orsi, les conseils de bande choisissent souvent d'investir davantage dans le développement économique de leur communauté plutôt que dans les milieux culturels et dans l'éducation : « Les initiatives de transmission du savoir innu dépendent aussi de la volonté des conseils de bande. Malgré leurs discours électoraux, les politiciens innus n'investissent pas nécessairement beaucoup de ressources dans les secteurs de l'éducation et de la culture. Comme le souligne Charles Vien, ex-directeur allochtone de l'école secondaire Uashkaikan de Pessamit, les conseils de bande peuvent difficilement mettre en place des politiques à long terme. D'un côté, leur mandat ne dure que deux ou trois ans; de l'autre, la population qu'ils représentent se trouve bien souvent dans une situation économique très précaire et présente une forte tendance à se concentrer sur le présent et à définir des priorités à court terme. » (Annalisa D'Orsi, *op. cit.*, p. 81.)

³³⁵ *Ibid.*, p. 82.

³³⁶ Denis Vollant, *op. cit.*, p. 35.

³³⁷ *Ibid.*, p. 83.

programmes d'enseignement des établissements scolaires innus doivent aussi prendre en compte les limites d'un enseignement théorique dans les institutions scolaires : « On ne peut [...] transmettre en classe des compétences traditionnelles prisées, telles que les habiletés de chasse³³⁸. » Bien que l'enseignement théorique des savoirs ancestraux puisse être limité, il permet toutefois d'assurer la pérennité de ce patrimoine de connaissances, du moins conceptuellement. Nombreux sont ceux qui se soucient de la conservation et de la transmission des savoirs ancestraux et de l'innu-aimun, et qui promeuvent donc le développement de programmes spécialisés³³⁹, de matériel pédagogique et d'institutions notamment « les musées, les écoles, les centres culturels et de recherche³⁴⁰ ». C'est ainsi que ces savoirs sont de plus en plus consignés sur des supports permanents tels que les livres, les enregistrements audio³⁴¹ et visuels³⁴² ainsi que l'informatique³⁴³. Comme l'indique Anne-Marie St-Onge, ces outils

³³⁸ *Idem.*

³³⁹ Nous pensons entre autres au programme en langue et culture innues au Cégep de Sept-Îles offert entre 1997 et 1998 (*Ibid.*, p. 79.), ainsi qu'à la fondation du Centre des Premières Nations Nikanite offrant de nombreux programmes et services aux étudiants autochtones à l'Université du Québec à Chicoutimi.

³⁴⁰ Annalisa D'Orsi, *op. cit.*, p. 74. Nous pensons entre autres au Musée amérindien de Mashteuiatsh et au Musée Shaputuan à Uashat ainsi qu'à la maison de la culture innue à Eukuanitshit et à l'Institut Tshakapesh à Uashat mak Mani-utenam (Sept-Îles).

³⁴¹ Si dans les années 1970 et 1980 les anthropologues enregistraient sur des cassettes audio les récits des aînés, ce sont maintenant les Innus eux-mêmes qui utilisent les enregistreuses et les caméras pour recueillir les histoires orales racontées par les aînés de leur famille. (*Ibid.*, p. 76.)

³⁴² D'Orsi explique que l'un des modes d'apprentissage privilégiés des Innus est l'audiovisuel : « Dans la seule région de Sept-Îles, on compte actuellement deux petites maisons innues de production de films et de documentaires, extrêmement actives : Productions Manitu (1987) et Productions Kunakan (2006). D'autres ont déjà existé : Production Innut (1984-1997), Productions Shaputuan (1998-2004), Productions Mitik (2002-2006). » (*Ibid.*, p. 77.)

³⁴³ D'Orsi souligne entre autres le développement d'outils pédagogiques adaptés aux nouvelles technologies tels que l'« innugraphe » (Productions Manitu) créé en 2007. Cet outil utilise les technologies iTunes et iPod d'Apple afin de permettre le visionnement de 300 clips vidéo portant sur la culture innue. Elle mentionne également la production de sites internet pour l'enseignement des savoirs et des valeurs ancestrales, tels que le *Nemetau Innu. Mémoire et connaissance du Nitassinan* (Productions Manitu) créé en 2010. (*Ibid.*, p. 82.) À ce sujet, Yvette Mollen souligne le travail de l'Institut Tshakapesh qui offre une multitude de ressources accessibles en ligne sur le site internet de l'Institut. En effet, le site offre des outils pédagogiques tels « des jeux interactifs sur la langue innue, un catalogue de livres, un atlas linguistique, un manuel de conversation de l'innu, un blog incluant des fiches de grammaire ainsi qu'un catalogue d'histoires orales et la mise en ligne d'un guide de conjugaisons ». (Yvette Mollen, *op. cit.*, p. 79-80.) Nous ajoutons à cette liste la mise en ligne d'un dictionnaire trilingue innu-aimun, français, anglais : <<https://dictionnaire.innu-aimun.ca/Words>>.

pédagogiques et ces institutions permettent de revitaliser et de sauvegarder certains savoirs ancestraux. Selon elle, ils s'apparentent davantage à des « pratiques de survie » qu'à une méthode de transmission complète, qui impliquerait un environnement tel que la forêt³⁴⁴. C'est ainsi que Réginald Vollant affirme : « Pour transmettre exactement les gestes traditionnels de la culture innue, ça prend des espaces. Ça prend un lac, ça prend des rivières, ça prend une montagne, ça prend des arbres alentour pour respirer les odeurs du sapinage³⁴⁵. » Afin de pallier ce manque, des projets pédagogiques, tels des stages en forêt³⁴⁶ et des activités traditionnelles³⁴⁷, ont été développés afin d'offrir un enseignement selon les méthodes de transmission traditionnelles. Ces projets permettent alors non seulement aux jeunes d'apprendre selon des stratégies d'apprentissage qui privilégient les actions plutôt que l'enseignement magistral, mais ils permettent aussi la revalorisation du rôle des aînés au sein de la société contemporaine :

Les nouvelles initiatives de transmission culturelle offrent une arène publique aux aînés, souvent mis en marge de la société contemporaine (Boucher 2005). Par leur enseignement, les aînés privilégient l'expérience directe et la relation avec le territoire³⁴⁸.

³⁴⁴ Annalisa D'Orsi, *op. cit.*, p. 82.

³⁴⁵ *Idem.*

³⁴⁶ D'Orsi souligne entre autres les projets suivants : « *Nutshimiu Atusseun*, 1982-1990; stage du diplôme collégial en langue et culture innues, sept. 1998; projet *Kupaniesh*, 2004-2010. » (*Ibid.*, p. 78). Nous soulignons également l'initiative de l'école secondaire de Uashat en collaboration avec l'Institut Tshakapesh qui ont organisé un voyage de 30 jours dans le bois pour « 15 élèves [accompagnés] [de] leur professeur, [d]'une assistante à l'enseignement et [de] deux accompagnateurs. (Denis Vollant, *op. cit.*, p. 34.) En 2017, un nouveau programme a été mis sur pied au Centre régional d'éducation des adultes de Uashat mak Mani-utenam, pour les étudiants innus en protection de la faune. Ce programme, qui prévoit des séjours en forêt, allie les connaissances actuelles sur la forêt et les savoirs ancestraux des Innus.

³⁴⁷ Nous pensons principalement aux activités traditionnelles organisées par l'Institut Tshakapesh. Par exemple, le projet *Tshitinniunnu* en 2013 prévoyait une série d'activités, tels la confection de mocassins et des cours de cuisine innue : <<http://shaputuan.ca/fichiers/68/communique-tshitinniunnu.pdf>>.

³⁴⁸ Annalisa D'Orsi, *op. cit.*, p. 79; Nathalie Boucher, « La transmission intergénérationnelle des savoirs dans la communauté innue de Mashteuiatsh. Les savoir-faire et les savoir-être au cœur des relations entre les Pekuakamiulnuatsh », mémoire de maîtrise, Université Laval, 2005, 179 f.

Si certaines institutions au sein des communautés se donnent pour mission la perpétuation des pratiques traditionnelles, c'est aussi parce que cette forme de transmission, autrefois assurée par les familles notamment lors de leurs séjours en forêt, est aujourd'hui limitée :

La fréquence avec laquelle les familles se rendent en forêt et pratiquent des activités traditionnelles dépend de plusieurs éléments : les ressources économiques, le temps disponible, l'âge des enfants, l'accessibilité des territoires de chasse familiaux, la maîtrise des pratiques de survie³⁴⁹.

La transmission des savoirs ancestraux au sein de la famille³⁵⁰ demeure toutefois aujourd'hui encore décisive pour la survie de la culture et de la langue innues. En effet, comme l'indique Yvette Mollen, l'enseignement de l'innu-aimun est lié à celui des savoirs ancestraux et devrait en premier lieu être transmis au sein de la famille :

Pour conserver la langue, il faut d'abord et avant tout parler innu, surtout aux enfants, aux bébés. Il faut créer des situations où l'utilisation adéquate du vocabulaire se fait : chasser un animal, aller dans le bois, nettoyer le gibier, marcher dans la forêt et identifier les arbres, etc. Si la transmission s'arrête, la langue stagne, et c'est là que le risque apparaît, que la gangrène pernicieuse entre en action³⁵¹.

Selon Naomi Fontaine, il en va de même pour l'enseignement de la littérature orale au sein des communautés : « Les lieux littéraires qui existent dans nos communautés sont ceux de la parole. Ce sont des lieux nomades. C'est sous une tente, assise sur un tapis de sapin, que les plus belles histoires de ma région m'ont été racontées³⁵² ».

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 75

³⁵⁰ Les auteurs expliquent que la famille innue ne se définit non pas uniquement au sens restreint de la famille nucléaire telle que conçue en Occident, mais aussi selon une conception plus large qui implique un vaste réseau de parenté : « On peut considérer la famille innue comme un ensemble de cercles concentriques au milieu duquel se trouve l'enfant, puis ses père et mère, ses parents rapprochés, puis l'ensemble de la communauté. Chaque cercle définit en quelque sorte un ensemble de responsabilités particulières envers l'enfant. » (Christiane Guay, Sébastien Grammond et Catherine Delisle-L'Heureux, « La famille élargie, incontournable chez les Innus », *Revue Service Social*, vol. 64, no 1, 2018, p. 116.) Ils soutiennent que même si la famille innue a vécu de nombreuses transformations notamment dues à la sédentarisation et à l'institutionnalisation de l'éducation des enfants, cette conception est encore centrale au sein des communautés innues.

³⁵¹ Yvette Mollen, *op. cit.*, p. 77.

³⁵² Naomi Fontaine, « Naomi Fontaine : “Je crois que la littérature autochtone est nécessaire pour la société” », *Radio-Canada*, 5 mai 2018, en ligne, <<https://ici.radio-canada.ca/arts/livres/rendez-vous->

Si la famille de l'époque contemporaine est toujours considérée comme l'un des vecteurs importants de l'enseignement des savoirs ancestraux, de la tradition orale et de l'innu-aimun, comme c'est le cas dans l'éducation traditionnelle des Innus, les institutions scolaires et culturelles y jouent maintenant aussi un rôle. En effet, elles participent à la conservation et à la transmission de ces savoirs, non seulement en revalorisant l'apprentissage expérientiel, mais aussi en développant de nouvelles méthodes pédagogiques qui favorisent l'utilisation de supports permanents et technologiques. Ces institutions ont donc une influence sur le développement de l'écriture en innu-aimun, ainsi que sur l'enseignement littéraire, puisqu'en plus de fixer à l'écrit les savoirs ancestraux, elles développent aussi une littérature adaptée à l'enseignement institutionnalisé, favorisant ainsi l'essor d'une littérature écrite³⁵³. Ainsi que l'affirme Baraby, le développement de l'écriture en innu-aimun pose aussi la question de la standardisation de l'orthographe et ce, notamment pour la production de matériel pédagogique voué à son enseignement, afin « [qu'il] puisse être utilisé dans toutes les communautés, quel que soit le dialecte³⁵⁴ ». Bien que le travail d'uniformisation de l'orthographe ait permis de

littéraires/combat-national-livres/document/nouvelles/article/1098829/naomi-fontaine-je-crois-que-la-littérature-autochtone-est-nécessaire-pour-la-société>, consulté le 22 octobre 2020.

³⁵³ Le développement d'une littérature en innu-aimun a favorisé la création de nombreux ouvrages appartenant à la littérature jeunesse. Par exemple, l'Institut Tshakapesh a entre autres publié des collections de livres pour enfant telles les séries intitulées *Maniss mak Napessiss*, *Mashkuss*, *Uapikun mak Tuma*, *Aianishkat tipatshimun*. Ces séries comptabilisent près de 25 titres. José Mailhot parle aussi d'une littérature jeunesse innue composée de nombreux ouvrages publiés de manière artisanale par les enseignants et destinés aux élèves du primaire. Ces livres sont des « légendes transcrites, revues et corrigées, simplifiées, illustrées, mises en dialogues ou en bandes dessinées ». (José Mailhot, *op. cit.*, p. 24.)

³⁵⁴ Anne-Marie Baraby, *op. cit.*, p. 56. Depuis les années 1980, plusieurs linguistes (Lynn Drapeau, José Mailhot, Marguerite MacKenzie, Marie-Odile Junker, Jérémie Ambroise, Anne-Marie Baraby, etc.), des Innus spécialistes de l'innu-aimun (Yvette Mollen, Pascal Bacon, etc.) et des institutions (l'Institut Tshakapesh, Services éducatifs du Conseil de bande de Betsiamites, etc.) travaillent à l'uniformisation de l'orthographe innue afin de permettre la création de manuels de référence et d'outils pédagogiques qui peuvent être utilisés par l'ensemble des communautés. C'est ainsi par exemple qu'un premier dictionnaire en innu-aimun et français comprenant 22 000 mots est publié en 1991. (Lynn Drapeau, *Dictionnaire Montagnais-Français*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1991, 940 p.) Un second dictionnaire en 2 volumes, comprenant 28 000 mots, est paru en 2016. (Marie-Odile Junker et Marguerite Mackenzie; rédacteurs et rédactrices, Jérémie Ambroise [et six autres], *Dictionnaire Innu-Français*, Uashat, Institut Tshakapesh, 2016, 590 p. volume 1 A-L; volume 2 M-Z, 490 p.) Ce dictionnaire est également disponible en ligne. Une grammaire a également été éditée en 2014. (Lynn Drapeau, *Grammaire de la langue innue*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2014, 597 p.) En ce qui concerne le processus d'uniformisation de l'orthographe en innu-aimun, Baraby explique que ce travail a été difficile et a pris plusieurs décennies : « Le processus d'uniformisation de l'orthographe a

sortir « la langue innue de la situation de précarité où elle se trouvait³⁵⁵ », pour reprendre les mots de Mollen, la lecture et l'écriture en innu-aimun standardisé demeurent peu maîtrisées chez les locuteurs. En effet, étant scolarisés principalement en français (ou en anglais au Labrador), il est plus aisé pour les Innus de lire et d'écrire dans ces langues³⁵⁶. Comme l'affirme Baraby, cette difficulté est accentuée par le fait que la production littéraire en innu-aimun demeure à ce jour limitée; ce qui aurait pour effet de restreindre le développement « des habitudes et des modèles d'écriture dans leur langue³⁵⁷ ». Elle explique que, même si depuis les années 1970 de nombreux textes en innu-aimun ont été produits (matériel pédagogique, transcription de la littérature orale, ouvrages de référence, livres de recettes, correspondances, textes administratifs et informatifs, etc.), peu de textes de création littéraire ont été produits dans cette langue³⁵⁸. Baraby ne recense que trois ouvrages de création littéraire en innu-aimun, puis traduits en français, parus depuis, soit deux livres d'An Antane Kapesh (*Eukuan nin matshimanitu innu-iskue / Je suis une maudite Sauvagesse* et *Tante nan etutamin nitassi? / Qu'as-tu fait de mon pays?*), ainsi qu'un ouvrage bilingue de Joséphine Bacon (*Bâtons à message / Tshissinuatshitakana*). Nous pouvons ajouter à cette liste les deux autres recueils de poésie bilingues de Bacon (*Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat* et *Uiesh / Quelque part*), ainsi que ceux de Rita Mestokosho (*Eshi uapataman nukum / Comment*

été long et ardu, près de vingt-cinq ans ayant été nécessaires avant qu'on puisse arriver, en 1997, à un consensus ralliant toutes les communautés (à l'exception de celle de Mashteuiatsh, au Lac-Saint-Jean) et à une norme orthographique maintenant reconnue officiellement par les autorités innues (directions d'école, institutions et organismes officiels, autorités politiques. » (Anne-Marie Baraby, *Idem.*)

³⁵⁵ Yvette Mollen, *op. cit.*, p. 77.

³⁵⁶ Anne-Marie Baraby, *op. cit.*, p. 59. À ce sujet, Yvette Mollen explique que l'enseignement en français dans les écoles a pour effet la diminution du nombre de locuteurs en innu-aimun : « La langue innue est en compétition constante avec la langue seconde, qui est la langue d'enseignement. Aussi, de plus en plus, on observe une baisse du taux de rétention de la langue innue dans les communautés : à Essipit, il est de 0 %; à Mashteuiatsh, de 15 %; à Uashat mak Mani-utenam, de 70 %; dans les autres communautés, de 90 à 95 %. Le taux de bilinguisme, pour sa part, est élevé, l'unilinguisme innu ne touchant à peu près que les personnes de plus de 70 ans et plus, ou de moins de 5 ans. En outre, de plus en plus de jeunes enfants ont le français comme langue maternelle. » (Yvette Mollen, « Particularités culturelles et linguistiques des élèves innus », *Correspondance*, vol. 15, no 2, 2009, § 8, en ligne, <<http://correspo.ccdmd.qc.ca/index.php/document/des-racines-et-des-ailles/particularites-culturelles-et-linguistiques-des-eleves-innus/>>, consulté le 20 mai 2020.)

³⁵⁷ Anne-Marie Baraby, *op. cit.*, p. 60.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 61. Baraby ne considère pas les transcriptions de l'oral comme des créations littéraires mais plutôt comme des « enregistrements écrits d'œuvres de la tradition orale ». (*Ibid.*, p. 62).

*je perçois la vie grand-mère et Née de la pluie et de la terre*³⁵⁹). Même s'il existe un certain nombre d'ouvrages littéraires en innu-aimun et que les institutions scolaires accordent de plus en plus d'importance à l'enseignement de cette langue, le fait est que c'est principalement en français que s'écrit la littérature innue contemporaine. Comme l'affirme Baraby, les Innus étant majoritairement bilingues, ils utilisent davantage l'innu-aimun à l'oral et le français à l'écrit³⁶⁰. L'enseignement littéraire est donc principalement dispensé en français, basé sur des textes en cette langue. De plus, les cours de français et de littérature au Québec, quel que soit le niveau d'enseignement, proposent surtout l'étude de corpus de textes d'auteurs occidentaux; les textes des auteurs autochtones demeurent peu enseignés.

Depuis quelques années, certains établissements scolaires (collège Kiuna, Université de Montréal, Université du Québec à Montréal, etc.) et plusieurs enseignants de littérature manifestent un intérêt grandissant à l'égard des littératures autochtones au Québec, dont les ouvrages se font de plus en plus nombreux, et ils intègrent ces textes à leur enseignement. Ces initiatives s'inscrivent dans le courant pédagogique d'autochtonisation et de décolonisation de l'éducation dans les milieux autochtones et allochtones qui

vise à reconnaître concrètement l'apport des Premiers Peuples en tant qu'acteurs dans l'évolution de la société canadienne et à proposer de nouveaux paradigmes sur le plan de la recherche, de l'enseignement, voire de la gouvernance des institutions, afin de respecter l'intégrité culturelle des Premières Nations et des Inuits³⁶¹.

En effet, comme l'expliquent Jean-François Létourneau et l'historien huron-wendat Médéric Sioui, plusieurs initiatives, notamment suite à la publication du rapport de la Commission de vérité et réconciliation du Canada en 2015³⁶², ont été développées dans les milieux

³⁵⁹ Rita Mestokosho, *Née de la pluie et de la terre*, Paris, Éditions Bruno Doucet, 2014, 112 p.

³⁶⁰ Anne-Marie Baraby, *op. cit.*, p. 64. Nous rappelons toutefois que le français est la langue principale de communication orale dans certaines communautés comme celle d'Essipit et de Mashteuiatsh.

³⁶¹ Jean-François Létourneau et Médéric Sioui, « L'enseignement des littératures des Premiers Peuples : de l'Histoire aux histoires », *Correspondance*, vol. 24, no 5, 2019, § 2, en ligne, <<https://correspo.ccdmd.qc.ca/wp-content/uploads/2018/12/correspondance-lenseignement-des-litteratures-des-premiers-peuples-de-lhistoire-aux-histoires.pdf>>, consulté le 23 juillet 2020.

³⁶² Les auteurs affirment : « [L]’Accord des doyens de l’éducation du Canada (2010) et le rapport de la Commission de vérité et réconciliation (2015) rappellent que les enseignants travaillant tant dans les

universitaires et collégiaux au Québec afin que les étudiants autochtones s’y sentent et y soient mieux représentés (valorisation des différentes cultures, enseignants autochtones³⁶³) et accueillis, et que les enseignants et les étudiants allochtones soient sensibilisés aux réalités sociohistoriques des Premiers Peuples³⁶⁴. Ainsi depuis quelques années, plusieurs cégeps et universités proposent des cours sur les littératures des Premières Nations, des Inuits et des Métis. Par exemple, le collège Kiuna, fondé en 2011 à Odanak, offre des programmes préuniversitaires conçus pour les étudiants des Premières Nations et fait découvrir un corpus de textes d’auteurs des Premiers Peuples, favorisant ainsi le développement d’un lectorat autochtone. De plus, comme le remarque Naomi Fontaine, l’enseignement des littératures des Premières Nations à l’école secondaire permet aux élèves l’étude d’un corpus qui leur est

milieux autochtones qu’allochtones se trouvent peu outillés et mal informés pour soutenir l’apprentissage des jeunes autochtones et tenir compte de leurs réalités éducatives. [...] Le mouvement de décolonisation et d’autochtonisation de l’éducation présente un grand intérêt pour interroger ces lacunes et identifier des stratégies pour y remédier (Smith, Tuck et Yang, 2019; Battiste, 2013; Kanu, 2011; Whitinui, Rodriguez et McIvor, 2017). » (Marco Bacon, Constance Lavoie et Natasha Blanchet-Cohen « Vers l’autochtonisation : pratiques éducatives inspirantes à l’ère de la réconciliation », *Éducation et francophonie*, Volume XLIX, no 1, automne 2020, en ligne, <https://www.acelf.ca/media/revue/Toile-fond_Vol49-No1_Marco-Bacon.pdf>, consulté le 22 juillet 2020.)

³⁶³ Selon une étude menée entre 2017 et 2020, sur un ensemble de dix-huit universités québécoises, seulement 0,3 % des professeurs embauchés durant cette période sont autochtones (statut autodéclaré). (Mélima Guillemette, « Quelle diversité chez les nouveaux professeurs d’université? », *Québec science*, 23 juillet 2020, en ligne <<https://www.quebecscience.qc.ca/societe/diversite-professeurs-universite/>>, consulté 25 juillet 2020.)

³⁶⁴ Létourneau et Sioui mentionnent entre autres le travail du Centre des Premières Nations Nikanite (UQAC), de l’École d’études autochtones de l’UQAT, du Centre interuniversitaire d’études et de recherche autochtones (CIERA) à l’Université Laval, du Groupe de recherche interdisciplinaire sur les affirmations autochtones contemporaines (GRIAAC) de l’UQAM, du Réseau DIALOG et de l’Université McGill qui travaille de pair avec les Mohawks de Kahnawake et les Miq’ma de Listiguj. (Jean-François Létourneau et Médéric Sioui, *op. cit.*, § 4.) De plus, en 2014, huit cégeps québécois (Cégep de Chicoutimi, Cégep de l’Abitibi-Témiscamingue, Cégep de Saint-Félicien, Cégep de Sept-Îles, Cégep de Trois-Rivières, Cégep de Victoriaville, Cégep John Abbot College, Collège Ahuntsic, Dawson College, Vanier College) se sont engagés à apporter un soutien aux étudiants autochtones dans le cadre du *Protocole sur l’éducation des Autochtones*. Ce document est créé par Collèges et Instituts Canada, en collaboration avec ses membres et des partenaires autochtones dans le but de « réaffirmer l’importance de l’éducation des Autochtones ». Il met de l’avant les « structures et des approches nécessaires pour répondre aux besoins en éducation des peuples autochtones et pour appuyer l’autodétermination et le développement socioéconomique des communautés autochtones ». (Collèges et Instituts Canada, « Protocole sur l’éducation des Autochtones pour les collèges et instituts », en ligne, <<https://www.collegesinstitutes.ca/fr/les-enjeux/apprenants-autochtones/modes-dapproche-et-pratiques-exemplaires-pour-appliquer-les-principes-directeurs/>>, page consultée le 25 juillet 2020.)

propre (dans lequel ils reconnaissent leurs paradigmes culturels) ce qui stimulerait leur apprentissage : « Avec ces textes, les élèves sont plus portés à réfléchir et à interpréter les histoires. Ça aide la persévérance scolaire mais ça permet aussi aux élèves autochtones de s'approprier leur littérature³⁶⁵. »

Les Innus font donc face à de nombreux défis liés à l'institutionnalisation de l'éducation. Le manque de ressources financières, matérielles et humaines ainsi que la précarité économique des communautés influent sur la réussite des élèves, sur la possibilité de transmettre leur culture traditionnelle, ainsi que sur l'usage de l'innu-aimun au sein des établissements scolaires et le développement de la littérature en innu-aimun et en français. Certaines institutions culturelles (Institut Tshakapesh chez les Innus) et scolaires (écoles primaires et secondaires, cégeps et universités) adaptent toutefois, depuis 1972, leur enseignement aux réalités sociales, linguistiques et culturelles des Autochtones entre autres en valorisant la transmission des savoirs traditionnels et des langues autochtones, dont l'innu-aimun, et en intégrant des textes d'auteurs des Premières Nations aux cours de littérature. Ces initiatives favorisent non seulement la réussite scolaire des élèves, mais aussi l'apprentissage de modèles de textes imprégnés de l'épistémologie propre aux différentes cultures autochtones. Toutefois, la perte de la maîtrise de l'innu-aimun dans certaines communautés et au sein de nombreuses familles, ainsi que l'enseignement scolaire principalement dispensé en français, mettent en péril la transmission et la survie de la langue. Le développement de la littérature en innu-aimun est lié à l'urgence de transmettre et de sauvegarder cette langue. Malgré les initiatives d'édition en innu-

³⁶⁵ Naomi Fontaine citée par Émile Duchesne, « La persévérance scolaire chez les Premières Nations, vue de la Côte-Nord », *Radio-Canada*, 12 octobre 2017, en ligne, <<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1060789/perseverance-scolaire-premieres-nations-cote-nord>>, consulté le 22 avril 2020. Naomi Fontaine est une enseignante de français diplômée de l'Université Laval et elle a enseigné à l'école secondaire Manikanetish de Uashat pendant plusieurs années. Nous soulignons également que plusieurs initiatives de la part d'auteurs des Premières Nations visent aussi à encourager la création littéraire auprès des différentes Nations. Nous pensons entre autres au travail de Jean Sioui, qui entre 2005 et 2009 a été formateur au Banff Center en Alberta pour le programme de résidences d'écrivains en début de carrière (Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, f. 156.), ainsi qu'à la mise sur pied d'ateliers d'écriture *Mikuaniss* dirigés par Naomi Fontaine à Wendake, en 2019. D'autres projets comme le Groupe Haïku de Baie-Comeau (dirigé par des allochtones), ont aussi favorisé la création littéraire des Innus. Les ateliers d'écriture ont mené à la publication du recueil *S'agripper aux fleurs. Haïkus* écrit par un collectif de femmes innues. (Louise Canapé, Louve Mathieu et Jeanne d'Arc Vollant, *S'agripper aux fleurs. Haïkus*, Ottawa, Éditions David, 2012, 105 p.

aimun, la littérature contemporaine innue se développe principalement en français, à l'exception des ouvrages bilingues de Kapeshe, Bacon et Mestokosho. La langue de publication rend donc compte non seulement du choix d'expression littéraire des auteures, mais aussi de leur maîtrise de la langue innue, ce qui peut créer un malaise chez ceux et celles qui ne maîtrisent pas la langue de leur nation. La production des textes innus se développe donc dans deux sphères différentes, l'une qui concerne les textes écrits en innu-aimun destinés principalement à la transmission et à la sauvegarde de la langue et de la culture traditionnelles, et l'autre qui concerne les créations littéraires écrites en français ou en version bilingue (français et innu-aimun) destinées à un public élargi. Chacune de ces sphères implique des instances éditoriales différentes. C'est ce que nous allons présenter dans la suite de ce chapitre.

3.2. Les maisons d'édition et les périodiques

Si l'enseignement littéraire est l'une des étapes importantes de l'institutionnalisation d'une littérature, puisqu'il permet la transmission des pratiques et des savoirs littéraires et favorise l'émergence d'écrivains, le développement des revues et des maisons d'édition joue lui aussi un rôle déterminant dans ce processus, puisqu'il permet la diffusion de la littérature écrite.

Comme nous l'avons vu, la publication des premiers textes innus au début des années 1970 se fait par le biais des publications universitaires et de l'édition régionale. En effet, entre 1971 et 1974, la collection « Nordica », des éditions du Centre d'études nordiques de l'Université Laval, publie trois textes qui sont des transcriptions à l'écrit de récits de la tradition orale et un livre de cuisine (*Atan Kana / Légendes montagnaises / Montagnaises Legends, Innupminwan / Ethnocuisine montagnaise* et *Uapuh mak Umwatshahkwuk innu-atanukan / Le lièvre et la grenouille. Légende montagnaise*³⁶⁶). Ces publications à visée didactique ne connaissent qu'une diffusion très limitée et s'adressent à un lectorat constitué de chercheurs spécialisés en étude de la culture et de la langue innues. En 1972, le livre d'Albert Connolly *Otii-il-no kaepe / Les Indiens Montagnais du Québec*, qui s'adresse à un public exogène, est publié aux Éditions science moderne à Chicoutimi. Cette maison d'édition régionale,

³⁶⁶ Comme nous l'avons vu au chapitre 2.

normalement dédiée à la publication de textes religieux, avait créé une collection intitulée « Plumes d'Outardes » dans le but de publier des textes à thématique autochtone. Ainsi que l'affirme Jeannotte, le livre de Connolly a toutefois été le seul de cette collection; elle suppose que « l'éditeur sous-estimait les difficultés de recrutement d'auteurs des Premières Nations, alors très peu nombreux³⁶⁷ ». Richard Lefebvre affirme également que le début des années 1970 est marqué par l'arrivée de nouveaux acteurs tels des anthropologues et linguistes allochtones (McNulty et Mailhot) qui joueront un rôle dans le milieu littéraire innu, « là où il n'y avait avant que des missionnaires³⁶⁸ ».

3.2.1. Leméac et Assiniwi

En 1976, la première œuvre littéraire innue, *Je suis une maudite Sauvagesse / Eukuan nin matshimanitu Innu-iskueu* d'An Antane Kapesh, est publiée chez Leméac, une maison d'édition reconnue. Pendant les années 1970, Leméac crée deux collections sur le thème des Autochtones : la collection « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère » (entre 1971 et 1981) et la collection jeunesse « Chicouté » (entre 1973 et 1979). La première collection, « Ni-T'chawama / Mon ami mon frère », est dirigée par Bernard Assiniwi entre 1972 et 1976 et elle est la première, au sein d'une maison d'édition québécoise, à avoir pour directeur un membre des Premières Nations. Selon Gatti, elle aurait été mise sur pied dans le but de créer un marché spécialisé consacré aux Premières Nations³⁶⁹. Elle comprend treize ouvrages, tels des recueils de contes, des livres de recettes, des lexiques et des essais historiques, dont neuf sont écrits par Assiniwi lui-même³⁷⁰. La seconde collection, « Chicouté », est consacrée à la littérature

³⁶⁷ Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 137.

³⁶⁸ Richard Lefebvre, *op. cit.*, p. 23. Lefebvre souligne que les linguistes et les anthropologues ont notamment joué un rôle dans la mise à l'écrit des histoires orales, mais aussi pour le travail d'uniformisation de l'orthographe innue. Il réfère en particulier à José Mailhot, Lynn Drapeau et Anne-Marie Baraby (*Ibid.*, p. 25.)

³⁶⁹ Maurizio Gatti, Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire, *op. cit.*, p. 160.

³⁷⁰ Jeannotte explique que la collection comporte presque exclusivement des ouvrages signés par son directeur, ceci étant expliqué par la difficulté de recruter de nouveaux auteurs. La collection est active jusqu'en 1981 et les douze premiers titres paraissent entre 1971 et 1974 (Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 182.) Assiniwi fait paraître, en collaboration avec Isabelle Myre, d'abord trois recueils de contes : Bernard Assiniwi, *Anish-Nah-Bé. Contes adultes du pays algonkin*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1971, 105 p.; Bernard Assiniwi, *Sagana. Contes fantastiques du pays*

jeunesse et elle comprend huit titres, dont sept sont écrits par Assiniwi et illustrés par l'artiste mohawk John Fadden³⁷¹. Cet intérêt porté aux cultures des Premières Nations se manifeste au sein d'autres collections de la maison d'édition, comme celle dans laquelle le texte de Kapesh est publié, soit la collection « Dossiers » (collection active de 1972 à 1980 qui comporte 16 titres dont un seul d'un auteur autochtone). Jeannotte explique que Leméac se démarque parmi les maisons d'édition montréalaises par l'attention qu'elle porte aux cultures autochtones et aux régions éloignées :

Le réseau des librairies Leméac compte des succursales à Val-d'Or, à Sept-Îles et à Hauterive, des régions [que Leméac] a souvent visitées lors de ses expéditions. [...] La sensibilité particulière de Leméac envers les questions relevant de ces régions (exploitation du territoire, dossiers autochtones), découlant d'un intérêt autant commercial que personnel, explique peut-être plusieurs publications de la maison, que ce soit celles de Bernard Assiniwi, ou celle d'An Antane Kapesh (*Je suis une maudite Sauvagesse*, 1976) [...]³⁷².

La publication d'auteurs des Premières Nations au sein d'une maison d'édition reconnue offre à ces derniers une diffusion inédite dans le paysage littéraire au Québec. Nombreux sont les

algonkin, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1972, 115 p.; Bernard Assiniwi, *A l'indienne*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1972, 206 p. Cette même année, il fait également paraître : Bernard Assiniwi, *Recettes indiennes et Survie en forêt*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1972, 328 p. et Bernard Assiniwi, *Lexique des noms indiens en Amérique*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1973, 2 vol. De 1973 à 1974, il fait aussi paraître : Bernard Assiniwi, *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 3 tomes, 1973-1974. D'autres auteurs publient également dans cette collection : Normand Lafleur, *La vie traditionnelle du coureur de bois aux XIX^e et XX^e siècles*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1973, 305 p.; Robert Lalonde, *Les contes du portage*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1973, 119 p.; Louis Armand de Lom d'Arce Lahontan et Maurice Roelens, *Dialogues avec un sauvage*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1974, 178 p.; Michel Noël et Joanne Ouellet, *Les oiseaux d'été. Récit montagnais*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1981, 119 p.

³⁷¹ Bernard Assiniwi et John Fadden, *Chasseurs de bisons*, Montréal, Leméac, coll. « Chicouté », 1973, 47 p.; Bernard Assiniwi et John Fadden, *Les Iroquois*, Montréal, Leméac, coll. « Chicouté », 1973, 47 p.; Bernard Assiniwi et John Fadden, *Makwa, le petit Algonquin*, Montréal, Leméac, coll. « Chicouté », 1973, 47 p.; Bernard Assiniwi et John Fadden, *Sculpteurs de totems*, Montréal, Leméac, coll. « Chicouté », 1973, 47 p.; Bernard Assiniwi et John Fadden, *Les Cris des marais*, Montréal, Leméac, coll. « Chicouté », 1979, 44 p.; Bernard Assiniwi et John Fadden, *Le Guerrier aux pieds agiles*, Montréal, Leméac, coll. « Chicouté », 1979, 47 p.; Bernard Assiniwi et John Fadden, *Les Montagnais et Naskapi*, Montréal, Leméac, coll. « Chicouté », 1979, 47 p.

³⁷² Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 186-187.

textes publiés par cette maison d'édition qui connaîtront un véritable succès commercial³⁷³. José Mailhot affirme que le texte de Kapesch a été imprimé à 6000 exemplaires³⁷⁴. De plus, Richard Lefebvre explique que le livre de Kapesch « a connu une large diffusion et une réception substantielle dans les milieux intellectuels montréalais³⁷⁵ ». L'ouvrage *Je suis une maudite Sauvagesse / Eukuan nin matshimanitu Innu-iskueu* a donc à la fois connu un succès critique et commercial.

La maison d'édition Leméac permet de rendre visibles les auteurs des Premières Nations au sein des milieux littéraires au Québec au début des années 1970, en favorisant parfois un rayonnement à l'étranger comme c'est le cas pour le texte de Kapesch, qui fut réédité en 1982 dans la prestigieuse maison d'édition Des femmes à Paris³⁷⁶. Cette édition, publiée dans la collection « Femmes de tous les pays » (collection qui a pour but de soutenir le combat des femmes de différents pays), permet à Kapesch d'être reconnue, selon la démarche idéologique de la maison, comme l'une des grandes voix féminines de ce monde, et à son texte, d'atteindre un lectorat francophone international.

Si dans les années 1970, la maison d'édition Leméac joue un rôle précurseur dans la publication et dans la diffusion des littératures des Premières Nations, c'est particulièrement grâce au travail d'Assiniwi³⁷⁷ : « L'entrée dans le milieu littéraire d'Assiniwi et sa prolixité des années 1970 s'inscrivent dans un contexte éditorial où le nombre de publications général, celui

³⁷³ *Ibid.*, p. 143.

³⁷⁴ José Mailhot, *op. cit.*, p. 24. Malgré l'impression d'un grand nombre d'exemplaires, le texte d'An Antane Kapesch n'a pas été réimprimé par la maison d'édition Leméac et les tirages du livre se sont rapidement retrouvés épuisés sur le marché commercial du livre au Québec.

³⁷⁵ Richard Lefebvre, *op. cit.*, p. 23.

³⁷⁶ An Antane Kapesch, *Je suis une maudite Sauvagesse*, Paris, Des femmes, 1982, 150 p. Le texte de Kapesch y est édité uniquement en français, à l'exception de la préface qui est bilingue.

³⁷⁷ Jeannotte spécifie d'ailleurs que la maison d'édition cessera de publier des textes d'auteurs autochtones après le départ d'Assiniwi dans les années 1980, à l'exception de quelques titres dont le roman d'Assiniwi *La saga des Béothuks* en 1996 et le texte de la pièce de théâtre *Porteur des peines du monde* d'Yves Sioui Durand en 1992. (Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 136.)

de Leméac en particulier, est en progression³⁷⁸ ». Assiniwi est un acteur important pour la reconnaissance et la diffusion non seulement des littératures des Premières Nations au Québec, mais aussi des différentes cultures autochtones. En effet, en plus d'avoir publié une trentaine d'ouvrages, il fut collaborateur de plusieurs journaux et périodiques au Canada et en Europe, animateur et réalisateur d'émissions et de documentaires, comédien, fondateur de la section culturelle et directeur des communications et des relations publiques au Bureau des revendications autochtones du ministère et des Affaires indiennes et du Nord canadien, président de l'Alliance autochtone du Québec, ainsi que chercheur en histoire autochtone à Gatineau (alors Hull)³⁷⁹. Plus tard, dans les années 1980, on remarque le dramaturge huron-wendat Yves Sioui Durand, qui fonde notamment le théâtre Ondinnok. Le travail de Sioui Durand ainsi que le travail de diffuseur d'Assiniwi s'inscrivent dans ce que Hélène Destrempe nomme une « communauté d'intérêts culturels et littéraires », qui trace les prémisses de la formation d'un milieu littéraire et artistique autochtone au Québec. Destrempe soutient que ces artistes « cherchent à se doter d'assises plus anciennes et imposantes d'un point de vue symbolique, afin de mieux défendre et renforcer la légitimité culturelle et littéraire de la ou des nations autochtones auxquelles ils appartiennent³⁸⁰ ».

3.2.2. L'édition régionale avant les années 2000 : les publications gouvernementales, les publications d'organismes autochtones et les maisons d'édition régionales

Le travail de Leméac, en collaboration avec Assiniwi, a permis à certains textes des Premières Nations, en particulier ceux d'Assiniwi et de Kapesch, de connaître une diffusion nationale. Cette initiative de la part d'une maison d'édition de grande distribution demeure toutefois la seule en son genre dans les années 1970. Chez les Innus, jusque dans les années 2000, le milieu de l'édition est occupé presque exclusivement par des maisons d'édition régionales (allochtones et autochtones), ainsi que par les publications d'organismes autochtones et des

³⁷⁸ Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 187.

³⁷⁹ Terres en vues / Société pour la diffusion de la culture autochtone, « Bernard Assiniwi », en ligne, <<http://www.nativelynx.qc.ca/litterature/bernard-assiniwi/>>, page consultée le 17 mai 2020.

³⁸⁰ Hélène Destrempe, « Les pratiques de sociabilité comme facteur d'autonomisation de la littérature autochtone au Québec », *Québec Studies*, vol. 53, 2012, p. 130.

instances gouvernementales. Comme l'explique Lefebvre, l'accroissement du nombre de publications innues dans les années 1970 et 1980 est en grande partie lié au projet d'amérindianisation des écoles « lequel fait naître un besoin pressant de discours valorisant la culture amérindienne et de textes écrits en langue indienne³⁸¹ ». Le ministère de l'Éducation et le ministère des Affaires culturelles du Québec jouent alors un rôle important dans la publication de plusieurs textes unilingues (innu-aimun) et bilingues (innu-aimun et français) visant à valoriser l'innu-aimun. C'est le cas par exemple du texte unilingue d'An Antane Kapesh, en 1978, intitulé *Uniam mak Shaian utipatshimunissimuau*; du manuel de botanique *Nutshimiu-natukuna*, en 1982, de Marie-Paule Jérôme (Mani Puan Shenum), Raymond Gagnon et Kananin Malec; des textes de la série *Atanukan*, en 1983, du collectif de Natashquan³⁸²; et de l'ouvrage bilingue *Sussi 9 tatushpuneshu / Journal de Suzie Mark 9 ans*, en 1985, de Suzie Mark. Le ministère des Affaires culturelles a également participé à la publication d'ouvrages artisanaux tels que l'ouvrage en deux volumes de Thomas Siméon *Nikanshets utettsew nw w / Le travail de mes grands-parents*, en 1979³⁸³.

Dans le milieu de l'édition innu, les premiers textes publiés ne le sont pas par une maison d'édition, mais par une organisation culturelle autochtone. En effet, le Conseil Attikamek-Montagnais³⁸⁴ publie occasionnellement des textes innus, notamment des transcriptions à

³⁸¹ Richard Lefebvre, *op. cit.*, p. 29.

³⁸² Lefebvre spécifie que ce livre compte entre cent et deux cents pages et qu'il est fabriqué de manière artisanale. L'orthographe du texte n'y est pas standardisée et bien qu'il soit à visée didactique pour les écoles innues, il n'a pas reçu l'approbation du ministère de l'Éducation. (Lefebvre, *op. cit.*, p. 27.)

³⁸³ Lefebvre spécifie que le projet d'amérindianisation des écoles a favorisé la parution de nombreux ouvrages de nature linguistique dans les années 1970 : « [L]es presses universitaires ont été actives dans la réédition de lexiques de la langue montagnaise élaborée au XVII^e et XVIII^e siècle [...]. [...] [L]es linguistes montréalaises José Mailhot et Kateri Lescop dirigent l'édition d'un lexique montagnais du dialecte de Sept-Îles [...]. Quelques années plus tard, la collection « Nordica » fait paraître un lexique du parler de Mingan compilé par McNulty et Basile [...]. Au cours des mêmes années, le linguiste Alan Clam Ford et Pipin Bacon [Joséphine Bacon] mettent en place un cours de langue montagnaise à l'Université de Montréal, et produisent à cette fin plusieurs versions d'un manuel qui utilise une orthographe spécialisée. » (Lefebvre, *op. cit.* p. 25.)

³⁸⁴ Le Conseil attikamek-montagnais est fondé en 1975. Il était constitué de 11 communautés de la Côte-Nord, du Saguenay et du Saint-Maurice. En 1994, le groupe se dissout et est remplacé par le Conseil national attikamek, le Conseil tribal Manuitum et le Conseil tribal Mamit Innuat. (Pierre Frenette (dir.), *Histoire de la Côte-Nord*, Coll. « Les Régions du Québec », Québec, IQRC, 1996, p. 544.)

l'écrit de récits de la tradition orale, comme c'est le cas pour l'ouvrage *Atanusthe, nimushum* de Joséphine Bacon et Sylvie Vincent publié en 1978 en innu-aimun et en 1979 en version bilingue. Plus d'une décennie plus tard, en 1992, le Conseil publie aussi l'essai bilingue de Marie-Jeanne Basile (Mani Han Pahin) intitulé *Montagnaises de parole. Eukuan ume ninan etentamat*³⁸⁵. En 1994, le Conseil tribal Mamit Innuat, l'un des groupes issus de la dissolution du Conseil Attikamek-Montagnais, publie en collaboration avec la revue *Recherches amérindiennes au Québec* l'ouvrage unilingue (innu-aimun) *Tshishenniu-Maninuish umishta-aiatshimun* de Marie-Louise Menicapu³⁸⁶. Dès les années 1970, l'Institut Tshakapesh (à cette époque l'Institut culturel et éducatif montagnais) prend aussi part à la publication de livres. En effet, l'Institut produit et diffuse de nombreux ouvrages principalement destinés à l'éducation et à la préservation de l'innu-aimun. Comme le mentionne Jeannotte, l'Institut, à la fin des années 1990, se tourne vers la publication d'ouvrages littéraires en faisant paraître, en 1996, le recueil de contes unilingue (innu-aimun) d'Anne-Marie St-Onge André intitulé *An-Mani utipatshimunissima. Innu-Aitun mak Innu-Katshishkutamatunanut*³⁸⁷, ainsi que le récit de Charles Api Bellefleur intitulé *Kassinu aitishipuh pemaht ute uinipekut mak nutshimit*³⁸⁸.

La première maison d'édition innue proprement dite voit le jour à Sept-Îles en 1980 sous le nom d'Éditions Innu (1980-1993). Deux textes y sont publiés, soit l'ouvrage bilingue *Umue tipatshimun innut ute Uashat / L'histoire des Montagnais de Sept-Îles* de Daniel Vachon

³⁸⁵ Marie-Jeanne Basile (Mani Han Pahin), *Montagnaises de parole. Eukuan ume ninan etentamat*, Québec, Conseil des Attikamek et des Montagnais, Avec Rolande Rock et Jenny Rock, 1992, 100 p.

³⁸⁶ Marie-Louise Menicapu *Tshishenniu-Maninuish umishta-aiatshimun*, Montréal, *Recherches amérindiennes au Québec*, Mingan, Mamit Innuat, 1994. En ce qui a trait aux ouvrages de Bacon et Vincent, ainsi que de Menicapu, José Mailhot les qualifie de « littérature symbolique ». Elle explique que les ouvrages de Bacon et Vincent, ayant été publiés dans les deux langues, ont davantage été lus en français qu'en innu-aimun par les Innus. Quant à l'ouvrage de Menicapu, non seulement le récit était déjà connu oralement par les Innus avant qu'il ne soit mis à l'écrit, mais aussi, le texte est ardu et peu accessible pour les jeunes générations de lecteurs. Elle conclut alors que ces ouvrages n'ont pas pour but de produire une littérature en innu-aimun dont le contenu serait lu par les Innus, mais plutôt de symboliquement exister. (José Mailhot, *op. cit.*, p. 23-24.)

³⁸⁷ Anne-Marie St-Onge André, *An-Mani utipatshimunissima. Innu-Aitun mak Innu-Katshishkutamatunanut*, Sept-Îles, l'Institut culturel et éducatif montagnais, 1996.

³⁸⁸ Charles Api Bellefleur, *Kassinu aitishipuh pemaht ute uinipekut mak nutshimit*, Sept-Îles, l'Institut culturel et éducatif montagnais, 1998.

(Tamien Pashau) en 1985, ainsi que le livre unilingue en innu-aimun de Mestenepeu André intitulé *Papanatshishish* en 1986. Avant la fondation de cette première maison d'édition, Daniel Vachon (Tamien Pashau) dirigeait, en 1976, une entreprise de traduction nommée Traduction montagnaise Sept-Îles Inc. En 1979, l'entreprise élargit ses activités et devient également editrice de textes innus³⁸⁹ sous le nom de Traduction montagnaise et Éditions Ino. L'unique texte publié par cette maison est l'ouvrage de Mathieu Mestenepeu André intitulé *Moi « Mestenepeu »*, en 1984. Ensuite, une deuxième maison, Les Éditions Mishinikan, est fondée à Mashteuiatsh par Pierre Gill. L'unique texte publié par cette maison est son propre essai intitulé *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay-Lac-Saint-Jean*, en 1987. Selon Charlotte Gilbert, et ainsi que le rapporte Jeannotte, la parution en 1995 du premier recueil de poésie de Rita Mestokosho *Eshi uapataman nukum. Recueil de poèmes montagnais* serait le travail de cette maison d'édition dont l'appellation aurait changé pour prendre le nom d'Éditions Pekuakami³⁹⁰. Si ces maisons d'édition éphémères représentent les premiers pas de la création d'instances éditoriales par des Autochtones, comme le relate Jeannotte, ces entreprises s'apparenteraient toutefois davantage à de l'autoédition³⁹¹.

Une autre maison d'édition régionale, mais cette fois-ci allochtone, fait paraître des textes innus, soit les Éditions JCL fondées en 1977 à Chicoutimi par Claude Larouche. En 1997, elle fait paraître deux essais, dont l'un est de Harry Kurtness et s'intitule *La prise en charge. Témoignage d'un Montagnais. Tipeli mitishun. Innu utipatshimun*³⁹² et l'autre, de Anne-Marie Siméon, intitulé *Un monde autour de moi. Témoignage d'une Montagnaise. Uikut shika tishun. Inushkueu utipatshimun*³⁹³. Jeannotte explique que l'intérêt des maisons d'édition allochtones

³⁸⁹ Lefebvre, *op. cit.* p. 25. À ce sujet, Lefebvre ajoute que l'entreprise Traduction montagnaise sert deux objectifs distincts : « [...] d'un côté [elle] sous-traite les contrats de traduction de documents gouvernementaux, et se trouve donc soumise à des objectifs exogènes, et [elle] s'engage d'un autre côté auprès des communautés montagnaises où elle y joue un rôle séminal ». (*Idem.*)

³⁹⁰ Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 134.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 126.

³⁹² Harry Kurtness et Camil Girard, *La prise en charge. Témoignage d'un Montagnais. Tipeli mitishun. Innu utipatshimun*, Chicoutimi, JCL, 1997, 157 p.

³⁹³ Anne-Marie Siméon et Camil Girard, *Un monde autour de moi. Témoignage d'une Montagnaise. Uikut shika tishun. Inushkueu utipatshimun*, Chicoutimi, JCL, 1997, 217 p. JCL est la maison d'édition

régionales viendrait du fait qu'elles sont en contact plus étroit avec les membres des Premières Nations que les éditeurs des grandes villes :

La proximité géographique d'un éditeur avec la réalité des Premières Nations semble avoir eu une influence sur la décision de mettre de l'avant des ouvrages signés par des auteurs autochtones dans le catalogue de la maison, du moins durant les premières années³⁹⁴.

S'il est vrai qu'avant les années 2000 la plupart des ouvrages innus sont publiés dans la sphère régionale, certains textes ont tout de même suscité l'intérêt de maisons d'édition à Québec et à Montréal. En effet, mise à part Leméac, les Éditions Impossibles publient le récit allégorique de Kapesht intitulé *Tante nan etutamin nitassi? / Qu'as-tu fait de mon pays?* en 1979. Le livre de Kapesht est toutefois le seul titre que la maison ait publié; la maison a ensuite fermé³⁹⁵. Deux autres maisons d'édition reconnues publient trois essais d'auteurs innus dans les années 1980 et 1990 : en 1983, la maison d'édition Fides à Montréal publie l'essai de N'Tsuk et Robert Vachon intitulé *Nations autochtones en Amérique du Nord*³⁹⁶. À Québec, Septentrion fait d'abord paraître en 1989 l'ouvrage *L'enfant de 7000 ans. Le long portage vers la délivrance* de Bernard Cleary et en 1997, elle publie *La culture traditionnelle des Montagnais de Mashteuiatsh, Pointe-Bleue. Pratiques, coutumes, légendes* de Marie-Diane Siméon en collaboration avec Christiane Noël³⁹⁷. Bien que ces livres aient été publiés par des maisons d'édition reconnues, ils sont épisodiques et n'ont pas connu une grande diffusion.

dans laquelle le premier recueil de poésie autochtone au Québec a été publié soit : Charles Cocoo, *Broderies sur mocassins*, Chicoutimi et Alma, JCL et Éditions polyformes, 1988, 50 p.

³⁹⁴ Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 140. Jeannotte souligne également le travail des maisons d'édition Hyperborée et D'ici et d'ailleurs, situées à Val-d'Or, qui ont publié les recueils d'Éléonore Sioui, de Margaret Sam-Cromarty et les livres de Yvon H. Couture. (*Idem.*)

³⁹⁵ Lefebvre, *op. cit.*, p. 24. Lefebvre spécifie qu'à la différence de la première œuvre de Kapesht, ce livre n'a pas connu une diffusion et une réception critique importante. Toutefois, l'adaptation théâtrale par la Nouvelle Compagnie Théâtrale en 1981 aurait fait « plus de bruit » que la réception du livre quelques années auparavant. (*Idem.*)

³⁹⁶ N'Tsuk et Robert Vachon, *Nations autochtones en Amérique du Nord*, Montréal, Fides, 1983, 323 p.

³⁹⁷ Marie-Diane Siméon et Christiane Noël, *La culture traditionnelle des Montagnais de Mashteuiatsh, Pointe-Bleue. Pratiques, coutumes, légendes*, Sillery, Éditions du Pélican et Septentrion, 1997, 160 p. À propos de ce livre, Paul Charest, professeur d'anthropologie à l'Université Laval, critique largement le manque de rigueur du travail mené par les auteures de cet ouvrage. Il s'interroge même sur les raisons qui ont poussé une maison d'édition québécoise à accepter de publier ce titre. Il suppose que l'éditeur profite de l'enthousiasme du public à l'égard des littératures autochtones. (Paul Charest, « Christiane Noël, avec la collaboration de Marie-Diane Siméon. *La culture traditionnelle des Montagnais des*

L'édition régionale joue donc un rôle essentiel dans l'émergence des publications innues dans la sphère publique, dès les années 1970. En effet, une partie importante de ces ouvrages a été assurée, d'une part par les publications gouvernementales produites principalement pour les communautés, d'autre part par les organismes autochtones et par des maisons d'édition régionales. Ces publications s'adressent tantôt à un lectorat exogène (des ouvrages spécialisés en langue et culture innues ou bien des livres écrits uniquement en français s'adressant principalement aux Québécois), tantôt aux lecteurs innus (ouvrages qui visent la valorisation de l'innu-aimun, la mise à l'écrit des traditions discursives et les livres de référence sur les techniques traditionnelles). Ces livres ont connu une diffusion restreinte; ils ont principalement circulé au sein des communautés innues (institutions scolaires et culturelles), dans les universités (lecteurs spécialisés) et en région.

3.2.3. Les revues et périodiques des années 1970 aux années 2000

Tout comme l'édition régionale, les revues et les périodiques jouent eux aussi un rôle dans la diffusion des textes innus et des autres Premières Nations au Québec dès les années 1970. En effet, bien que quelques initiatives éditoriales permettent la fondation de maisons d'édition innues, leur portée demeure modeste (peu de diffusion et maison d'édition qui ne publie souvent qu'un seul titre). En parallèle se développent des revues et périodiques autochtones et allochtones dans lesquels sont publiés un nombre important de textes variés d'auteurs des Premières Nations (textes informatifs, témoignages, poèmes, nouvelles, contes, etc.). Chez les Innus, le premier périodique à voir le jour est le journal d'information *Tepatshimuwin / Tepashemoun / Le message. Journal d'information du Conseil attikamekw-montagnais* (CAM) diffusé entre 1976 et 1980. Le second journal est le périodique éponyme de l'organisme culturel et politique Atikamekw Sipi, publié entre 1984 et 1990. Près de quinze ans plus tard, en 1998, le journal *Innuvelle* est lancé à Sept-Îles³⁹⁸. Ce journal est encore actif aujourd'hui. Bien que ce périodique soit d'abord informatif, comme les deux qui le précèdent,

Mashteuiatsh, Sillery, Septentrion, 1997, 160 p., illustrations de Christine Sioui », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, no 2, 1998, p. 229–230.)

³⁹⁸ En 2018, *Innuvelle* devient *La voix des Premières Nations*.

il accorde une place aux littératures des Premières Nations « en publiant de nombreux récits personnels, des témoignages et quelques poèmes³⁹⁹ ». D'autres revues autochtones, dans lesquelles paraissent entre autres des textes d'auteurs innus, sont créées ailleurs au Québec, tels le périodique *Rencontre*⁴⁰⁰, fondé par le Secrétariat aux Affaires autochtones du Québec (1979-2000) et la revue montréalaise *Terres en vue*⁴⁰¹ (1993-1996), publiée par l'organisme culturel du même nom et dont le mandat est la diffusion des cultures autochtones.

Plusieurs périodiques québécois participent eux aussi à la publication et la diffusion des textes autochtones. C'est le cas entre autres de *Recherches amérindiennes au Québec*⁴⁰² (RAQ) qui dès sa fondation en 1971, publie des textes signés d'auteurs autochtones, dont le premier texte publié de Kapesch⁴⁰³. La revue montréalaise *Liberté*, fondée en 1959, publie en 1991, juste après la crise d'Oka, un numéro presque entièrement composé d'articles écrits par des écrivains et

³⁹⁹ Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 132. Dans ce journal paraissent entre autres de nombreux textes de Rita Mestokosho : « La Cause McKenzie », *Innuvelle*, vol. 1, no 5, mai 1998, p. 6; « Numushum (grand-père) », *Innuvelle*, vol. 1, no 6, juillet 1998, p. 11; « L'Italie, un beau rêve », *Innuvelle*, vol. 3, no 4, mai 2000, p. 16; « Octobre : Uashtessiu-pishum », *Innuvelle*, vol. 5, no 9, octobre 2002, p. 7; « Les aurores boréales », *Innuvelle*, vol. 5, no 10, novembre 2002, p. 11; « Nikan », *Innuvelle*, vol. 6, no 5, juin 2003, p. 8.

⁴⁰⁰ Nous nous appuyons sur la classification de Marie-Hélène Jeannotte qui considère ce périodique comme une publication autochtone à cause du nombre important d'articles écrits par des membres des Premières Nations. Jeannotte spécifie que plusieurs textes de création littéraire y sont parus. Nous soulignons entre autres quelques textes de création innus : Anne-Marie Fontaine, « Pinashuess », *Rencontre*, SAA, vol. 6, no 2, 1984, p. 8-9; Kuetshet Mekantshe, « Laissez-moi vous raconter... », *Rencontre*, SAA, vol. 5, no 3, 1984, p. 15; « Le loup qui aimait manger du neuaikan », *Rencontre*, SAA, vol. 9, no 1, 1987, p. 10; Armand McKenzie, « L'ancêtre du caribou », *Rencontre*, SAA, vol. 13, no 3, 1992, p. 5; Rita Mestokosho, « Enfant de la terre », *Rencontre*, SAA, vol. 15, no 2, 1993-1994, p. 4; « Sous un feu de rocher », *Rencontre*, SAA, vol. 17, no 1, 1995. Quelques récits traditionnels et témoignages notamment d'An Antane Kapesch et de Mathieu Mestenameu André y sont également parus : An Antane Kapesch, « Témoignage », *Rencontre*, SAA, vol. 2, no 11, 1981, p. 14; « Petites histoires montagnaises II », *Rencontre*, SAA, vol. 4, no 4, 1983, p. 8-9; « Petites histoires montagnaises », *Rencontre*, SAA, vol. 4, no 3, 1983, p. 14-15; Mathieu Mestenameu André, « Un voyage dans le temps », récit recueilli par Luc André, *Rencontre*, SAA, vol. 8, no 1, 1986, p. 14-15.

⁴⁰¹ C'est dans cette revue que le premier poème de Rita Mestokosho est publié : Rita Mestokosho, « Imprégné jusque dans ta chair », *Terre en vues*, vol. 1, no 4, 1993, p. 6. L'auteure y publie un second poème en 1995 : « La vie d'un Innu », *Terre en vues*, vol. 3, no 4, 1995, p. 16.

⁴⁰² Ainsi que l'explique Jeannotte, cette revue est celle dans laquelle le plus grand nombre de textes d'auteurs autochtones ont été publiés. Ceci est dû en grande partie à sa longévité puisqu'elle est active depuis bientôt cinquante ans. (Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 132.)

⁴⁰³ An Antane Kapesch, « Ces terres dont nous avons nommé chaque ruisseau », *op. cit.*

critiques des Premières Nations. Dans ce numéro intitulé « Liberté aux Indiens » paraissent des textes de Joséphine Bacon, Bernard Assiniwi, Yves Sioui Durand, Christine Sioui Wawanoloath, Virginia Pésémapéo Bordeleau, Éléonore Tecumseh Sioui, Charles Cocoo, Pierre Gill, Bernard Cleary et bien d'autres⁴⁰⁴. La revue montréalaise de poésie *Estuaire* publie également en 1997 un poème de Rita Mestokosho⁴⁰⁵. À ces périodiques, il faut aussi ajouter la revue *Littoral*, qui joue un rôle important pour la littérature innue.

3.2.4. La revue *Littoral*

Pendant plus de trois décennies, des périodiques, et plus particulièrement les revues et les journaux autochtones, contribuent à la publication et la diffusion de textes des Premières Nations. Pour les textes innus, c'est la création, en 2006, de la revue *Littoral* par le Groupe de recherche sur l'écriture nord-côtière (GRÉNOC), dirigé par Pierre Rouxel au Cégep de Sept-Îles, qui a permis la mise en valeur de l'apport spécifique de l'écriture innue. En effet, si cette revue aborde des textes d'auteurs de différentes nations autochtones au Québec, c'est toutefois à la littérature innue qu'elle offre une importante tribune. Dès sa fondation, écrit Daniel Chartier, la revue s'est donnée pour mission de publier des textes inédits d'auteurs innus, des textes critiques et des comptes rendus sur cette littérature, des entrevues et des témoignages des auteurs et des acteurs de la scène littéraire :

C'est dans *Littoral* et nulle part ailleurs qu'on retrouve aujourd'hui plus d'une centaine de textes de création et une cinquantaine d'entretiens qui font entendre la voix de ceux et celles qui font la littérature de cette partie du Nord : les voix de Joséphine Bacon, de Naomi Fontaine, Roland Jomphe, Jeanne-d'Arc Vollant, Natasha Kanapé Fontaine, Rita Mestokosho, Mélina Vassiliou, mais aussi celles de Jean Désy, Laure Morali, Rodney Saint-Éloi et Monique Durand, qui les ont accompagnées⁴⁰⁶.

⁴⁰⁴ « Liberté aux Indiens », *Liberté*, Vol. 33, no 4-5 (196-197), août–octobre 1991, 255 p. La revue à elle seule compte seize auteurs des Premières Nations, Métis et Inuits, dont cinq sont Innus.

⁴⁰⁵ Rita Mestokosho, « Mocassins », *Estuaire*, no 90, décembre 1997, p. 63-68. Jeannotte ajoute que dans ce même numéro est paru aussi un poème de Virginia Pésémapéo Bordeleau intitulé « Femme terre ». (Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 132.)

⁴⁰⁶ Daniel Chartier, « Indexation des articles depuis 2006. *Littoral*, un projet régional de portée universelle », *Littoral*, no 13, automne 2018, p. 52. Par exemple, nous avons entre autres répertorié

De plus, en 2015, la revue publie un numéro spécial de 199 pages entièrement consacré à la littérature innue⁴⁰⁷, dans lequel paraissent à la fois des textes critiques et littéraires. La parution de ce numéro revêt une signification historique particulière, puisque c'est la première fois qu'une revue savante traite de la littérature innue de manière aussi complète. En plus de publier des textes d'auteurs innus dans la revue *Littoral*, le GRÉNOC participe, principalement à l'échelle régionale, à la formation d'un milieu littéraire par « [l']animation, [le] soutien, [l']accompagnement, [la] réception, [la] mise en valeur et [la] promotion⁴⁰⁸ » de la littérature innue. Le GRÉNOC, et plus particulièrement Pierre Rouxel, a par exemple assisté l'auteure Mélina Vassiliou dans son travail d'écriture et dans la publication de son recueil *Fou, floue, fléau* en 2008. Après la publication du premier poème de Vassiliou intitulé « Sun Danse⁴⁰⁹ » dans le premier numéro de *Littoral* en 2006, l'auteure entreprend un travail d'écriture, accompagnée par Pierre Rouxel et les autres membres du GRÉNOC :

Entre l'automne 2006 et le printemps 2007, Mélina retravaillait ses textes. Pierre Rouxel l'accompagnait dans sa démarche. Peu à peu, l'idée d'une publication faisait son chemin. Pour valider le travail de réécriture, celui-ci devait être relu et évalué. Ce que firent diverses personnes du milieu de l'écriture et de façon toute particulière des membres du GRÉNOC (Hélène Bouchard, Jérôme Guénette, Marie-Ève Vaillancourt et Johanne Charest) qui furent aussi invités à proposer une possible organisation des textes en vue d'une éventuelle publication⁴¹⁰.

Depuis la publication de ce texte de Vassiliou dans le premier numéro de *Littoral*, plus d'une trentaine de textes inédits (principalement des poèmes) d'auteurs innus ont paru dans la revue⁴¹¹. *Littoral* est donc l'un des lieux de publication pour leurs créations littéraires.

32 textes inédits d'auteurs innus dans les 12 premiers numéros. Voir : « Index des articles parus par types dans les 12 premiers numéros de la revue *Littoral* (2006-2016) », *ibid.*, p. 64-74.

⁴⁰⁷ Jérôme Guénette, Pierre Rouxel et Marie-Ève Vaillancourt (dir.), « L'écriture innue », *Littoral*, no 10, printemps 2015, 199 p.

⁴⁰⁸ Comité directeur, « Activité du GRÉNOC en 2007-2008 », *Littoral*, no 3, automne 2008, p. 118.

⁴⁰⁹ Mélina Vassiliou, « Un poème inédit de Mélina Vassiliou. Sun Danse », *Littoral*, no 1, automne 2006, p. 82.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 117-118. Le recueil a été publié par l'Institut Culturel Éducatif Montagnais (devenu l'Institut Tsakapesh), en collaboration avec le GRÉNOC.

⁴¹¹ Voir : Daniel Chartier, « Index des articles parus par types dans les 12 premiers numéros de la revue *Littoral* (2006-2016) », *ibid.*, p. 64-74.

3.2.5. Mémoire d’encrier et le développement d’une communauté littéraire

Fondée en 2003 par le poète d’origine haïtienne Rodney Saint-Éloi, Mémoire d’encrier est devenue l’une des principales maisons d’édition pour les littératures autochtones au Québec et plus particulièrement pour la littérature innue. La maison compte neuf auteurs des Premières Nations au Québec⁴¹², dont quatre Innues : Natasha Kanapé Fontaine, Joséphine Bacon, Rita Mestokosho et Naomi Fontaine. Elle a également récemment réédité les textes d’An Antane Kapesh *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu / Je suis une maudite Sauvagesse*, en 2019, ainsi que *Tanite nene etutamin nitassi / Qu’as-tu fait de mon pays?*, en 2020⁴¹³. C’est en 2008 que la maison commence à s’intéresser aux écrivains des Premières Nations et plus particulièrement aux auteures innues. En effet, selon Jean-François Létourneau, le travail de la poète Laure Morali ainsi que la publication de son livre *Aimititau! Parlons-nous!*, un recueil de correspondances, auraient permis non seulement au lectorat québécois de connaître des auteurs des Premières Nations — intérêt d’abord initié par les efforts de rapprochement entre les Premières Nations et les Québécois — mais aussi à Rodney Saint-Éloi, de découvrir certaines auteures autochtones du Québec telles que Joséphine Bacon et Rita Mestokosho⁴¹⁴. Après la parution de *Aimititau! Parlons-nous!*, plusieurs auteurs innus publient leur premier ouvrage chez Mémoire d’encrier : Joséphine Bacon en 2009, Naomi Fontaine en 2011, Natasha Kanapé Fontaine en 2012. Cet éditeur permet non seulement la publication des écrivains des Premières Nations, mais aussi la création d’une collectivité : « Loin de les cloisonner dans un discours identitaire, la maison inclut les auteurs autochtones dans les collections littéraires aux côtés d’auteurs haïtiens ou québécois⁴¹⁵. » En effet, en publiant des textes d’auteurs

⁴¹² Mis à part les auteures innues, le catalogue de Mémoire d’encrier compte également des œuvres de Virginia Pésémapéo Bordeleau, Louis-Karl Picard-Siouï, Samian et Jean Siouï, ainsi que de nombreux ouvrages d’auteurs des Premières Nations et Métis du Canada tels Leanne Betasamosake Simpson, Tomson Highway, Rita Joe, Thomas King, Lee Maracle, etc. La maison d’édition publie leur texte traduit de l’anglais au français.

⁴¹³ An Antane Kapesh, *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu / Je suis une maudite Sauvagesse*, Montréal, Mémoire d’encrier, 2019, 212 p.; *Tanite nene etutamin nitassi / Qu’as-tu fait de mon pays?*, Montréal, Mémoire d’encrier, 2020, 90 p.

⁴¹⁴ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 138.

⁴¹⁵ Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 153. Comme l’explique Jeannotte, ce regroupement de plusieurs écrivains des Premières Nations autour d’une maison d’édition est un phénomène qui voit le jour dans

contemporains provenant de divers espaces culturels, la maison d'édition permet d'établir des liens entre ces littératures. Naomi Fontaine affirme que les relations qu'elle y tisse sont nécessaires à son travail de création : « Mémoire d'encrier, c'est une communauté littéraire, que je ne connaissais pas avant [...]. Ce sont ces gens-là qui m'aident et qui me boostent dans mes projets⁴¹⁶ ». Bacon quant à elle, parle du lien de confiance entre les auteurs des Premières Nations et l'équipe de la maison d'édition :

On est accueilli, on prend un café, on reste un peu, on s'attarde. Ce n'est pas qu'une seule vision, c'est une vision globale de la terre pour les auteurs, que tu sois d'ici, ou de là, tu es sûr que si Mémoire d'encrier aime ce que tu écris, on te publiera. Pour les auteurs autochtones on est à l'aise avec Rodney⁴¹⁷.

Afin de favoriser la création d'un milieu littéraire plus diversifié au Québec, la maison d'édition ne se consacre pas uniquement à la publication, mais aussi à l'organisation de nombreux événements littéraires. Par exemple en mai 2015, elle a organisé l'événement *Les Nuits amérindiennes* en Haïti réunissant plus d'une cinquantaine d'auteurs des Premières Nations et d'Haïti, ainsi que de nombreux chercheurs. C'est d'ailleurs lors de cet événement qu'a eu lieu le lancement du numéro spécial de la revue *Littoral* consacré à la littérature innue. Cette appartenance à une maison d'édition permet aux auteurs de prendre la parole non seulement lors d'événements littéraires au Québec et à l'international tels des festivals de littérature et des salons du livre⁴¹⁸, mais aussi lors de conférences, d'entrevues et de reportages radiophoniques et télévisuels.

les années 2000 au Québec : « Avant les années 2000, peu de réseaux se constituent autour des auteurs autochtones. Mises à part les éditions Hyperborée et D'ici et d'ailleurs, les maisons d'édition qui lancent des collections autochtones le font le plus souvent en collaboration avec un seul auteur (Assiniwi chez Leméac, Noël chez HMH et chez Québec Science), ce qui a pour effet d'empêcher les possibilités de réseautage autour d'une collection ou d'une maison d'édition. » (*Ibid.*, p. 143-144.)

⁴¹⁶ Naomi Fontaine citée par Chantal Guy, « Les 15 ans de Mémoire d'encrier : dans leurs mots », *La Presse*, 9 novembre 2018, en ligne, <<https://www.lapresse.ca/arts/livres/201811/09/01-5203648-les-15-ans-de-memoire-dencrier-dans-leurs-mots.php>>, consulté 4 juin 2020.

⁴¹⁷ Joséphine Bacon citée par Chantal Guy, *idem*.

⁴¹⁸ Par exemple, Joséphine Bacon était l'une des invités d'honneur au 41^e Salon du livre de Montréal en novembre 2018. C'était la première fois qu'un auteur autochtone recevait cette invitation. À ce sujet, Rodney Saint-Éloi affirme : « On est content, car c'est la cinquième fois qu'on la suggérait. On a toujours présenté la candidature d'Autochtones et ça a toujours été refusé » (Rodney Saint-Éloi cité par Cécile Gladel, « Joséphine Bacon, première Autochtone invitée d'honneur du Salon du livre de Montréal »,

À partir des années 2000, d'autres maisons d'édition ont elles aussi favorisé la publication de textes innus et d'autres Premières Nations au Québec. Nous pensons entre autres à La Peuplade à Chicoutimi, qui publie non seulement des auteurs québécois et étrangers, mais aussi les textes de l'auteure innue Marie-Andrée Gill⁴¹⁹, ainsi que de l'auteure inuite du Groenland Niviaq Korneliussen⁴²⁰. Mémoire d'encrier et la Peuplade font partie des nouvelles maisons fondées dans les années 2000 qui « ont brisé le monopole des grandes maisons établies, bousculé les prix littéraires et imposé de nombreuses nouvelles voix⁴²¹ », pour reprendre les mots de Chantal Guy de *La Presse*. Mémoire d'encrier définit son projet éditorial en affirmant vouloir « rompre avec les habitudes et les privilèges d'un milieu éditorial autocentré et uniformisé pour élargir les horizons, ouvrant ainsi les portes sur un monde pluriel et diversifié⁴²² ». Ainsi, le travail des maisons d'édition reconnues comme la Peuplade et Mémoire d'encrier offre une tribune inédite aux auteurs autochtones et permet à leurs textes d'être bien distribués sur le marché littéraire au Québec.

Quelques maisons d'édition québécoises déjà bien établies dans les années 2000 publient également des textes d'auteurs des Premières Nations et Inuits. Nous pensons par exemple à la maison d'édition Stanké qui publie en 2002 la version française du roman *Sanaaq* de l'auteure inuite Mitiarjuk Nappaaluk⁴²³, à la maison d'édition Libre Expression qui publie les romans de l'auteur innu Michel Jean⁴²⁴, aux éditions de la Pleine lune qui ont publié le roman *Ourse bleue*

Radio-Canada, 14 novembre 2018, en ligne, <<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1135756/josephine-bacon-poete-litterature-autochtone-salon-livre-montreal>>, consulté le 11 juin 2020.

⁴¹⁹ Marie-Andrée Gill, *Béante*, Chicoutimi, La Peuplade, 2012, 84 p.; Marie-Andrée Gill, *Fruyer*, Chicoutimi, La Peuplade, 2015, 75 p.; Marie-Andrée Gill, *Chauffer le dehors*, Chicoutimi, La Peuplade, 2019, 84 p.

⁴²⁰ Niviaq Korneliussen, *Homo sapienne*, La Peuplade, 2017, 213 p.

⁴²¹ Chantal Guy, « Vive le Québec livre », *La Presse*, cahier « Arts et littérature », jeudi 15 mars 2018, en ligne, <<https://www.lapresse.ca/arts/livres/201803/15/01-5157460-vive-le-quebec-livre.php>>, consulté le 12 juin 2020. Chantal Guy mentionne également les maisons d'édition Marchand de feuilles, Alto, Le Quartanier, Héliotrope, Hamac, L'Écrou.

⁴²² Mémoire d'encrier, en ligne, <<http://memoiredencrier.com/memoire-dencrier/>>, consulté le 4 juin 2020.

⁴²³ Mitiarjuk Nappaaluk, *Sanaaq*, Montréal, Stanké, 2002, 303 p.

⁴²⁴ Michel Jean, *Un monde mort comme la lune*, Montréal, Libre Expression, 2009 [Montréal Stanké, coll. « 10 sur 10 », 2014]; *Une vie à aimer*, Libre Expression, 2010 [Montréal Stanké, coll. « 10 sur 10 »,

de Virginia Pésémapéo Bordeleau⁴²⁵, ainsi qu'à la maison d'édition L'Instant même qui publie les romans de l'auteure ilnu et québécoise Julie Kurtness (J. D. Kurtness)⁴²⁶. La maison d'édition Loup de gouttière quant à elle développe une collection jeunesse intitulée « Les loups rouges ». Dirigée par Jean Sioui qui en est le cofondateur avec Francine Vernac, cette collection est consacrée aux auteurs des Premières Nations⁴²⁷. La maison d'édition deviendra en 2008 les Éditions Cornac dans laquelle la plupart des textes de l'auteur abénaki et québécois Sylvain Rivard sont publiés, ainsi que quelques livres de l'auteur huron-wendat Jean Sioui.

Les maisons d'édition universitaires publient aussi des textes autochtones, surtout des œuvres inuites. Les Presses de l'Université du Québec font paraître, dans la collection « Jardin de givre », les textes des auteurs inuits du Nunavik Taamusi Qumaq⁴²⁸ (2009) et Markoosie Patsauq⁴²⁹ (2011). Les œuvres des auteurs inuits du Groenland Aqqaluk Lyngé⁴³⁰ (2012), Augo Lyngé⁴³¹ (2015), Kelly Berthelsen⁴³² (2015), Mathias Storch⁴³³ (2016) et Lana Hansen⁴³⁴

2014]; *Elle et nous*, Montréal, Libre Expression, 2012 [Montréal Stanké, coll. « 10 sur 10 », 2016]; *Le vent en parle encore*, Montréal, Libre Expression, 2013 [Montréal Stanké, coll. « 10 sur 10 », 2015]; *La belle mélancolie*, Montréal, Libre Expression, 2015; *Tsunamis*, Montréal, Libre Expression, 2017; *Kukum*, Montréal, Libre Expression, 2019. La plupart des textes de Michel Jean publiés aux éditions Libre Expression ont été réédités chez Stanké.

⁴²⁵ Virginia Pésémapéo Bordeleau, *Ourse bleue*, Lachine, Pleine lune, 2007, 199 p.

⁴²⁶ J. D. Kurtness, *De vengeance*, Longueuil, L'Instant même, 2017, 140 p.; *Aquarium*, Longueuil, L'Instant même, 2019, 117 p.

⁴²⁷ Entre autres Louis-Karl Picard-Sioui, Christine Sioui Wawanoloath, Johanne Laframboise.

⁴²⁸ Taamusi Qumaq, *Je veux que les Inuit soient libres de nouveau. Autobiographie (1914-1993)*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2009, 153 p.

⁴²⁹ Markoosie Patsauq, *Le harpon du chasseur*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2011 [1969], 204 p.

⁴³⁰ Aqqaluk Lyngé, *Des veines du cœur au sommet de la pensée*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2012 [2008], 104 p.

⁴³¹ Augo Lyngé, *Trois cents ans après. Grønlandshavn en 2021*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2015 [1931], 176 p.

⁴³² Kelly Berthelsen, *Je ferme les yeux pour couvrir l'obscurité*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2015 [2001], 192 p.

⁴³³ Mathias Storch, *Le rêve d'un Groenlandais*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2016 [1914], 166 p.

⁴³⁴ Lana Hansen, *Sila. Un conte groenlandais sur les changements climatiques*, Les Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2020 [2009], 100 p.

(2020) sont aussi publiées dans cette même collection. Les Presses de l'Université d'Ottawa font également paraître deux ouvrages historiques. Le premier, en 2009, de l'auteur huron-wendat Georges Emery Sioui, intitulé *Histoires de Kanatha. Vues et contées / Histories of Kanatha. Seen and Told*⁴³⁵, et l'autre en 2018, du collectif mi'gmaq, intitulé *Nta'tugwaqanminen. Notre histoire. L'évolution des Mi'gmaqs de Gespe'gewa'gi*⁴³⁶.

3.2.6. Le développement de l'édition autochtone : Hannenorak, l'Institut Tshakapesh et les Salons du livre

L'établissement de maisons d'édition autochtones marque la prise en charge des littératures des Premières Nations au sein des communautés et participe à leur développement et à leur rayonnement. La maison d'édition Hannenorak fondée à Wendake en 2010 par Jean Sioui et Daniel Sioui en est un bel exemple. En effet, en plus d'être spécialisée dans la publication d'œuvres des Premières Nations, des Métis et des Inuits, elle est l'une des premières maisons à être uniquement administrée par des Autochtones et à être située sur une communauté autochtone au Québec⁴³⁷. En plus d'avoir fondé cette maison d'édition, Daniel Sioui, en collaboration avec le poète Jean Sioui, a également ouvert la librairie Hannenorak en 2009, à

⁴³⁵ Georges Emery Sioui, *Histoires de Kanatha. Vues et contées / Histories of Kanatha. Seen and Told*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2009, 372 p.

⁴³⁶ [Mawiomi Mi'gwamei de Gespe'gewa'gi], *Nta'tugwaqanminen. Notre histoire. L'évolution des Mi'gmaqs de Gespe'gewa'gi*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2018, 306 p.

⁴³⁷ Dans le cas des Inuits du Nunavik, depuis les années 1980, les éditions sont en partie assurées par l'Institut culturel Avataq, une institution entièrement administrée par les Inuits. Au sujet des Éditions Hannenorak, Jeannotte souligne, à travers l'analyse de la mise à l'écrit de l'histoire orale *La femme venue du ciel* de Louis-Karl Picard-Sioui (Louis-Karl Picard-Sioui, *La femme venue du ciel. Mythe wendat de la création*, Wendake, Éditions Hannenorak, 2011, 59 p.), l'innovation de cette maison d'édition qui travaille en étroite collaboration avec les communautés autochtones : « Les Éditions Hannenorak participent à l'émergence de pratiques éditoriales nouvelles, comme la consultation des aînés et des traditionalistes, le travail collectif autour du choix d'une version du mythe, et la mise de l'avant de la nation au détriment de l'auteur. [...] La mise sur pied d'institutions littéraires autochtones modifie les pratiques et les lieux de légitimation entourant la publication de récits issus du savoir traditionnel des autochtones et, de ce fait, elle contribue au processus de décolonisation. » (Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 19.) Nous soulignons également que quelques auteures innues ont publié dans cette maison d'édition, telles Manon Nolin (Manon Nolin, *Ma peau aime le Nord*, Wendake, Éditions Hannenorak, 2016, 57 p.) et Maya Cousineau-Mollen (Maya Cousineau-Mollen, *Bréviaire du matricule 082*, Wendake, Éditions Hannenorak, 2019, 84 p.)

Wendake⁴³⁸. D'autres événements participent aussi à la promotion et à la diffusion des littératures autochtones d'expression française, tel Kwahiatonhk! Salon du livre des Premières Nations, organisé par Louis-Karl Picard-Sioui depuis 2011, ainsi que le Bingo littéraire Kwahiatonhk! qui a lieu depuis 2015⁴³⁹. Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand affirment que le Salon du livre des Premières Nations « joue un rôle de catalyseur dans le développement des études littéraires autochtones d'expression française et le rayonnement de la littérature autochtone au Québec⁴⁴⁰ ». En effet, en plus de permettre au public de découvrir des écrivains autochtones, ce salon favorise le développement et le partage de réflexions critiques sur les littératures des Premières Nations qui, au Québec, sont souvent communiquées oralement : « Des penseurs, des dramaturges, des poètes et des écrivains autochtones proposent régulièrement leur vision de la littérature lors d'événements artistiques, culturels et universitaires, de colloques et de prises de paroles publiques diversifiées.⁴⁴¹ » Comme l'indique Jeannotte, depuis 2016, les livres publiés aux Éditions Hannenorak sont distribués par Dimedia⁴⁴², ce qui leur assure une diffusion et une distribution conséquentes sur le marché du livre au Québec.

Chez les Innus, en plus du développement des séries de livres jeunesse en innu-aimun, ainsi que nous l'avons mentionné précédemment, l'Institut Tshakapesh publie en 2004 le recueil *Ushinamutau* de Desneiges Mestokosho Mollen⁴⁴³ et le recueil de poésie *Fou, floue, fléau* de Mélina Vassiliou en 2008. L'organisme travaille également en collaboration avec Mémoire

⁴³⁸ Cette librairie propose presque exclusivement des livres d'auteurs des Premières Nations, des Métis et des Inuits d'expression française, mais elle offre aussi une grande sélection d'œuvres autochtones anglophones traduites en français.

⁴³⁹ Le Bingo littéraire Kwahiatonhk! se déroule une fois par année et participe lui aussi à la diffusion des littératures des Premières Nations en proposant de manière ludique de découvrir des extraits de textes d'auteurs autochtones des années 1970 à nos jours.

⁴⁴⁰ Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, « Introduction », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *op. cit.* p. 12.

⁴⁴¹ *Idem.*

⁴⁴² Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 156.

⁴⁴³ Desneiges Mestokosho Mollen, *Ushinamutau*, Sept-Îles, Institut culturel et éducatif montagnais, 2004, 39 p. Ce livre s'inscrit dans le type de récit traditionnel innu les *tipatshimuna* et est composé d'histoires humoristiques des gens de différentes communautés innues.

d’encrier afin que les textes en innu-aimun publiés par la maison d’édition respectent les règles orthographiques (orthographe standardisée) établies par la politique de l’édition de l’Institut. Il a aussi mis sur pied un catalogue des publications des Premières Nations publiés par Mémoire d’encrier et par Hannenorak⁴⁴⁴. L’Institut collabore également avec le Salon du livre de la Côte-Nord, qui depuis la fin des années 2000 — notamment avec la parution du recueil de Vassiliou en 2008 — favorise la diffusion et la reconnaissance de la littérature innue à l’échelle régionale⁴⁴⁵.

Le Centre d’amitié autochtone du Saguenay réédite en 2015 les textes *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu / Je suis une maudite Sauvagesse* ainsi que *Tante nan etutamin nitassi / Qu’as-tu fait de mon pays?* de Kapesh. La plupart de ces publications ne sont toutefois pas diffusées parmi les réseaux de distribution, ce qui rend ces textes difficiles à trouver en bibliothèque et en librairie⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ Consulter : <<http://catalogue.tshakapesh.ca/articles/index/fre>>. À défaut d’avoir une librairie spécialisée pour les littératures autochtones comme c’est le cas à Wendake, en Côte-Nord, l’Institut Tshakapesh assure en partie la distribution d’œuvres littéraires des Premières Nations, des Métis et des Inuits. Certaines librairies indépendantes mettent aussi parfois de l’avant ces littératures notamment à travers des prescriptions littéraires, comme c’est le cas par exemple à la librairie A à Z à Baie-Comeau. (Marlène Joseph-Blais, « Distribution de prescriptions littéraires à Baie-Comeau », *Radio-Canada*, 23 avril 2016, en ligne, <<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/777683/librairie-livres-droit-auteur-prescriptions-baie-comeau>>, consulté le 15 juillet 2020.) La mise en valeur des littératures autochtones dépend toutefois de l’initiative de certains libraires; les littératures autochtones ne jouissent donc pas encore d’une classification distincte au sein de rayons établis de manière permanente en librairie. Selon Chartier et Fontaine, ce constat s’applique à l’ensemble des grandes librairies au Québec. (Lauriane Lalonde, « La littérature autochtone, “pour rappeler aux Québécois qu’on existe” », *Montréal Campus*, 13 novembre 2018, en ligne, <<https://montrealcampus.ca/2018/11/13/la-litterature-autochtone-pour-rappeler-aux-quebecois-quon-existe/>>, consulté le 15 juillet 2020.)

⁴⁴⁵ Le Salon du livre de la Côte-Nord est l’un des premiers à promouvoir la littérature innue. Ce n’est que plus tardivement que les autres salons du livre, les plus grands comme celui de Montréal, s’intéresseront aux œuvres innues.

⁴⁴⁶ À titre d’exemple, les textes de Kapesh que le Centre a réédité en 2015 ont été principalement distribués au Centre d’amitié autochtone du Saguenay et au salon du livre Kwahiatonhk! le Salon du livre des Premières Nations à Wendake.

3.2.7. La définition des genres littéraires

L'intérêt porté par le milieu de l'édition pour les textes des auteurs des Premières Nations dans les premières décennies (1970-2000) est principalement d'ordre ethnologique et historique. En effet, comme nous avons pu le constater non seulement avec le développement de collections en ethnologie et en histoire sociale consacrées aux auteurs autochtones au sein des maisons d'édition telles que Leméac, mais aussi avec les publications universitaires destinées à un public spécialisé, les textes des Premières Nations sont principalement présentés en tant que documents ethnographiques et historiques. Néanmoins, comme l'indique Lefebvre, dans le milieu de l'édition innue et régionale, la diversité des genres propres aux traditions littéraires des Innus est mise de l'avant dans les années 1970 et 1980. En effet, il explique que les Innus à cette époque publient principalement des textes de genres non « familiers des belles-lettres euro-canadiennes⁴⁴⁷ » (littérature orale, essais, manuels de référence sur la culture traditionnelle, contes pour enfants), démontrant ainsi leur intérêt pour « leurs traditions discursives et [pour] les objectifs de l'amérindianisation⁴⁴⁸ ». C'est durant les années 1990 que les auteurs innus commencent à se tourner vers des genres privilégiés au sein de l'institution littéraire occidentale, tels la poésie et, plus tard, le roman, qui deviennent davantage les genres dominants de l'écriture innue à partir des années 2000.

Cette classification pose la question de la définition des genres littéraires tels qu'ils sont compris au sein de l'institution littéraire. Jeannotte explique que l'intérêt porté aux textes autochtones entre les années 1970 et 2000 est avant tout ethnologique :

La frontière entre l'ethnologique et le littéraire semble poser problème dans la réception et même la « classification » des textes d'auteurs autochtones. Entre 1971 et 2000, chez les éditeurs comme chez les critiques, l'intérêt ethnologique guide le commentaire sur ces œuvres. [...] En fait, la plupart des œuvres des premiers écrivains autochtones du Québec ont été considérées par les agents du livre allochtones sous l'angle du témoignage, du documentaire et de la prise de parole, plutôt que comme œuvres littéraires. [...] [L]e traitement de ces textes par

⁴⁴⁷ Richard Lefebvre, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 29.

l'institution les classe dans le non-littéraire, alors que pour les auteurs autochtones eux-mêmes, ces textes appartiennent de plein droit à la littérature⁴⁴⁹.

À titre d'exemple, l'œuvre *JMS* de Kapeshe n'apparaît pas dans le *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec* pour les années 1970⁴⁵⁰. Tantôt présentée comme un manifeste, tantôt comme un essai, cette œuvre s'inscrit dans la lignée du type de récit des *tipatshimuna*, genre littéraire important chez les Innus⁴⁵¹. Ainsi, selon le *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, il semble que la valeur littéraire et esthétique de l'œuvre de Kapeshe ne correspondait pas aux types de genres valorisés par la littérature québécoise. Cette vision de la littérature, comme l'explique Jeannotte qui s'appuie sur les propos de Keavy Martin concernant la littérature inuite, se baserait sur une conception de l'histoire littéraire selon laquelle le développement de l'écriture suivrait une évolution prédéterminée qui classerait les productions écrites tels les récits, les témoignages, etc., dans la catégorie des ouvrages non littéraires, alors que les productions telles que les romans, la poésie et le théâtre auraient une valeur littéraire plus grande : « [L]a tradition occidentale, qui favorise la créativité, l'inventivité et la fiction, a aveuglé plusieurs critiques allochtones qui, confrontés à une littérature inuite basée entre autres sur le récit de vie, n'y ont vu qu'une littérature dans une phase précoce de son développement⁴⁵². »

⁴⁴⁹ Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 141.

⁴⁵⁰ Maurice Lemire (dir.), *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, tome V (1970-1975), Montréal, Fides, 1988. Le livre de Kapeshe apparaît cependant dans le répertoire bibliographique des études canadiennes de 1976, préparé par le ministère des Affaires extérieures à Ottawa, qui avait pour but de former un inventaire des livres des disciplines principales des études canadiennes. Dans ce classement, le livre de Kapeshe n'est non pas placé dans la rubrique « Littérature », mais dans celle qui s'intitule « Les Autochtones ». Cette dernière recense différents documents produits par et sur les Autochtones. Cette classification montre qu'il existait à l'époque un intérêt à l'égard des productions écrites des Autochtones sans toutefois que ces textes soient considérés comme littéraires. (*Canadian studies bibliographies / Bibliographies des études canadiennes*, Ottawa, ministère des Affaires extérieures, 1976, p. 207.)

⁴⁵¹ À ce sujet, Mailhot montre que dans la culture inuite, l'attention accordée à certains genres littéraires diffère de celle de la culture occidentale. Ainsi, elle explique que par exemple chez les Innus, le récit de rêves est un genre littéraire très important (*Ibid.*, p. 25.)

⁴⁵² Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 130.

À partir des années 2000, le milieu de l'édition met de l'avant la valeur littéraire des textes des Innus et des autres Premières Nations. En effet, les maisons d'édition comme Mémoire d'encier mettent en lumière l'apport de l'imaginaire des auteurs et la valeur esthétique de leurs textes. Cette approche permet aux auteurs de se dégager de leur statut « d'objet de discours⁴⁵³ » associé aux études ethnographiques, pour devenir des agents créateurs et des acteurs littéraires. De plus, la grande variété de textes publiés par des organismes tels que l'Institut Tshakapesh permet de rendre compte de l'hétérogénéité de l'expression contemporaine des auteurs innus et d'autres Premières Nations.

3.3. Le discours critique sur les littératures autochtones et le développement d'outils méthodologiques

Les littératures autochtones transforment la conception occidentale de la littérature et elles remettent en question la manière dont ces textes peuvent être interprétés. Si comme l'indique Chartier « [l]es méthodes d'analyse textuelle et culturelle qui nous sont usuelles [méthodes d'analyse développées dans la tradition littéraire occidentale] paraissent souvent insuffisantes pour interpréter les œuvres autochtones⁴⁵⁴ », l'étude des textes des Premières Nations, des Métis et des Inuits nécessite le développement d'outils méthodologiques adaptés à la critique littéraire ainsi qu'aux institutions de recherche et d'enseignement pour les analyser.

Parmi les premiers auteurs à proposer une réflexion critique sur les littératures et les arts des Premières Nations, nous retrouvons principalement Assiniwi et deux de ses articles, dont le premier, publié en 1989, est intitulé « La littérature autochtone d'hier et d'aujourd'hui⁴⁵⁵ », et le second, publié en 1991, est intitulé « Les écrivains aborigènes... qui sont-ils⁴⁵⁶? », ainsi qu'Yves Sioui Durand, qui a publié « Les arts d'interprétation amérindiens. Un souffle de

⁴⁵³ Nelly Duvicq, *op. cit.*, p. 342.

⁴⁵⁴ Daniel Chartier, « La fascinante émergence des littératures inuite et innue au 21^e siècle au Québec : une réinterprétation méthodologique du fait littéraire », *op. cit.*, p. 42.

⁴⁵⁵ Bernard Assiniwi, « La littérature autochtone d'hier et d'aujourd'hui », *op. cit.*

⁴⁵⁶ Bernard Assiniwi, « Les écrivains aborigènes... qui sont-ils? », *Liberté*, vol. 33, no 4-5, 1991, p. 87-93.

regénération et de continuité⁴⁵⁷ » en 1989. Ces articles mettent de l'avant une interprétation des arts et des littératures autochtones à partir des traditions littéraires et artistiques des différentes nations. De plus, Assiniwi formule aussi l'une des premières critiques à l'égard des méthodes d'analyse utilisées par les « anthropologues, [les] ethnologues et [les] historiens⁴⁵⁸ », qui s'appuient sur des critères d'évaluation occidentaux pour étudier les littératures Autochtones. Il explique que ces outils méthodologiques seraient inadaptés, entre autres pour l'interprétation des littératures orales.

C'est en 1993 que paraît le premier ouvrage critique majeur entièrement consacré aux littératures des Premières Nations au Québec. L'essai intitulé *Histoire de la littérature amérindienne au Québec. Oralité et écriture* de Diane Boudreau propose pour la première fois une version de l'histoire littéraire des Autochtones au Québec, en s'appuyant sur une documentation riche (bibliographie détaillée, nombreuses notes explicatives et un répertoire des auteurs autochtones contemporains)⁴⁵⁹. L'essai de Boudreau est un ouvrage pionnier pour la reconnaissance et le développement d'une tradition critique des littératures autochtones dans l'espace francophone, puisqu'il fait connaître au public l'importante production littéraire des auteurs autochtones. Il fournit aussi de nombreuses références bibliographiques et introduit l'histoire de la littérature orale au sein du discours critique⁴⁶⁰.

⁴⁵⁷ Yves Sioui Durand, « Les arts d'interprétation amérindiens. Un souffle de régénération et de continuité » *Vie des arts*, vol. 34, no 137, décembre 1989, p. 44-45.

⁴⁵⁸ Bernard Assiniwi cité par Marie Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 395. Au sujet des premières œuvres critiques produites par des auteurs des Premières Nations, Huberman mentionne également l'ouvrage de Georges Sioui *Pour une autohistoire amérindienne* publié en 1989. Bien que ce texte ne traite pas à proprement parler des arts et des littératures des Premières Nations, il valorise les savoirs autochtones, tout comme l'ont fait Assiniwi et Sioui Durand, et apporte un point de vue critique sur l'historiographie occidentale du continent américain. (Isabella Huberman, « Pratiques et poétiques des histoires personnelles dans les littératures autochtones francophones au Québec », *op. cit.*, p. 22.)

⁴⁵⁹ Boudreau est également l'une des premières chercheuses à produire une étude universitaire portant spécifiquement sur l'une des communautés autochtones au Québec, soit celle des Innus. En effet, en 1984, Boudreau publie un mémoire de maîtrise intitulé « Littérature et société montagnaises ». (Diane Boudreau, « Littérature et société montagnaises », mémoire de maîtrise, Université de Sherbrooke, 1984, 117 f.) Nous pouvons donc supposer que ce mémoire a posé les prémisses de son important travail de recherche, qui évolua jusqu'à la publication de son ouvrage de 1993.

⁴⁶⁰ Comme le rapporte Lefebvre, l'ouvrage de Boudreau a fait l'objet de plusieurs critiques (Gilles Thérien, « Diane Boudreau, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec* », *Recherches sociographiques*, vol. 35, no 3, 1994, p. 616-618; Peter G. Klaus, « Diane Boudreau, *Histoire de la*

Le second ouvrage qui participe à l'établissement d'un discours critique des littératures autochtones publiées au Québec est celui de Maurizio Gatti, intitulé *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*⁴⁶¹, publié en 2006. Alors que dans son anthologie *Littérature amérindienne du Québec, Écrits de langue française*⁴⁶² publiée deux ans plus tôt, Gatti fait connaître au public l'étendue des productions écrites par les auteurs autochtones d'expression française au Québec⁴⁶³, dans son ouvrage de 2006, il formule une réflexion critique sur différentes problématiques soulevées par l'étude de ces littératures autochtones dans l'espace francophone. Gatti aborde des thèmes tels que la définition d'un auteur autochtone, la manière dont les œuvres littéraires des Premières Nations sont produites, reçues et diffusées au sein de l'institution littéraire, l'histoire coloniale et les différentes traditions autochtones. Bien que, comme l'affirme Isabelle St-Amand, l'essai de Gatti « ne propose pas

littérature amérindienne au Québec. Oralité et écriture », *Études littéraires*, vol. 28, no 2, 1995, p. 121-127; Dalie Giroux, « Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française, Maurizio Gatti », *Revue canadienne de science politique*, vol. 38, no 2, 2005, p. 490-492; Nicolas Tremblay, « Anthologie de littérature amérindienne ». *Lettres québécoises*, vol. 117, 2005, p. 42; Guy Sioui Durand, « Maurizio Gatti. Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire ». *Recherches sociographiques*, vol. 48, no 2, 2007, p. 183-186.) Les commentateurs ont reproché à l'auteur de cantonner la littérature orale dans un âge d'or idéalisé et de défendre une approche chronologique qui suppose un passage prédéterminé de l'oralité vers l'écriture appliquant ainsi la notion de progrès au développement des différents corpus littéraires. (Richard Lefebvre, « Penser les textes amérindiens au-delà du cadre d'interprétation traditionnel », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, no 2-3, 2016, p. 23-33.) Huberman affirme également que Boudreau privilégie une approche « essentialiste » en promouvant « l'authenticité » des textes littéraires qui résisteraient « aux influences de la tradition littéraire occidentale ». (Isabella Huberman, *op. cit.*, p. 21.) Ainsi, elle affirme que Boudreau « néglige [...] la diversité de l'expérience autochtone et construit une vision homogène ». (*Ibid.*, p. 20.) Malgré ces critiques, tous reconnaissent que l'essai de Boudreau est le premier à rendre visible et à accorder de la valeur aux littératures autochtones des Premières Nations au sein du paysage littéraire au Québec. À ce sujet, Klaus affirme également que l'ouvrage « constitue une première très attendue et, rien que par ce fait, [il] comble une lacune ». (Peter G. Klaus, *op. cit.*, p. 121.)

⁴⁶¹ Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*, *op. cit.*

⁴⁶² Maurizio Gatti, *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française*, *op. cit.* Jeannotte explique que cette anthologie a permis aux lecteurs, aux chercheurs, aux étudiants et aux enseignants d'avoir accès à des extraits de textes d'auteurs autochtones qui n'étaient pas publiés, ce qui créa un engouement pour ces littératures. (Marie-Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 159.)

⁴⁶³ À ce sujet, St-Amand affirme que l'anthologie de Gatti a été produite en partenariat avec l'organisme culturel autochtone Terres en vues, ce qui lui permit d'être distribuée dans les milieux culturels et littéraires tant autochtones que québécois. (Isabelle St-Amand, « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *op. cit.*, p. 32.)

d'analyse théorique des récits⁴⁶⁴ », ce dernier tout comme l'ouvrage de Boudreau sont au fondement du discours critique sur les littératures autochtones francophones au Québec et ils introduisent des réflexions inédites à ce sujet; réflexions qui seront reprises et examinées par la suite par d'autres critiques littéraires.

Gatti est un acteur du milieu littéraire particulièrement important au début des années 2000 puisqu'en plus de produire ces deux ouvrages fondateurs (anthologie et essai critique), il publie une seconde anthologie en 2008, intitulée *Mots de neige, de sable et d'océan*⁴⁶⁵, qui regroupe des textes multilingues des Premiers Peuples issus des différents espaces francophones de par le monde. Ce livre a d'ailleurs donné lieu, cette même année, au Carrefour international des littératures autochtones de la francophonie (CILAF), lui-même à l'origine du Salon du livre des Premières Nations⁴⁶⁶. Deux ans plus tard, en 2010, Gatti fait également paraître, en collaboration avec Louis-Jacques Dorais, un autre ouvrage théorique intitulé *Littératures autochtones*⁴⁶⁷. Ce livre rassemble des textes critiques qui proposent des outils méthodologiques de chercheurs, d'enseignants et d'auteurs allochtones et autochtones issus de différents espaces littéraires francophones. Ces travaux ont donc contribué à la reconnaissance des littératures des Premières Nations dans l'espace francophone, ainsi qu'à l'établissement d'un discours critique, plus particulièrement dans le milieu universitaire.

Depuis la publication des ouvrages de Boudreau et de Gatti, deux autres essais critiques fondateurs du discours critique sur les littératures des Premières Nations et des Inuits sont parus

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 34. À ce sujet, Lefebvre spécifie que cet ouvrage de Gatti recevra des critiques similaires à celles adressées à l'ouvrage de Boudreau. De plus, Guy Sioui Durand reproche à Gatti de ne pas analyser les œuvres dont il fait mention. (Guy Sioui Durand, « Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire* », *op. cit.*, p. 184.)

⁴⁶⁵ Maurizio Gatti (dir.), *Mots de neige, de sable et d'océan. Littératures autochtones*. Québec, Maroc, Polynésie française, Nouvelle-Calédonie, Algérie, Wendake, Les Éditions CDFM, 2008, 306 p.

⁴⁶⁶ Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, « Introduction », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *op. cit.* p. 12.

⁴⁶⁷ Maurizio Gatti et Louis-Jacques Dorais (dir.), *Littératures autochtones*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2010, 283 p.

dans l'espace francophone, soit les essais *Le territoire dans les veines*⁴⁶⁸ de Jean-François Létourneau en 2017 et *Histoire de la littérature inuite du Nunavik*⁴⁶⁹ de Nelly Duvicq en 2019. En 2017, un court essai intitulé *Place aux littératures autochtones*⁴⁷⁰ de Simon Harel, est publié chez Mémoire d'encrier. Mises à part ces monographies et ces essais, l'élaboration du discours critique se fait principalement dans des articles de revues⁴⁷¹, et au sein des milieux universitaires dans des mémoires de maîtrise et dans les thèses de doctorat⁴⁷².

⁴⁶⁸ Jean-François Létourneau, *op. cit.* Cet essai étudie la poétique du territoire dans la poésie des auteurs des Premières Nations au Québec de 1985 à 2014.

⁴⁶⁹ Nelly Duvicq, *op. cit.* Cet ouvrage porte sur l'histoire littéraire des Inuits du Nunavik depuis 1959. L'auteure étudie les enjeux liés à la production et à l'institutionnalisation des textes d'auteurs inuits.

⁴⁷⁰ Simon Harel, *Place aux littératures autochtones*, Montréal, Mémoire d'encrier, coll. « Cadastres », 2017, 135 p.

⁴⁷¹ Nous soulignons les dossiers consacrés entièrement aux littératures et cultures autochtones dans des revues : Guy Sioui Durand (dir.), « Amérindiens et Métis », *Spirale*, no 171, 2000; Basma El Omari (dir.), « Quand les autochtones expriment leur dépossession : Arts, lettres et théâtre », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, no 3, 2003, 121 p.; Anna Paola Mossetto et Isabelle Miron (dir.), *Paroles et images amérindiennes du Québec*, Bologne, Pendragon, 2005, 167 p.; Nelly Duvicq (dir.), « Phénomènes contemporains de la culture inuit », *Spirale*, no 225, 2009, 48 p.; Guy Sioui Durand (dir.), « Indiens, Indians, Indios », *Inter. Art actuel*, no 104, hiver 2009-2010, 93 p.; Michèle Lacombe, Heather Macfarlane et Jennifer Andrews, « L'autochtonie en dialogue : l'expression littéraire autochtone au-delà des barrières linguistiques », *Études en littérature canadienne / Studies in Canadian literature*, vol. 35, no 2, 2010, 255 p.; Geneviève Ouellet (dir.), « Littérature amérindienne », *Québec français*, no 162, été 2011, 99 p.; Joëlle Papillon (dir.), « Imaginaires autochtones contemporains », *Temps zéro*, no 7, décembre 2013; Jérôme Guénette, Pierre Rouxel et Marie-Ève Vaillancourt (dir.), « L'écriture innue », *Littoral*, no 10, printemps 2015, 199 p.; Jonathan Lamy (dir.), « Affirmation autochtone », *Inter. Art actuel*, no 122, hiver 2016, 87 p.; Richard Lefebvre (dir.), « Création orale et littérature », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, no 2-3, 2016, 190 p.; Aurélie Lancôt et Rosalie Lavoie, « Premiers Peuples. Cartographie d'une libération », *Liberté*, no 321, automne 2018, 76 p. (Cette liste est en partie tirée de Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *Nous sommes des histoires. Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 239.)

⁴⁷² En ce qui concerne spécifiquement la littérature innue, nous soulignons quelques travaux à titre d'exemples : Pascale Marcoux, « De la pellicule à la plume. Poésie et geste documentaire dans *Bâtons à message. Tshissinuatshtakana* de Joséphine Bacon », mémoire de maîtrise, Université Laval, 2015, 135 f.; Rachel Baker, « "Le désir d'être soi" : fragmentation et identités dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine suivi du texte de création *Sois qui peux* », mémoire de maîtrise, Université McGill, 2017, 82 f.; Alice Charbonneau-Bernier, « L'écriture subjective des enjeux contemporains dans les romans des auteurs autochtones Virginia Pésémapéo Bordeleau et Naomi Fontaine », thèse de doctorat, Université d'Ottawa, 2018, 135 f.

Depuis les années 2010, une nouvelle génération de chercheurs, principalement allochtones, s'intéresse à l'éthique de la lecture⁴⁷³ des œuvres autochtones et travaille à l'élaboration d'un discours critique qui se tourne davantage vers des outils méthodologiques développés dans le domaine littéraire autochtone de langue anglaise au Canada et aux États-Unis. Comme l'indique Jeannotte, cette nouvelle génération « [délaïse] les théories postcoloniales, qui ont été vivement critiquées par des auteurs et des universitaires autochtones, de même que les modèles interprétatifs allochtones en général⁴⁷⁴ ». L'un des premiers articles à proposer cette approche est celui d'Isabelle St-Amand intitulé « Discours critiques pour l'étude de la

⁴⁷³ Voir, notamment : Isabella Huberman, « Pratiques et poétiques des histoires personnelles dans les littératures autochtones francophones au Québec », thèse de doctorat, Université de Toronto, 251 f.; Joëlle Papillon (dir.), « Imaginaires autochtones contemporains », *Temps zéro*, no 7, décembre 2013 et Isabelle St-Amand, *La crise d'Oka en récits. Territoire, cinéma et littérature*, *op. cit.*

⁴⁷⁴ Marie Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 31. En ce qui a trait à la critique des théories postcoloniales Jeannotte mentionne entre autres : Armand Garnet Ruffo (dir.), *(Ad)dressing Our Words. Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*, Penticton, Theytus Books, 2001, 247 p.; Jeannette Armstrong (dir.), *Looking at the Words of Our People. First nations analysis of literature*, Penticton, Theytus Books, 1993, 214 p.; Thomas King, « Godzilla vs. Post-Colonial », *World Literature Written in English*, vol. 30, no 2, 1990, p. 10-16. À ce sujet, Michèle Lacombe met en parallèle l'histoire du développement du discours critique des littératures autochtones aux États-Unis telle que développée par Christopher Teuton (chercheur et professeur Cherokee), avec celle du développement du discours critique au Canada et au Québec. Elle explique que Teuton identifie principalement trois étapes au développement du discours critique aux États-Unis : « [L]a première étape [...] se caractérise par une tendance, chez la critique, à minimiser le rôle des différences entre les littératures amérindienne et européenne (Krupat), et la deuxième étape par une tendance à les amplifier (Weaver, Womack et Warrior). Enfin, Teuton remarque que, dans les années 1990, une troisième étape a admis l'importance des différences entre les cultures autochtones et occidentales, mais a délaïssé un discours perçu comme défensif (*reactive*) pour une approche "raisonnée", ancrée dans la culture amérindienne, ouverte au monde occidental et moderne. » (Michèle Lacombe, « La critique littéraire autochtone en Amérique du Nord : approches anglophones mises en contexte », dans M. Gatti et L.-J. Dorais (dir.), *Littératures autochtones*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2010, p. 159-160.) Elle suggère donc que selon la catégorisation de Teuton, les théories postcoloniales, largement utilisées au Canada anglais pour l'analyse des littératures autochtones, représenteraient la première étape de ce schéma. Elle explique ensuite que le développement de la critique autochtone au Canada rejette les théories postcoloniales et propose des outils méthodologiques basés sur les différentes traditions de pensée autochtones (Thomas King, Gerald Vizenor, Neal McLeod, Janice Acoose, etc.) (*Ibid.*, p. 162.) Toutefois, Lacombe ne spécifie pas si cette critique représenterait la deuxième étape selon le classement de Teuton. En ce qui a trait au développement du discours critique au Québec, elle se demande s'il n'en serait encore qu'à la première étape. (*Ibid.*, p. 163.) Bien que cette histoire de la critique ait été développée aux États-Unis et que les étapes proposées par Teuton puissent ne pas se développer de la même manière au Canada et au Québec, Lacombe démontre tout de même que le schéma de Teuton peut contribuer à nourrir la réflexion sur le développement du discours critique au Canada et au Québec.

littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec⁴⁷⁵ », dans lequel elle présente les réflexions de chercheurs et de théoriciens autochtones et allochtones du milieu littéraire anglophone, qui développent des discours critiques basés sur les épistémologies autochtones en lien avec leurs différentes traditions intellectuelles, tout en considérant les lieux d'énonciation⁴⁷⁶. St-Amand explique que bien que les outils méthodologiques développés dans la tradition littéraire occidentale puissent enrichir les réflexions critiques au sujet des littératures autochtones, ils sont toutefois en partie inadaptés pour en saisir la spécificité :

Jusqu'à ce jour, en effet, de nombreux travaux théoriques et analytiques élaborés sur les cultures autochtones, et ce, essentiellement par des auteurs allochtones à partir de cadres d'interprétation occidentaux, rejouent une approche des cultures qui demeure étrangère à l'expérience des communautés qui les vivent, les transforment, les transmettent et les perpétuent⁴⁷⁷.

D'autres chercheurs, telle Sarah Henzi, travaillent également au développement d'un nouveau discours critique qui vise à « démystifier les postulats antérieurs et les attentes discursives⁴⁷⁸ » de la recherche littéraire traditionnelle afin de proposer une méthodologie qui s'inscrit dans un processus collaboratif (artistes, universitaires, autodidactes et activistes, autochtones et non autochtones) de décolonisation des études autochtones. Pour ce faire, elle propose d'examiner, au sein des œuvres des Premières Nations, les stratégies de réappropriation, notamment à travers la langue, qui visent non seulement à résister à la colonisation, mais aussi « à restaurer les connaissances traditionnelles et à essayer de les harmoniser avec les préoccupations sociétales quotidiennes⁴⁷⁹ ».

⁴⁷⁵ Isabelle St-Amand, « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *op. cit.*, p. 30 à 52. St-Amand identifie principalement 4 catégories d'outils méthodologiques développés dans l'espace autochtone anglophone : l'épistémologie de la recherche, la réappropriation des récits, l'écriture du traumatisme et la prise en compte de l'oralité dans les œuvres littéraires et théâtrales. Elle suggère également quelques autres pistes de recherches, dont l'humour.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁷⁸ Sarah Henzi, « Stratégies de réappropriation dans les littératures des Premières Nations », *op. cit.* p. 76.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 87. Henzi s'intéresse également aux nouveaux médias autochtones, ainsi qu'aux genres paralittéraires, telles la bande dessinée, la science-fiction et la littérature érotique. Comme l'indique Huberman, en s'intéressant à des genres littéraires peu associés aux littératures autochtones, les travaux d'Henzi « [contribuent] à changer l'image générale de la littérature autochtone et à contrer les stéréotypes ». (Isabella Huberman, *op. cit.* p. 176.)

Les outils méthodologiques développés dans l'espace littéraire autochtone de langue anglaise au Canada et aux États-Unis participent maintenant au développement du discours critique au Québec⁴⁸⁰ puisqu'ils permettent de combler une lacune de textes critiques de chercheurs et universitaires autochtones dans le milieu littéraire au Québec⁴⁸¹. En effet, outre Bernard Assiniwi, Guy Sioui Durand⁴⁸², Yves Sioui Durand⁴⁸³, Louis-Karl Picard-Sioui⁴⁸⁴, Cassandre Sioui⁴⁸⁵ et Véronique Hébert⁴⁸⁶, il y a peu de chercheurs et critiques littéraires autochtones au Québec⁴⁸⁷; ce qui contraste avec le grand nombre de chercheurs autochtones dans le domaine

⁴⁸⁰ Ainsi que l'indique Jeannotte, cette influence peut être entre autres mesurée par le nombre important d'ouvrages théoriques du Canada anglais et des États-Unis traduits en français. Elle souligne entre autres les ouvrages : Thomas King, *L'Indien malcommode*, Montréal, Boréal, 2017 [2014], 320 p.; *Histoire(s) et vérité(s). Récits autochtones*, Montréal, XYZ, coll. « Théorie et littérature », 2015, 230 p.; Taiaiake Alfred, *Paix, droiture et pouvoir. Un manifeste autochtone*, Wendake, Hannenorak, 2014, 303 p.; Glen Sean Coulthard, *Peau rouge, masques blancs*, Montréal, Lux, 2018, 359 p.; Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *Nous sommes des histoires*, Mémoire d'encrier, 2018, 280 p. Nous ajoutons à cette liste : Leanne Betasamosake Simpson, *Danser sur le dos de notre tortue. Nouvelle émergence des Nishnaabeg*, Montréal, Varia / Groupe Nota bene, 2018, 216 p.; *Cartographie de l'amour décolonial*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, 152 p.; *On se perd toujours par accident*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2020, 147 p.

⁴⁸¹ Ainsi, nous pouvons esquisser une réponse au questionnement de Lacombe, à savoir que le discours critique sur les littératures autochtones au Québec depuis 2010 se développe et se complexifie, entre autres par le nombre croissant d'articles critiques publiés à ce sujet ainsi que par l'enrichissement de la réflexion critique par les chercheurs autochtones du milieu anglophone, ce qui pourrait correspondre aux étapes subséquentes identifiées par Teuton, ou du moins à un chevauchement de ces dernières.

⁴⁸² Notamment : Guy Sioui Durand, « Jouer à l'Indien est une chose, être un Amérindien en est une autre », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 32, no 3, 2003, p. 23-35.

⁴⁸³ Notamment : Yves Sioui Durand, « Kaion'ni, le wampum rompu : De la rupture de la chaîne d'alliance ou "le grand inconscient résineux" », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, no 3, 2003, p. 55-64; « Y a-t-il un nouveau monde pour les Amérindiens? », dans Thibault et Marie Salaün (dir.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval et DIALOG, 2009, p. 505-514.

⁴⁸⁴ Louis-Karl Picard-Sioui, « Lettre à mon neveu québécois », *Liberté*, no 320, juin 2018, p. 13-15.

⁴⁸⁵ Cassandre Sioui, « De l'enchevêtrement des frontières à la précarité identitaire : une étude de la représentation des lieux dans *Ourse bleue* de Virginia Pésémapéo Bordeleau et *Kuessipan* de Naomi Fontaine », mémoire de maîtrise, Université de Sherbrooke, 2014, 119 f.

⁴⁸⁶ Véronique Hébert, « Le chamanisme chez Jovette Marchessault », mémoire de maîtrise, Université d'Ottawa, 2017, 104 f.

⁴⁸⁷ Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand spécifient toutefois que de nombreux auteurs autochtones fournissent des réflexions critiques ainsi que leur vision des pratiques littéraires et artistiques des Premières Nations, non seulement au sein du paratexte de leurs ouvrages, mais aussi au sein d'entrevues, de témoignages et aussi sous forme orale lors « d'événements artistiques, culturels et universitaires, de colloques et de prises de parole publiques diversifiées ». (Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, « Introduction », *op. cit.* p. 12.)

de langue anglaise au Canada et aux États-Unis. Bien que ces outils méthodologiques permettent de développer le champ de recherche des littératures autochtones au Québec, leur importation dans le contexte littéraire des Premières Nations d'expression française doit être faite avec précaution, afin de ne pas écarter les spécificités sociohistoriques et le fonctionnement distinct du milieu littéraire au Québec⁴⁸⁸. À ce sujet, Jeannotte affirme :

[P]eu de chercheurs tiennent véritablement compte des spécificités du champ littéraire québécois et de son évolution dans l'histoire, ni des déterminismes sociaux à l'œuvre dans les discours d'auteurs autochtones. Il convient pourtant de considérer certains phénomènes comme partie prenante du discours d'un auteur : rivalités, nécessité d'obtenir l'attention médiatique, faible reconnaissance littéraire, compétition pour l'obtention d'une bourse, position dominée des auteurs autochtones dans le champ (même ceux ayant obtenu une certaine reconnaissance), cumul de capitaux (économique, social ou symbolique), etc⁴⁸⁹.

Toutefois, selon Jeannotte, Lamy et St-Amand, les méthodes critiques et théoriques des littératures des Premières Nations, des Métis et des Inuits d'expression anglaise peuvent être conciliables avec le contexte littéraire des Premières Nations au Québec :

[C]es outils critiques ont le potentiel de faciliter, y compris à l'intérieur des institutions québécoises de recherches et d'enseignement, la prise en compte de la littérature des premiers peuples telle qu'elle se conçoit elle-même, et à partir des approches théoriques qu'elle appelle⁴⁹⁰.

Selon eux, l'intérêt porté aux outils méthodologiques développés par les Autochtones anglophones permettrait donc d'alimenter la réflexion dans l'espace francophone. Ainsi, puisqu'ils s'inspirent des traditions intellectuelles et littéraires des différentes nations autochtones, ces outils méthodologiques participeraient à un processus décolonial des études littéraires autochtones — démarche déjà initiée depuis plusieurs années par des auteurs et

⁴⁸⁸ Cette précaution est aussi valable pour l'application des outils méthodologiques développés dans les milieux littéraires autochtones aux États-Unis vers les milieux littéraires autochtones au Canada.

⁴⁸⁹ Marie Hélène Jeannotte, *op. cit.*, p. 34. Jeannotte souligne particulièrement les travaux de Jean-François Létourneau et d'Hélène Destremes qui étudient la place des littératures des Premières Nations au sein du milieu littéraire québécois. (Jean-François Létourneau, « Entre création et réception : la poésie amérindienne publiée au Québec et ses prismes de lecture (1995-2008) », mémoire de maîtrise, Université de Sherbrooke, 2010, 105 f.; Hélène Destremes, *op. cit.*) Elle explique que ces deux auteurs constatent qu'au début des années 2010, les littératures autochtones peinent à être reconnues au sein de la littérature institutionnalisée.

⁴⁹⁰ Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand, « Introduction », *op. cit.* p. 13.

critiques tels que Bernard Assiniwi, Guy Sioui Durand et Yves Sioui Durand — qui ont été longtemps dominées par des approches méthodologiques et des théories littéraires occidentales. À ce sujet, Bernard Assiniwi énonçait déjà en 1991 la nécessité du développement d'une critique interne, où les auteurs autochtones s'expriment sur les œuvres d'autres écrivains autochtones. Comme le rapporte Duvicq qui s'appuie sur les propos d'Assiniwi, l'autonomie des littératures des Premières Nations sous-tend le développement d'une critique interne qui permettrait aux Autochtones de juger les œuvres de leurs pairs selon des critères d'évaluation qui correspondent à leurs traditions intellectuelles⁴⁹¹ :

Lorsqu'ils sont lus [les textes d'auteurs autochtones], ils le sont surtout par des non autochtones, et lorsque vient le moment d'accorder des prix littéraires aux écrivains les plus méritants, les autochtones sont jugés selon les critères établis par les deux cultures dominantes, ce qui les exclut presque automatiquement⁴⁹².

Chez les Innus, ce n'est que récemment que nous voyons apparaître les prémices d'une critique interne, avec par exemple, la réédition par Naomi Fontaine des textes de Kapesh *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu / Je suis une maudite Sauvagesse* en 2019, ainsi que *Tanite nene etutamin nitassi / Qu'as-tu fait de mon pays?* en 2020. Fontaine signe les préfaces de ces deux œuvres. De plus, elle travaille aussi à la rédaction d'un mémoire de maîtrise consacré à cette pionnière de la littérature innue.

3.4. L'enseignement des littératures des Premières Nations et des Inuits

Suivant l'effervescence du milieu littéraire autochtone de cette dernière décennie, des cours sur les littératures des Premières Nations et des Inuits ont été mis sur pied dans certains établissements d'enseignement au Québec, de manière permanente ou ponctuelle. Par exemple, l'Université de Montréal (UdeM), entre 2013 et 2018, dans le cadre de l'école d'été du CÉRIUM, a offert des cours consacrés aux littératures, au cinéma et aux médias autochtones⁴⁹³. De plus, en 2015, l'UdeM a créé un programme permanent (diplôme d'études supérieures

⁴⁹¹ Nelly Duvicq, *op. cit.*, p. 200.

⁴⁹² Bernard Assiniwi, « Les écrivains aborigènes... qui sont-ils? », *op. cit.*, p. 90.

⁴⁹³ Jusqu'en 2016, les titulaires aux écoles d'été du CÉRIUM étaient Sarah Henzi et Isabelle St-Amand. En 2017 et 2018, Sarah Henzi était la seule titulaire.

spécialisées (DESS)) qui offre une formation interdisciplinaire en récits et médias autochtones. À l'Université du Québec à Montréal (UQAM), un séminaire de maîtrise et de doctorat en 2017, ainsi qu'un cours au baccalauréat en 2018, tous deux intitulés *Littératures amérindiennes et inuites*⁴⁹⁴, ont été offerts par Daniel Chartier au Département d'études littéraires. En plus des littératures des Premières Nations, la littérature du Nunavik occupe aussi une place importante à l'UQAM notamment dans le cadre du cours *Littératures nordiques* offert à de nombreuses reprises par Daniel Chartier. En 2020, l'Université du Québec à Montréal devenait la première université québécoise à intégrer de manière permanente dans son baccalauréat en études littéraires un cours sur *Les littératures inuites et des Premières Nations*. Toujours à l'UQAM, le centre de recherche du Laboratoire international de recherche sur l'imaginaire du Nord, de l'hiver et de l'Arctique⁴⁹⁵ joue lui aussi un rôle important dans la reconnaissance et la valorisation des œuvres littéraires des Premières Nations et des Inuits, notamment à travers l'organisation de colloques au Québec et à l'international, ainsi que par la mise sur pied de la collection « Jardin de givre » aux Presses de l'Université du Québec, dans laquelle sont traduits et publiés en français des textes d'auteurs du Nunavik et d'autres peuples autochtones du Nord. À l'Université de Sherbrooke, un cours intitulé *Littérature autochtone du Québec* est offert aux étudiants au baccalauréat en études littéraires et culturelles. L'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC), quant à elle, a fondé en 2016 la Chaire de recherche sur la parole autochtone (CRPA) qui accorde une place aux littératures des Premières Nations. De plus, l'UQAC a offert en 2014 un cours intitulé *Écrivains amérindiens* dispensé par le chercheur et poète Jonathan Lamy.

⁴⁹⁴ Ces deux cours ont connu un véritable succès auprès des étudiants; les cours ont rapidement été complets et un colloque étudiant a fait suite au séminaire de 2017. De plus, conjointement à ces deux cours, des cycles de conférences sur les littératures amérindiennes et inuites dans lesquelles ont été invitées des auteures telles Joséphine Bacon et Naomi Fontaine.

⁴⁹⁵ Ce centre de recherche et de documentation met en lien les différentes cultures nordiques telles « les cultures québécoise, inuite, scandinaves (islandaise, norvégienne, danoise, suédoise), canadienne-anglaise et finlandaise ». (<<http://www.nord.uqam.ca>>) Le Laboratoire s'intéresse aussi particulièrement à la littérature innue et a entre autres travaillé à mettre sur pied une indexation des textes d'auteurs innus parus au sein de la revue *Littoral* entre 2006 et 2016. Voir : Daniel Chartier, « Index des articles parus par types dans les 12 premiers numéros de la revue *Littoral* (2006-2016) », *op. cit.*

En ce qui concerne l'enseignement collégial et secondaire, en plus de l'enseignement des littératures des Premières Nations au collège Kiuna, les textes des auteurs autochtones sont de plus en plus présents dans les cours de littérature des tronc communs. Ainsi que l'indiquent Létourneau et Sioui, cet intérêt se mesure entre autres à travers « la programmation des derniers colloques de l'Association des professionnels de l'enseignement du français au collégial (APEFC) », qui accorde une place importante aux littératures autochtones du Québec⁴⁹⁶. De plus, certains cégeps⁴⁹⁷ qui ont approuvé le *Protocole sur l'éducation des Autochtones*⁴⁹⁸ sont sensibles à l'inclusion des étudiants autochtones au sein de leur établissement scolaire et intègrent des textes d'auteurs des Premiers Peuples dans les cours de littérature⁴⁹⁹. Parallèlement à cet intérêt grandissant, des outils méthodologiques sont développés pour guider les enseignants et les élèves des écoles secondaires et des cégeps dans l'étude des textes des Premières Nations, des Métis et des Inuits. Nous pensons notamment à l'ouvrage *Tracer un chemin. Meshkanatsheu. Écrits des Premiers Peuples*⁵⁰⁰ qui comporte une anthologie de 47 textes, de genres variés, d'auteurs autochtones, ainsi qu'un guide pédagogique qui propose des activités à réaliser en classe et des pistes de lecture.

⁴⁹⁶ Létourneau et Médéric Sioui, *op. cit.*, p. 3.

⁴⁹⁷ Voir la liste à la note 55.

⁴⁹⁸ Collèges et Instituts Canada, *op. cit.*

⁴⁹⁹ Par exemple la responsable des services adaptés aux étudiants du Cégep de Chicoutimi affirme : « [Des] professeurs du département de littérature [...] ont intégré des auteurs autochtones dans les cours [de littérature]. » (Michèle Martin cité par Louis Tremblay, « Un nouveau cours pour la clientèle autochtone au Cégep de Chicoutimi », *Le Quotidien*, cahier « Actualités », 2 mai 2019, en ligne, <<https://www.lequotidien.com/actualites/un-nouveau-cours-pour-la-clientele-autochtone-au-cegep-de-chicoutimi-4e2f14c2fb9b0e2a94f2f02460ec8b61>>, consulté le 31 juillet 2020.) Toutefois, s'il est vrai que certains enseignants manifestent un intérêt grandissant pour les littératures des Premières Nations, la lecture des textes autochtones dépend uniquement du choix de l'enseignant, qui n'a souvent pas d'autres possibilités que d'enseigner ces œuvres lors du cours *Littérature québécoise* de la formation générale. De plus, la première et la seule auteure autochtone à figurer au sein des manuels scolaires destinés à l'enseignement collégial est Natasha Kanapé Fontaine; elle n'a fait son entrée que dans la dernière édition du manuel de littérature québécoise dirigé par Claude Vaillancourt, en 2018. (Claude Vaillancourt et Marc Savoie, *Anthologie de la littérature québécoise*, Montréal, Beauchemin Chenelière, 2018, 324 p.)

⁵⁰⁰ Olivier Dezutter, Naomi Fontaine, Jean-François Létourneau (dir.), *Tracer un chemin. Meshkanatsheu. Écrits des Premiers Peuples*, Wendake, Éditions Hannenorak, 2017, 183 p. L'ouvrage est épuisé.

3.5. Le succès de la littérature innue et la filiation littéraire : prix littéraires, succès critiques et commerciaux, traductions

Si les littératures des Premières Nations au Québec ouvrent une réflexion sur leur interprétation, permettant ainsi le développement d'un domaine de recherche et d'enseignement en plein essor dans l'espace francophone depuis une dizaine d'années, la littérature innue se démarque aussi par son succès critique et commercial⁵⁰¹. En effet, en plus de l'attention universitaire, la littérature innue jouit d'une reconnaissance croissante du grand public et de l'institution littéraire. D'abord portée par la voix de Kapeshe⁵⁰², ensuite reconnue sur la scène littéraire internationale par le message politique et par la poésie de Rita Mestokosho⁵⁰³, la littérature contemporaine innue acquiert une visibilité qui n'a de cesse de croître. Par exemple, comme l'affirme Létourneau, le livre *Bâtons à message / Tshissinuatshtakana* de Bacon s'est vendu à plus de 2000 exemplaires et il a connu un important succès critique⁵⁰⁴; à peine un an après sa publication, ce recueil remporte le Prix

⁵⁰¹ À ce sujet Chartier affirme qu'au Québec, « [s]euls les Hurons-Wendats ont un corpus qui comprend autant d'œuvres [que celui des Innus], mais ces dernières n'ont pas connu le même succès critique ». (Daniel Chartier, « La fascinante émergence des littératures inuite et innue au 21^e siècle au Québec : Une réinterprétation méthodologique du fait littéraire », *op. cit.*, p. 37.) Sur la réception de la littérature innue, voir entre autres Daniel Chartier, « La réception critique des littératures autochtones. *Kuessipan* de Naomi Fontaine », *op. cit.*

⁵⁰² Le succès actuel de la littérature innue participe assurément à l'intérêt grandissant à l'égard de l'œuvre de Kapeshe. En plus de la réédition du texte *JMS* et *Tanite nene etutamin nitassi ? / Qu'as-tu fait de mon pays ?* par Mémoire d'encrier respectivement en 2019 et 2020, les textes de Kapeshe ont fait l'objet d'un travail de traduction et de publication en anglais par Sarah Henzi (An Antane Kapeshe, *I Am a Damn Savage. What Have You Done to My Country? Eukuan Nin Matshi-Manitu Innushkueu. Tanite Nene Etutamin Nitassi*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2020, 216 p.) De plus, le texte *JMS* fait partie de la nouvelle anthologie *Tracer un chemin. Meshkanatsheu. Écrits des Premiers Peuples*. Nous soulignons également qu'avant la publication des recueils de Mestokosho et de Bacon, la chanson, notamment le groupe de musique Kashtin, a participé au rayonnement de la culture innue. Ainsi, étant donné la grande popularité de ce groupe dans les années 1980 et 1990, la chanson a pu favoriser le processus d'institutionnalisation, ou du moins la reconnaissance, de la littérature innue.

⁵⁰³ Nous rappelons que son recueil *Eshi uapataman nukum / Comment je perçois la vie grand-mère* a été traduit en suédois et que sa poésie a été saluée entre autres par l'écrivain Jean-Marie Gustave Le Clézio.

⁵⁰⁴ Jean-François Létourneau, *op. cit.*, p. 72.

des lecteurs du Marché de la poésie de Montréal⁵⁰⁵ et il est réédité⁵⁰⁶. Avec ses deux recueils subséquents *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat*⁵⁰⁷ et *Uiesh / Quelque part*⁵⁰⁸, Bacon s'impose comme l'une des grandes poètes au Québec; en 2018 elle est nommée Compagne de l'Ordre des arts et des lettres du Québec ainsi qu'Officière de l'Ordre de Montréal.

Si Bacon est reconnue « pour sa grande profondeur poétique⁵⁰⁹ », la parution du livre *Kuessipan* de Naomi Fontaine, quant à elle, marque un succès critique sans précédent. Monique Durand dira même que le livre « arrive comme un petit séisme⁵¹⁰ ». À ce sujet, Chartier affirme que, dès sa parution, le livre de Fontaine s'impose comme une œuvre importante au sein du paysage littéraire :

En quelques mois, l'œuvre se voit reconnue comme majeure (malgré quelques défauts, vite excusés), déjà promise à une adaptation cinématographique⁵¹¹. Quant à son auteure, encensée par Dany Laferrière, elle est propulsée à l'avant-plan de la médiation culturelle : « Révélation de l'année » pour le magazine *Les libraires*, une des femmes de l'année du magazine *Elle Québec*, invitations multiples à offrir des conférences, des lectures, des entrevues dans les médias⁵¹².

⁵⁰⁵ « Prix et distinctions », *Lettres québécoises*, no 140, hiver 2010, p. 68.

⁵⁰⁶ En 2013, il a également été traduit en anglais par Phyllis Aronoff : Joséphine Bacon, *Message Sticks / Tshissinuatshtakana. Poems*, Toronto, Tsar Publications, 2013, 133 p.

⁵⁰⁷ Joséphine Bacon, *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat*, *op. cit.* Ce recueil a été finaliste au Prix du Gouverneur général en 2014 et finaliste au Grand Prix du livre de Montréal cette même année. L'ouvrage a aussi été traduit en anglais par Donald Winkler : Joséphine Bacon, *A Tea in the Tundra / Nipishapui nete mushuat*, Markham, Bookland Press, 2016, 96 p.

⁵⁰⁸ Joséphine Bacon, *Uiesh / Quelque part*, *op. cit.* Ce recueil a reçu en 2019 le Prix des libraires du Québec (catégorie Poésie québécoise), le Prix des enseignants de français, le prix Indigenous Voices Award (catégorie Published works in French), le Prix Samuel de Champlain pour le Canada et a été finaliste au prix Alain-Grandbois.

⁵⁰⁹ Daniel Chartier, « La fascinante émergence des littératures inuite et innue au 21^e siècle au Québec : Une réinterprétation méthodologique du fait littéraire », *op. cit.*, p. 40.

⁵¹⁰ Monique Durand, « Carnets du Nord (7) — Prise de parole », *op. cit.*, p. A1.

⁵¹¹ Le film de Myriam Verreault coscénarisé par Naomi Fontaine et produit par Max Films a vu le jour en 2019. Le film connaît un important succès critique.

⁵¹² Daniel Chartier, « La réception critique des littératures autochtones. *Kuessipan* de Naomi Fontaine », *op. cit.*, p. 167-168.

Kuessipan a également été finaliste pour le Prix des Cinq continents de la Francophonie en 2012⁵¹³. Il a aussi été traduit en anglais en 2013 par David Homel⁵¹⁴, a été édité en 2015 par la maison d'édition Le Serpent à Plumes en France⁵¹⁵, et a été réédité deux fois en format poche par Mémoire d'encrier. Les deux autres romans de Fontaine, *Manikanetish*, *Petite Marguerite* et *Shuni. Ce que tu dois savoir, Julie* ont été eux aussi salués par la critique et par le public, notamment à travers leur nomination à plusieurs prix littéraires⁵¹⁶.

Deux autres figures majeures de la littérature innue contemporaine s'imposent dans le paysage littéraire au Québec et à l'international. D'abord Natasha Kanapé Fontaine, reconnue entre autres pour son militantisme pour les droits autochtones et environnementaux, notamment par son engagement au sein du mouvement autochtone pancanadien « Idle No More », ainsi que pour sa poésie engagée. À travers ses quatre recueils de poésie⁵¹⁷, ses prises de parole publiques, ses nombreuses conférences et ses spectacles, Kanapé Fontaine connaît un succès critique important et une visibilité médiatique sans précédent. La poésie de Marie-Andrée Gill, quant à elle, diffère de ses contemporaines en mettant de l'avant une voix plus intime et personnelle, marquée par l'ironie, et combinant des références à la culture populaire,

⁵¹³ Bien que Fontaine n'ait pas été la lauréate de ce concours, elle a tout de même reçu une mention spéciale du jury.

⁵¹⁴ Naomi Fontaine, *Kuessipan*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 2013, 99 p.

⁵¹⁵ Naomi Fontaine, *Kuessipan*, Paris, Le Serpent à Plumes, 2015, 112 p.

⁵¹⁶ *Manikanetish*, *Petite Marguerite* a été finaliste en 2018 au Prix du public du Salon du livre de Genève, au Prix Voix autochtones (catégorie prose en français), aux Prix littéraires du Gouverneur général (catégorie roman) et au Combat national des livres de Radio-Canada. *Shuni. Ce que tu dois savoir, Julie* a été finaliste en 2020 à Une ville, un livre (Ville de Québec) et a obtenu, cette même année, le Prix littéraire des collégiens, le Prix des lycéens AIEQ et le Prix Voix autochtones (catégorie prose en français.)

⁵¹⁷ Natasha Kanapé Fontaine, *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2012, 75 p.; *Manifeste Assi*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2014, 87 p.; *Bleuets et abricots*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2016, 81 p.; *Nanimissuat / Île Tonnerre*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, 127 p. Les trois premiers recueils ont été traduits en anglais par Howard Scott : *Do Not Enter My Soul in Your Shoes*, Toronto, Mawenzi House, 2015, 66 p.; *Assi Manifesto*, Toronto, Mawenzi House, 2016, 78 p.; *Blueberries and Apricots*, Toronto, Mawenzi House, 2018, 72 p. De plus, *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures* a reçu le Prix d'excellence de la Société des Écrivains francophones d'Amérique en 2013, *Manifeste Assi* a été finaliste au Prix Émile-Nelligan en 2014, *Bleuets et abricots* a été finaliste au Grand Prix du livre de Montréal en 2016 et *Nanimissuat / Île Tonnerre* a été sur la liste préliminaire du Prix des libraires du Québec en 2019.

québécoise et innue. Ses trois recueils, *Béante*, *Fraye* et *Chauffer le dehors*, connaissent un succès critique et plusieurs prix littéraires leur ont été attribués⁵¹⁸.

Ce corpus d’auteures innues, depuis Kapesch jusqu’à Gill, trace « une filiation poétique d’une grande cohérence⁵¹⁹ », pour reprendre les mots de Chartier. Ce dernier voit d’ailleurs naître « l’invention d’une tradition⁵²⁰ » au sein de cette lignée d’auteures qui se réfèrent et s’inspirent réciproquement. Ainsi, les plus jeunes auteures s’inscrivent dans la filiation des auteures plus âgées, telles que Bacon, qui affirme à ce sujet qu’elle est « leur grand-mère au pays des songes⁵²¹ ». De cette façon, Bacon montre que la parole poétique lègue un héritage dont la valeur n’a de cesse de se renouveler dans l’esprit de celles et ceux qui l’entendent.

En somme, lors de la publication des premiers textes innus dans les années 1970, il n’existe aucune instance de production, de diffusion et de reconnaissance des littératures autochtones. Les auteurs innus et d’autres Premières Nations utilisent alors principalement les structures institutionnelles existantes au sein du milieu littéraire québécois. Ainsi, dans les années 1970, la plupart des textes écrits par des membres des Premières Nations, dont la première œuvre littéraire innue *Je suis une maudite Sauvagesse / Eukuan nin matshimanitu Innu-iskueu* d’An Antane Kapesch, sont publiés chez la maison d’édition québécoise Leméac qui, grâce au travail éditorial de Bernard Assiniwi, crée des collections spécialisées pour la publication de textes

⁵¹⁸ Le recueil *Béante* a été finaliste aux prix littéraires du Gouverneur général en 2013 et a reçu le prix littéraire Poésie du Salon du livre du Saguenay–Lac-Saint-Jean cette même année. Le recueil *Fraye* a été finaliste au prix Émile-Nelligan en 2015 et a reçu le prix littéraire Poésie du Salon du livre du Saguenay–Lac-Saint-Jean en 2016. Le recueil *Chauffer le dehors* a reçu le prix littéraire du Salon du livre du Saguenay–Lac-Saint-Jean en 2019, a été finaliste au prix Émile-Nelligan cette même année et a reçu le prix Voix autochtones (catégorie poésie en français) en 2020. De plus, les recueils *Béante* et *Fraye* ont été traduits en anglais respectivement par Jacques Lefebvre et Kristen Renee Miller : *Between the Moments*, Toronto, BookLand Press, coll. « Canadian Aboriginal Voices », 2014, 80 p.; *Spawn*, Toronto, Book*hug Press, 2020, 96 p.

⁵¹⁹ Daniel Chartier, « La fascinante émergence des littératures inuite et innue au 21^e siècle au Québec : Une réinterprétation méthodologique du fait littéraire », *op. cit.*, p. 41.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 37. Chartier se réfère ici à André Vachon qui définit ces termes comme « un mécanisme par lequel une jeune littérature nationale commence à se forger un espace propre, fait référence à ses propres œuvres antérieures, plutôt qu’à des œuvres “étrangères” (Vachon, 1968). » (*Ibid.*, p. 46.) Nous spécifions toutefois que l’invention de la tradition se réfère spécifiquement à la littérature écrite et publiée puisque comme nous l’avons démontré dans ce mémoire, la littérature innue s’inscrit dans une longue filiation d’expression littéraire qui puise sa source entre autres dans la littérature orale.

⁵²¹ Joséphine Bacon citée par Monique Durand, « Venir à l’écriture », *op. cit.*, p. 143.

d'auteurs des Premières Nations. La publication des textes innus, des années 1970 aux années 2000, se fait aussi dans des maisons d'édition régionales, dans des revues et périodiques, ainsi que par le biais de publications gouvernementales. Parallèlement à cela, se développent quelques initiatives éditoriales liées à la publication de textes innus par les Innus eux-mêmes. Ainsi, ces derniers fondent quelques maisons d'édition qui n'existent que le temps d'une ou deux publications, et publient aussi par l'entremise d'organismes culturels autochtones. Ces publications s'inscrivent dans un mouvement de conservation, de transmission et de réappropriation culturelles qui va de pair avec la prise en charge de l'éducation institutionnalisée des Innus. En effet, depuis la publication de la déclaration *La maîtrise indienne de l'éducation indienne* en 1972, les Innus travaillent, en collaboration avec les instituts culturels, à la réintégration des savoirs ancestraux, des littératures orales et de l'innu-aimun au sein des institutions scolaires, ce qui permet entre autres le développement d'une littérature en innu-aimun principalement destinée à la transmission et la sauvegarde de la langue et des savoirs ancestraux. Malgré ces efforts, l'enseignement scolaire est principalement dispensé en français, ce qui favorise le développement d'une littérature en cette langue. Ainsi, les établissements scolaires font face à de nombreux défis qui rendent difficile aux Innus l'accès à l'éducation supérieure, ce qui influe aussi sur la prise en charge de leur éducation, ainsi que sur le développement de leur propre littérature. Avec ces faibles moyens institutionnels, les Innus, comme l'ensemble des Premières Nations, ont du mal à pénétrer le milieu littéraire au Québec.

Toutefois, depuis les années 2000, et de façon plus marquée depuis les années 2010, les littératures des Premières Nations, et plus particulièrement la littérature innue, s'imposent dans le paysage littéraire québécois. Le développement de revues spécialisées telle la revue *Littoral*, l'émergence de maisons d'édition telle Mémoire d'encrier et la fondation de la maison d'édition autochtone Hannenorak et du Salon du livre des Premières Nations à Wendake, permettent non seulement une diffusion inédite des œuvres innues et d'autres Premières Nations à l'échelle régionale et nationale, mais aussi une remise en cause de l'homogénéité du milieu éditorial au Québec, structuré selon les normes québécoises. Ainsi ces nouvelles instances éditoriales québécoises et autochtones ouvrent la porte à une plus grande diversité de voix. Suivant ces phénomènes éditoriaux, la recherche et l'enseignement en études littéraires

autochtones se développent au Québec. Des questions sont ainsi apparues quant à la manière de lire, d'interpréter, d'analyser et d'enseigner ces textes. Si des réponses avaient déjà été esquissées dès les années 1990, c'est toutefois depuis les années 2000 que les chercheurs, principalement allochtones mais aussi autochtones, élaborent un appareil critique qui s'appuie davantage sur les théories littéraires et sur les outils méthodologiques développés selon les conceptions littéraires des Autochtones. Ces outils et ces théories ont le potentiel de décroiser la compréhension eurocentrique de la littérature et d'ouvrir une réflexion sur la réinterprétation des œuvres littéraires de tous horizons.

CONCLUSION

À travers l'analyse historique du développement de la littérature innue, nous avons voulu mettre en lumière la trajectoire singulière de cette littérature. Pour ce faire, nous avons considéré les contextes socioculturels, politiques et littéraires propres aux Innus, tout en les mettant en lien avec ceux des autres nations autochtones au Québec, au Canada et parfois même aux États-Unis. Nous avons examiné la formation du corpus de textes innus en contexte québécois et autochtone. Ainsi, nous avons voulu montrer que la production et la publication de textes innus, qui va de pair avec la formation d'un nouveau milieu littéraire se développant depuis une cinquantaine d'années, et plus particulièrement depuis le 21^e siècle, au sein des instances institutionnelles québécoises et autochtones, correspond à une émergence de la littérature innue, non pas au sens d'une nouvelle littérature, mais plutôt au sens d'une redéfinition, d'une réorientation et d'une réinvention de cette littérature à l'époque contemporaine. Pour ce faire, nous avons d'abord tâché de montrer que la littérature innue actuelle est ancrée dans les traditions littéraires millénaires et l'épistémologie des Innus, et dans l'époque contemporaine. Ensuite, nous avons analysé le processus de constitution de la littérature innue écrite et publiée au Québec depuis les années 1970, et nous avons montré que depuis les 2000, la littérature innue est en processus d'institutionnalisation.

Le premier chapitre nous a permis de souligner les nombreux changements qui se sont produits dans l'histoire littéraire des Innus avant le développement d'un corpus de textes dans l'espace public au Québec dans les années 1970. Nous avons pu ainsi montrer que les Innus ont des traditions littéraires millénaires qui associent l'oralité et l'écriture sous différentes formes, et que ces traditions se sont développées et ont coexisté depuis de nombreux siècles. Dans un premier temps, nous avons vu que l'introduction de l'écriture alphabétique par les missionnaires, à des fins d'évangélisation, a permis aux Innus non seulement de maîtriser l'écriture en innu-aimun, mais aussi d'intégrer cette pratique au sein de leur mode de vie

ancestral. Nous avons ensuite constaté que la fréquentation obligatoire des pensionnats a provoqué une rupture dans la transmission culturelle et linguistique (perte de la transmission orale et des savoirs traditionnels) chez les Innus. En effet, l'imposition du français comme langue principale d'apprentissage, ainsi que les mauvais traitements subis par les enfants au sein des pensionnats ont eu pour effet de déraciner les enfants de leur culture et de leur faire perdre en partie la maîtrise de l'innu-aimun. Ensuite, nous avons vu que la dévalorisation des littératures orales dans l'histoire coloniale a eu pour effet d'imposer une conception de la littérature selon les normes occidentales, qui privilégie les formes écrites aux formes orales. Ceci nous a alors permis d'affirmer la nécessité de redéfinir la littérature selon un point de vue innu en montrant que ce corpus comprend non seulement des textes écrits, mais aussi la littérature orale et des pratiques scripturaires tels des pictogrammes et des bâtons à messages. Ainsi, nous avons souligné que malgré les tentatives de réduire au silence la culture et les pratiques littéraires ancestrales des Innus, ces derniers ont su les réinscrire au sein des œuvres littéraires contemporaines. Ensuite, il nous est apparu nécessaire de présenter la notion d'émergence, afin de montrer que, bien que ce terme sous-tende un concept de nouveauté qui puisse laisser croire que les littératures émergentes sont de nouvelles littératures, elle signifie plutôt une transformation et une réorientation de ces littératures, qui correspond à une nouvelle période historique dans laquelle elles ont le potentiel de modifier le champ symbolique de l'institution littéraire.

Dans le deuxième chapitre, nous avons montré que, depuis cinquante ans, un corpus de textes innus se développe dans l'espace public au Québec. Par l'analyse de trois œuvres représentatives, nous avons pu comprendre que les auteures inscrivent leurs propres esthétiques, traditions et pratiques au sein de leurs textes. Nous avons vu que les premières publications innues dans les années 1970 sont liées à une prise de parole de l'ensemble des Autochtones en Amérique, dans laquelle chacune des nations dénonce les politiques coloniales et affirme sa culture distincte. Ainsi, nous avons pu constater, pour le contexte innu, que ces publications valorisent l'utilisation de l'innu-aimun — entre autres par la mise à l'écrit de certains récits de la tradition orale et par la rédaction d'ouvrages historiques et de référence sur les savoirs ancestraux — et favorisent un discours autoreprésentatif. Comme nous l'avons analysé, l'œuvre *Je suis une maudite Sauvagesse / Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu* de

Kapesh participe à cette prise de parole et est liée à « la littérature autochtone contemporaine de résistance » (LaRocque) au colonialisme, prenant racine dès le 19^e siècle. Nous avons constaté qu'en s'appuyant sur sa propre expérience ainsi que sur les savoirs culturels, historiques, linguistiques et géographiques de sa communauté, Kapesh réinterprète l'histoire coloniale telle que véhiculée par la société dominante. En inscrivant son récit dans les traditions intellectuelles et dans les pratiques littéraires ancestrales des Innus (*tipatshimun*), nous avons démontré que Kapesh non seulement se réapproprie le récit historique de sa communauté et affirme sa spécificité culturelle, mais remet aussi en question la classification des genres telle qu'entendue dans la tradition littéraire occidentale.

Nous avons ensuite montré que les publications innues des années 1980 et 1990 s'inscrivent dans la filiation des premiers écrits publiés dans les années 1970. Ces décennies sont marquées non seulement par la multiplication des publications autochtones et par le développement d'organismes culturels autochtones (Terres en vues), mais aussi par des événements politiques tels que la crise d'Oka, qui est venue mettre en lumière la marginalisation des nations autochtones au sein de la société québécoise. Nous avons également montré que les années 1990 sont marquées par la naissance d'un discours critique sur les littératures des Premières Nations (Boudreau), de même que par la publication du premier recueil de poésie innue par l'auteure Rita Mestokosho. Nous avons pu constater que même si les publications de ces décennies (1980-1990) se font un peu plus nombreuses que celles des années 1970, le développement des littératures autochtones et de la littérature innue est tout de même limité dans le paysage littéraire au Québec durant cette période.

Ensuite, nous avons illustré que c'est à la fin des années 2000 que Joséphine Bacon, après un long parcours comme cinéaste, traductrice et interprète, fait son entrée dans le paysage littéraire au Québec. Nous avons vu que dans son recueil *Bâtons à message / Tshissinuatshitakana*, Bacon s'inspire de la parole et de la langue des aînés, s'inscrivant ainsi, tout comme l'avait fait Kapesh avant elle, dans la continuité des traditions littéraires millénaires de son peuple. Préoccupée par la perte de la mémoire collective, Bacon évoque, par l'innu-aimun d'aujourd'hui et l'innu-aimun des aînés, et par le français, l'héritage culturel des Innus et

réactualise la langue des aînés intimement liée au territoire ancestral, le Nutshimit. Ainsi, nous avons vu qu'en se réappropriant son héritage culturel et en l'inscrivant au sein de l'époque actuelle, Bacon participe à une écriture de la résistance.

Enfin, nous avons parlé de la nouvelle génération d'écrivaines innues qui par rapport aux générations précédentes, se compose d'un nombre considérable de nouvelles auteures. Nous avons traité particulièrement de l'ouvrage *Kuessipan / À toi* de Naomi Fontaine, dans lequel l'auteure évoque, depuis un regard de l'intérieur, la vie des Innus de la communauté de Uashat; perspective qui avait jusque-là été ignorée en littérature. Si par son écriture fragmentaire, Fontaine refuse de tout montrer, elle laisse tout de même entrevoir non seulement les problèmes de la vie des Innus dans la réserve, qui peinent parfois à se définir dans un monde contemporain, mais aussi la beauté qui se dégage des différentes relations d'affection entre les personnages et leur environnement, notamment avec le territoire ancestral présenté comme un lieu de guérison. Nous avons montré qu'en laissant voir la complexité des personnages à travers leur relation aux autres, au monde et à eux-mêmes, Fontaine refuse d'essentialiser l'expérience autochtone. Elle résiste ainsi à la dépersonnalisation des Premières Nations dans le discours colonial et réinscrit la transmission culturelle au sein des relations familiales (relation entre la mère et l'enfant, rôle pédagogique des aînés et transmission de la langue).

Dans le troisième chapitre, nous avons étudié les principales étapes qui participent au processus d'institutionnalisation de la littérature innue. Dans un premier temps nous avons traité des enjeux liés à l'institutionnalisation de l'éducation chez les Innus. Ainsi, nous avons vu que depuis la rédaction de la déclaration *La maîtrise indienne de l'éducation indienne* en 1972, l'école, aidée des institutions culturelles, réintègre l'enseignement des savoirs ancestraux et de l'innu-aimun au sein des institutions scolaires des communautés. Toutefois, nous avons expliqué que les établissements d'enseignement font face à de nombreux problèmes tels que le sous-financement, le manque de ressources matérielles et humaines, les conditions de vie parfois difficiles dans les communautés, les différends au sein des communautés quant aux rôles de l'école, la perte de la langue et des savoirs traditionnels au sein des familles, ainsi que les limites de la transmission traditionnelle dans les institutions scolaires. Nous avons relevé

que ces difficultés influent sur la réussite scolaire des élèves puisqu'elles entravent l'acquisition des compétences liées à leur culture traditionnelle et à leur langue, mais aussi à celles exigées par la formation générale du ministère de l'Éducation, ce qui rend difficile aux Innus l'accès à l'éducation supérieure. Malgré ces obstacles, nous avons démontré que les efforts menés par les institutions scolaires et culturelles ont permis entre autres, par l'enseignement de l'innu-aimun, le développement de l'écrit dans cette langue. Toutefois, les programmes de la plupart des établissements scolaires ne prévoient qu'une heure d'enseignement de l'innu-aimun par semaine, ce qui est insuffisant pour permettre aux élèves d'apprendre cette langue. Les difficultés liées à la maîtrise de l'écriture et de la lecture, l'usage surtout oral de cette langue, et le fait que l'enseignement scolaire est principalement dispensé en français, favorisent davantage le développement d'habitudes de lecture et d'écriture en français. Ainsi, nous avons vu que les œuvres littéraires contemporaines innues se développent principalement dans cette langue. Bien qu'il soit encore précaire et instable, l'enseignement des pratiques littéraires ancestrales et des œuvres littéraires autochtones contemporaines au sein des institutions scolaires et culturelles des communautés — et dans celles du reste du Québec — permettrait alors non seulement l'amélioration de la réussite des élèves, mais aussi l'apprentissage de modèles de textes imprégnés des épistémologies propres aux cultures autochtones.

Dans un deuxième temps, nous avons abordé la question du développement du milieu éditorial des littératures autochtones et de la littérature innue au Québec. D'abord, nous avons vu qu'il n'existe que très peu de structures de diffusion de la littérature innue avant les années 2000. En effet, les textes innus sont alors principalement publiés par des maisons d'édition régionales (allochtones et autochtones), par des organismes autochtones, ainsi que par le ministère de l'Éducation et le ministère des Affaires culturelles du Québec. Nous avons constaté que les années 1980 voient naître les prémices d'une prise en charge des instances éditoriales par les Innus, notamment avec la fondation de premières maisons d'édition innues, qui ne publient toutefois qu'un ou deux titres, ainsi qu'avec les publications d'organismes autochtones qui publient occasionnellement des récits de la tradition orale, des récits de vie et des témoignages. Ces quelques initiatives ne parviennent pas à imposer les publications innues sur le marché éditorial de grande distribution au Québec. En revanche, nous avons vu qu'elles permettent

d'encourager la circulation des textes innus dans les communautés. Nous avons aussi constaté que, pendant les décennies de 1970 à 2000, la circulation des textes innus est principalement limitée aux régions, à l'intérieur des communautés et aux milieux spécialisés en études et cultures innues.

Nous avons aussi traité du rôle précurseur, dans les années 1970, de la maison d'édition québécoise Leméac qui, par la mise sur pied de collections spécialisées, notamment la collection « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère » et la collection « Chicouté », dans la publication de textes des Premières Nations, a permis pour une première fois la diffusion à l'échelle nationale de ces textes. Nous avons vu que la parution du livre *Je suis une maudite Sauvagesse / Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu* de Kapesh dans cette maison a offert une visibilité inédite à la littérature innue dans le paysage littéraire au Québec. Nous avons toutefois constaté que cette maison n'est pas parvenue à développer à long terme un marché d'édition des textes des Premières Nations. Ses collections spécialisées ont été délaissées, notamment lorsque Bernard Assiniwi, le directeur de la collection « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », a abandonné son poste. Nous avons aussi souligné que, tout comme Assiniwi, Yves Sioui Durand et Guy Sioui Durand sont des acteurs importants dans le milieu littéraire et artistique dans les années 1980 et 1990; leur contribution se manifeste notamment par la fondation du théâtre Ondinnok et par la publication de textes critiques sur les littératures autochtones.

Nous avons ensuite constaté que la publication des textes dans les revues et les périodiques joue un rôle important pour la diffusion de la littérature innue. En effet, ce sont d'abord les journaux informatifs des communautés innues et atikamekw qui ont publié des textes innus tels des témoignages, des récits de vie et des poèmes; ce qui a permis la diffusion de ces textes au sein des communautés. Si la publication de textes d'auteurs innus dans d'autres revues autochtones (*Rencontre* et *Terres en vue*) et québécoises (*Recherches amérindiennes au Québec*, *Liberté*, *Estuaire*) a permis une diffusion plus large de ces textes, c'est toutefois la revue *Littoral*, fondée en 2006 à Sept-Îles, qui publie le plus grand nombre de textes innus (dans une revue), soulignant ainsi l'importante contribution littéraire des Innus non seulement en Côte-Nord, mais dans tout le Québec.

Puis, nous avons démontré que l'année 2008 est charnière pour la diffusion et la reconnaissance de la littérature innue. En effet, la parution de l'ouvrage *Aimititau! Parlons-nous!* (2008) par la maison d'édition Mémoire d'encrier marque le début d'un mandat éditorial qui met de l'avant la valeur littéraire des littératures des Premières Nations et plus particulièrement celle de la littérature innue. En effet, réunissant la majorité des figures de proue de la littérature innue contemporaine (Bacon, Fontaine, Kanapé Fontaine), Mémoire d'encrier est actuellement le chef de file de la publication de cette littérature. Nous avons ensuite souligné que d'autres maisons d'édition québécoises (La Peuplade, Libre Expression, L'instant même), moins orientées vers la publication d'œuvres des Premières Nations, publient aussi des textes d'auteurs innus.

Nous avons aussi montré que le développement de l'édition autochtone dans les années 2010 va de pair avec la fondation de la maison d'édition Hannenorak et du Salon du livre des Premières Nations à Wendake. La création de ces instances de production, de diffusion et de reconnaissance des littératures autochtones marque la prise en main du processus éditorial par les Premières Nations. Nous avons également souligné que, depuis les années 2000, l'Institut Tshakapesh développe un réseau de production et de diffusion dans les communautés innues, entre autres en publiant des recueils de poésie et en créant un catalogue en ligne des publications d'auteurs des Premières Nations.

Finalement, nous avons constaté que le tournant des années 2010 marque un essor pour les littératures autochtones et plus particulièrement pour la littérature innue, non seulement en ce qui a trait à l'augmentation du nombre de publications et à la création d'instances de production, de diffusion et de reconnaissance, mais aussi en ce qui concerne la mise en valeur de la qualité littéraire des textes par le milieu de l'édition, ce qui permet de cesser de ne valoriser que l'aspect ethnologique de ces productions écrites.

Dans un troisième temps, nous avons constaté l'émergence d'un discours critique sur les littératures autochtones au Québec. D'abord initié dans les années 1990 par les premières réflexions critiques d'Yves Sioui Durand et de Bernard Assiniwi, ainsi que par le premier essai

critique de Boudreau en 1993, c'est surtout dans les années 2000 que ce discours se développe. Ainsi, nous avons montré qu'en plus de l'essai de Boudreau, les ouvrages de Maurizio Gatti (2006), de Jean-François Létourneau (2017) et de Nelly Duvicq (2019) posent les jalons du discours critique sur les littératures des Premières Nations et des Inuits dans l'espace francophone. Nous avons également souligné que la plupart des réflexions critiques sur ces littératures se font dans des revues, dans des ouvrages collectifs, ainsi que dans des mémoires de maîtrise et des thèses de doctorat, témoignant ainsi du nombre limité d'ouvrages critiques entièrement consacrés à ce sujet. Nous avons vu que le domaine de recherche sur les littératures autochtones au Québec est principalement occupé par des chercheurs allochtones dont le travail se heurte à un manque d'outils méthodologiques développés par les Autochtones. C'est ainsi que depuis les années 2010, une nouvelle génération de chercheurs vont puiser dans le domaine de recherche autochtone de langue anglaise au Canada et aux États-Unis afin d'alimenter la réflexion dans l'espace francophone. Nous avons toutefois constaté que quelques auteurs autochtones au Québec participent à l'élaboration d'une réflexion critique sur les littératures autochtones (Bernard Assiniwi, Guy Sioui Durand, Yves Sioui Durand, Louis-Karl Picard-Sioui, Cassandre Sioui et Véronique Hébert) et qu'avec le travail de Naomi Fontaine, nous voyons apparaître les prémices d'une critique interne chez les Innus.

Dans un quatrième temps, nous avons montré que les littératures des Premières Nations, des Métis et des Inuits prennent de plus en plus leur place dans l'enseignement au secondaire, au cégep et à l'université, soit par la mise sur pied de programmes permanents, soit par la création de cours ponctuels. Ainsi, nous avons pu constater qu'une communauté de lecteurs et de chercheurs se développe au sein des établissements scolaires au Québec.

Et puis finalement, nous avons montré que l'important succès critique de la littérature innue a permis d'imposer non seulement les auteures telles que Joséphine Bacon, Naomi Fontaine, Natasha Kanapé Fontaine et Marie-Andrée Gill sur la scène nationale et internationale, mais aussi les littératures des Premières Nations au sein de l'institution littéraire québécoise.

Ainsi, nous avons pu démontrer que, si d'un point de vue institutionnel, la littérature innue partage avec les littératures des autres Premières Nations des instances autochtones de production, de publication, de diffusion et de reconnaissance des œuvres littéraires (maison d'édition Hannenorak, Salon du livre des Premières Nations à Wendake, cercles d'écriture, collège Kiuna, etc.), elle passe toutefois principalement par les structures institutionnelles déjà existantes de la littérature québécoise. De plus, de nombreux acteurs allochtones de la vie littéraire au Québec jouent un rôle important dans la production et la diffusion des textes innus (Rouxel, Morali, Saint-Éloi). L'institutionnalisation de la littérature innue et des autres Premières Nations est un phénomène récent au Québec. Elle soulève de nombreux enjeux quant à la constitution d'institutions autochtones distinctes au sein du paysage littéraire au Québec, qui permettent aux Premières Nations de contrôler les pratiques et les lieux de légitimation de leur littérature, mais aussi quant au développement de ces littératures au sein de l'institution littéraire québécoise, dont elles ont le potentiel de modifier les paradigmes. La contemporanéité du phénomène et la rapidité avec laquelle les littératures autochtones et la littérature innue se transforment ne nous permettent pas de savoir comment elles se développeront au sein des institutions littéraires autochtones et québécoises dans l'avenir; nous pouvons constater non seulement que les œuvres littéraires des Premières Nations et plus particulièrement celles des auteures innues dynamisent le milieu littéraire au Québec, mais aussi que la littérature innue est à un moment crucial de son épanouissement.

Nous espérons par ce mémoire avoir démontré que la littérature innue est singulière, bouleversante et nécessaire. Nous souhaitons également avoir illustré qu'à travers leur écriture, les auteurs innus nous permettent généreusement d'entrer en contact avec leur imaginaire, et ainsi de transformer notre regard sur l'Autre, sur le monde, sur la diversité des cultures et sur la littérature. Ce mémoire n'est qu'une première interprétation de l'histoire littéraire des Innus; nous espérons que d'autres après lui suivront.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus principal

Bacon, Joséphine. *Bâtons à message / Tshissinuashitakana*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2009, 143 p.

Fontaine, Naomi. *Kuessipan*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2011, 113 p.

Kapesh, An Antane. *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu / Je suis une maudite Sauvagesse*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2019, 212 p.

Autres éditions

Bacon, Joséphine. *Message Sticks / Tshissinuashitakana. Poems*, Toronto, Tsar Publications, 2013, 133 p.

Fontaine, Naomi. *Kuessipan*, Vancouver, Arsenal Pulp Press, 2013, 99 p.

———. *Kuessipan*, Montréal, Paris, Serpent à Plumes, 2015, 112 p.

Kapesh, An Antane. *Je suis une maudite Sauvagesse / Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu*, Montréal, Leméac, coll. « Dossiers », 1976, 238 p.

———. *Je suis une maudite Sauvagesse*, Paris, Des femmes, 1982, 151 p.

———. *Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu / Je suis une maudite Sauvagesse*, Chicoutimi, Centre d'amitié autochtone du Saguenay, 2015, 154 p.

———. *I Am a Damn Savage. What Have You Done to My Country? Eukuan Nin Matshimanitu Innushkueu. Tanite Nene Etutamin Nitassi?*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2020, 216 p.

Corpus secondaire (Innu)

André, Mathieu Mestenameu. *Moi « Mestenameu »*, Québec, traduction Montagnaise, Éditions INO, 1984, 146 p.

———. *Papanatshishish*, Sept-Îles, Éditions Innu, 1986, 162 p.

———. « Un voyage dans le temps », récit recueilli par Luc André, *Rencontre*, SAA, vol. 8, no 1, 1986, p. 14-15.

- Bacon, Joséphine. *Tshishe Mishtikuashisht. Le petit grand Européen. Johan Beetz*, Office national du film du Canada, 1997, 51 min.
- . « La langue du Nord, le naskapi », dans *Parler pour survivre. Saison 2*, Mushkeg Média en association avec APTN & Maori Television, 2006, 24 min.
- . « Anishnabe », dans *Parler pour survivre. Saison 3*, Mushkeg Média en association avec APTN & Maori Television, 2009, 24 min.
- . *Un thé dans la toundra / Nipishapui nete mushuat*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2013, 99 p.; *A Tea in the Tundra / Nipishapui nete mushuat*, Markham, Bookland Press, 2016, 96 p.
- . *Uiesh / Quelque part*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, 128 p.
- . « L'innu-aimun : une langue en marche », *Trahir*, 24 juillet 2018, en ligne, <<https://trahir.wordpress.com/2018/07/24/bacon-innu-aimun/>>, consulté le 4 juillet 2019.
- Bacon, Joséphine et José Acquelin. *Nous sommes tous des sauvages*, Montréal, Mémoire d'encrier, coll. « Chronique », 2011, 70 p.
- Bacon, Joséphine et Maurice Bulbulian. *Ameshkuatan. Les sorties du castor*, Office national du film du Canada, 1978, 24 min.
- Bacon, Joséphine et Sylvie Vincent. *Atanusthe, nimushum*, édition montagnaise, Conseil Attikamek-Montagnais, 1978.
- . *Atanusthe, nimushum*, édition française, Conseil Attikamek-Montagnais, 1979.
- Basile, Marie-Jeanne (Mani Han Pahin). *Montagnaises de parole. Eukuan ume ninan etentamat*, Québec, Conseil des Attikamek et des Montagnais, Avec Rolande Rock et Jenny Rock, 1992, 100 p.
- Basile, Marie-Jeanne (Mani Han Pahin) et Gérard E. McNulty. *Atan Kana / Légendes montagnaises / Montagnaises Legends*, Québec, Université Laval / Centre d'études nordiques, coll. « Nordica », no 31, 1971.
- Bellefleur, Charles Api. *Kassinu aitishipuhut peminaht ute uinipekut mak nutshimit*, Sept-Îles, l'Institut culturel et éducatif montagnais, 1998.
- Canapé, Louise, Louve Mathieu et Jeanne d'Arc Vollant. *S'agripper aux fleurs. Haïkus*, Ottawa, Éditions David, 2012, 105 p.
- Cleary, Bernard. *L'enfant de 7000 ans. Le long portage vers la délivrance*, Sillery, Éditions du Pélican et Septentrion, 1989, 284 p.
- Connolly, Albert. *Otii-il-no kaepe / Les Indiens Montagnais du Québec*, Chicoutimi, Éditions science moderne, 1972, 144 p.

- Cousineau-Mollen, Maya. *Bréviaire du matricule 082*, Wendake, Éditions Hannenorak, 2019, 84 p.
- Fontaine, Anne-Marie. « Pinashuess », *Rencontre*, SAA, vol. 6, no 2, 1984, p. 8-9.
- Fontaine, Naomi. *Manikanetish. Petite Marguerite*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2017, 140 p.
- . *Shuni. Ce que tu dois savoir, Julie*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2020, 160 p.
- Gill, Marie-Andrée. *Béante*, Chicoutimi, La Peuplade, 2012, 84 p.; *Between the Moments*, Toronto, BookLand Press, coll. « Canadian Aboriginal Voices », 2014, 80 p.
- . *Framer*, Chicoutimi, La Peuplade, 2015, 75 p.; *Spawn*, Toronto, Book*hug Press, 2020, 96 p.
- . *Chauffer le dehors*, Chicoutimi, La Peuplade, 2019, 84 p.
- Gill, Pierre. *Les Montagnais, premiers habitants du Saguenay-Lac-St-Jean*, Alma, Les Éditions Polyforme, 1987, 145 p.
- Jean, Michel. *Un monde mort comme la lune*, Montréal, Libre Expression, 2009 [Montréal Stanké, coll. « 10 sur 10 », 2014.]
- . *Une vie à aimer*, Libre Expression, 2010 [Montréal Stanké, coll. « 10 sur 10 », 2014.]
- . *Elle et nous*, Montréal, Libre Expression, 2012 [Montréal Stanké, coll. « 10 sur 10 », 2016.]
- . *Le vent en parle encore*, Montréal, Libre Expression, 2013 [Montréal Stanké, coll. « 10 sur 10 », 2015.]
- . *La belle mélancolie*, Montréal, Libre Expression, 2015.
- . *Tsunamis*, Montréal, Libre Expression, 2017.
- . *Kukum*, Montréal, Libre Expression, 2019.
- Jean, Michel (dir.). *Amun. Nouvelles*, Montréal, Stanké, 2016, 163 p.
- Jérôme, Marie-Paule (Mani Puan Shenum), Raymond Gagnon et Kaninin Malec. *Nutshimiu-natukuna*, ministère de l'Éducation du Québec, Bureau des activités en milieu autochtone et Direction des communications, 1982.
- Kanapé Fontaine, Natasha. *N'entre pas dans mon âme avec tes chaussures*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2012, 75 p.; *Do Not Enter My Soul in Your Shoes*, Toronto, Mawenzi House, 2015, 66 p.

- . *Manifeste Assi*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2014, 87 p.; *Assi Manifesto*, Toronto, Mawenzi House, 2016, 78 p.
- . *Bleuets et abricots*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2016, 81 p.; *Blueberries and Apricots*, Toronto, Mawenzi House, 2018, 72 p.
- . *Nanimissuat / Île Tonnerre*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, 127 p.
- Kapesh, An Antane. « Ces terres dont nous avons nommé chaque ruisseau », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 5, no 2, 1975, p. 3.
- . *Uniam mak Shaian utipatshimunissimuau*, ministère de l'Éducation du Québec / Service général de moyen d'enseignement, 1978.
- . *Tante nan etutamin nitassi? / Qu'as-tu fait de mon pays?*, Vaudreuil, Éditions Impossibles, 1979.
- . « Témoignage », *Rencontre*, SAA, vol. 2, no 11, 1981, p. 14.
- . « Petites histoires montagnaises », *Rencontre*, SAA, vol. 4, no 3, 1983, p. 14-15.
- . « Petites histoires montagnaises II », *Rencontre*, SAA, vol. 4, no 4, 1983, p. 8-9.
- Kurtness, Harry et Camil Girard. *La prise en charge. Témoignage d'un Montagnais. Tipeli mitishun. Innu utipatshimun*, Chicoutimi, JCL, 1997, 157 p.
- Kurtness, J. D. *De vengeance*, Longueuil, L'Instant même, 2017, 140 p.
- . *Aquarium*, Longueuil, L'Instant même, 2019, 117 p.
- Mark, Suzie. *Sussi 9 tatushpuneshu / Journal de Suzie Mark 9 ans*, Québec, ministère de l'Éducation du Québec, Coordination des activités en milieux amérindien et inuit, 1985.
- McKenzie, Armand. « L'ancêtre du caribou » *Rencontre*, SAA, vol. 13, no 3, 1992, p. 5.
- Mekantshe, Kuetshet. « Laissez-moi vous raconter... », *Rencontre*, SAA, vol. 5, no 3, 1984, p. 15.
- . « Le loup qui aimait manger du neuaikan », *Rencontre*, SAA, vol. 9, no 1, 1987, p. 10.
- Menicapu, Marie-Louise. *Tshishenniu-Maninuish umishita-aiatshimun*, Montréal, *Recherches amérindiennes au Québec*, Mingan, Mamit Innuat, 1994.
- Mestokosho, George, Georges Ishpatao, Camil et Pierre Courtois. *Atanukan (mistukushiuatanukan). Tshé Mentu, Nutushquant (Natashquan)*, [s.n.]
- Mestokosho, Mathieu. *Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan*, Québec, ministère des Affaires culturelles, 1977, 132 p.

- Mestokosho, Rita. « Imprégné jusque dans ta chair », *Terre en vues*, vol. 1, no 4, 1993, p. 6.
- . « Enfant de la terre », *Rencontre*, SAA, vol. 15, no 2, 1993-1994, p. 4.
- . « Sous un feu de rocher », *Rencontre*, SAA, vol. 17, no 1, 1995.
- . « La vie d'un Innu », *Terre en vues*, vol. 3, no 4, 1995, p. 16.
- . *Eshi uapataman nukum. Recueil de poèmes montagnais*, Mashteuiatsh, Piekuakami, 1995, 199 p.
- . « Mocassins », *Estuaire*, no 90, décembre 1997, p. 63-68.
- . « La Cause McKenzie », *Innuvelle*, vol. 1, no 5, mai 1998, p. 6.
- . « Numushum (grand-père) », *Innuvelle*, vol. 1, no 6, juillet 1998, p. 11.
- . « L'Italie, un beau rêve », *Innuvelle*, vol. 3, no 4, mai 2000, p. 16.
- . « Octobre : Uashtessiu-pishum », *Innuvelle*, vol. 5, no 9, octobre 2002, p. 7.
- . « Les aurores boréales », *Innuvelle*, vol. 5, no 10, novembre 2002, p. 11.
- . *La mer navigue / La Terre marche / Le Ciel vole / et moi, je rampe pour humer la vie...*, Eukuanitshit, Rita Mestokosho Éditeur, 2002.
- . « Nikan », *Innuvelle*, vol. 6, no 5, juin 2003, p. 8.
- . *Eshi uapataman nukum / Comment je perçois la vie, grand-mère*, Göteborg, Beijbom Books, 2010; *Hur jag ser på livet, mormor / Eshi uapataman nukum / Comment je perçois la vie, grand-mère*, Göteborg, Beijbom Books, 2010; *Comment je perçois la vie, grand-mère / eshi uapataman nukum / How I see life, grandmother*, Göteborg, Beijbom Books, 2011.
- . *Née de la pluie et de la terre*, Paris, Éditions Bruno Doucet, 2014, 112 p.
- Mestokosho Mollen, Desneiges. *Ushinamutau*, Sept-Îles, Institut culturel et éducatif montagnais, 2004, 39 p.
- Nolin, Manon. *Ma peau aime le Nord*, Wendake, Éditions Hannenorak, 2016, 57 p.
- N'Tsuk et Robert Vachon. *Nations autochtones en Amérique du Nord*, Montréal, Fides, 1983, 323 p.
- Pahin, Mani han. *Innupminwan / Ethnocuisine montagnaise*, Québec, Université Laval / Centre d'études nordiques, coll. « Nordica », no 35, 1973.
- Siméon, Anne-Marie et Camil Girard. *Un monde autour de moi. Témoignage d'une Montagnaise. Uikut shika tishun. Ilnushkueu utipatshimun*, Chicoutimi, JCL, 1997, 217 p.

- Siméon, Marie-Diane et Christiane Noël. *La culture traditionnelle des Montagnais de Mashteuiatsh, Pointe-Bleue. Pratiques, coutumes, légendes*, Sillery, Éditions du Pélican et Septentrion, 1997, 160 p.
- Siméon, Thomas. *Nikanshets utettsew nw w / Le travail de mes grands-parents. 1. Pussilgan / le casseau d'écorce*, Hull, 1979.
- . *Nikanshets utettsew nw w / Le travail de mes grands-parents. 2. Mushianassin - Ushkatiewassin / un mocassin - un jarret*, Hull, 1979.
- St-Onge André, Anne-Marie. *An-Mani utipatshimunissima. Innu-Aitun mak Innu-Katshishkutamatunanut*, Sept-Îles, l'Institut culturel et éducatif montagnais, 1996.
- Vachon, Daniel (Tamien Pashau). *Umue tipatshimun innut ute Uashat / L'histoire des Montagnais de Sept-Îles*, Sept-Îles, Éditions Innu, 267 p.
- Vassiliou, Mélina. « Un poème inédit de Mélina Vassiliou. Sun Danse », *Littoral*, no 1, automne 2006, p. 82.
- . *Fou, floue, fléau*, Sept-Îles, Institut culturel et éducatif montagnais, 2008, 72 p.
- Corpus secondaire (Autochtone et autre)
- [Mawiomi Mi'gwamei de Gespe'gawa'gi]. *Nta'tugwaqanminen. Notre histoire. L'évolution des Mi'gmaqs de Gespe'gawa'gi*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2018, 306 p.
- Armand de Lom d'Arce Lahontan, Louis et Maurice Roelens. *Dialogues avec un sauvage*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1974, 178 p.
- Assiniwi, Bernard. *Anish-Nah-Bé. Contes adultes du pays algonkin*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1971, 105 p.
- . *A l'indienne*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1972, 206 p.
- . *Recettes indiennes et Survie en forêt*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1972, 328 p.
- . *Sagana. Contes fantastiques du pays algonkin*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1972, 115 p.
- . *Lexique des noms indiens en Amérique*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1973, 2 vol.
- . *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 3 tomes, 1973-1974.

- Assiniwi, Bernard et John Fadden. *Chasseurs de bisons*, Montréal, Leméac, coll. « Chicouté », 1973, 47 p.
- . *Les Iroquois*, Montréal, Leméac, coll. « Chicouté », 1973, 47 p.
- . *Makwa, le petit Algonquin*, Montréal, Leméac, coll. « Chicouté », 1973, 47 p.
- . *Sculpteurs de totems*, Montréal, Leméac, coll. « Chicouté », 1973, 47 p.
- . *Les Cris des marais*, Montréal, Leméac, coll. « Chicouté », 1979, 44 p.
- . *Le Guerrier aux pieds agiles*, Montréal, Leméac, coll. « Chicouté », 1979, 47 p.
- . *Les Montagnais et Naskapi*, Montréal, Leméac, coll. « Chicouté », 1979, 47 p.
- Berthelsen, Kelly. *Je ferme les yeux pour couvrir l'obscurité*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2015 [2001], 192 p.
- Coocoo, Charles. *Broderies sur mocassins*, Chicoutimi et Alma, JCL et Éditions polyformes, 1988, 50 p.
- Hansen, Lana. *Sila. Un conte groenlandais sur les changements climatiques*, Les Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2020 [2009], 100 p.
- Johnson, E. Pauline. *The White Wampum*, London, John Lane, 1895, 87 p.
- Korneliussen, Niviaq. *Homo sapienne*, La Peuplade, 2017, 213 p.
- Lafleur, Normand. *La vie traditionnelle du coureur de bois aux XIX^e et XX^e siècles*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1973, 305 p.
- Lalonde, Robert. *Les contes du portage*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1973, 119 p.
- Lynge, Aqqaluk. *Des veines du cœur au sommet de la pensée*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2012 [2008], 104 p.
- Lynge, Augo. *Trois cents ans après. Grønlandshavn en 2021*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2015 [1931], 176 p.
- Morali, Laure (dir.). *Aimititau ! Parlons-nous!*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2008, 324 p.
- Morali, Laure et Rodney Saint-Éloi (dir.). *Les bruits du monde*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2012, 192 p.
- Nappaaluk, Mitiarjuk et Bernard Saladin d'Anglure. *Sanaaq*, Montréal, Éditions Stanké, 2002, 303 p.
- Noël, Michel et Joanne Ouellet. *Les oiseaux d'été. Récit montagnais*, Montréal, Leméac, coll. « Ni-t'chawama / Mon ami mon frère », 1981, 119 p.

Patsauq, Markoosie. *Le harpon du chasseur*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2011 [1969], 204 p.

Pésémapié Bordeleau. Virginia, *Ourse bleue*, Lachine, Pleine lune, 2007, 199 p.

Picard-Sioui, Louis-Karl. *La femme venue du ciel. Mythe wendat de la création*, Wendake, Éditions Hannenorak, 2011, 59 p.

Qumaq, Taamusi. *Je veux que les Inuit soient libres de nouveau. Autobiographie (1914-1993)*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2009, 153 p.

Sioui, Georges Emery. *Histoires de Kanatha. Vues et contées / Histories of Kanatha. Seen and Told*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2009, 372 p.

Storch, Mathias. *Le rêve d'un Groenlandais*, Québec, Les Presses de l'Université du Québec, coll. « Jardin de givre », 2016 [1914], 166 p.

Théorie de la littérature et Histoire littéraire

Banks, Joyce M. « Les imprimés de diverses communautés », *Histoire du livre et de l'imprimé au Canada. Volume 1. Des débuts à 1840*, dans Patricia Fleming, Gilles Galichan et Yvan Lamonde (dir.), Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 294-323.

Bessière, Jean. « Penser les littératures émergentes. Émergence et institution symbolique », dans Sonia Faessel et Michel Pérez (dir.), *Littératures d'émergence et mondialisation*, Paris, In Press Éditions, 2004, p. 47-65.

Chartier, Daniel. « Indexation des articles depuis 2006. *Littoral*, un projet régional de portée universelle », *Littoral*, no 13, automne 2018, p. 52-74.

Coutu, Charlotte. « Une littérature de l'hétérogène : saisissement et désaisissement dans les nouvelles de l'auteure finlandaise Rosa Liksom », mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2018, 148 f.

Dubois, Jacques. *L'institution de la littérature*, Bruxelles, Éditions Labor, coll. « Dossiers Media », 1978, 238 p.

Guy, Chantal. « Vive le Québec livre », *La Presse*, cahier « Arts et littérature », jeudi 15 mars 2018, en ligne, <<https://www.lapresse.ca/arts/livres/201803/15/01-5157460-vive-le-quebec-livre.php>>, consulté le 12 juin 2020.

Joseph-Blais, Marlène. « Distribution de prescriptions littéraires à Baie-Comeau », Radio-Canada, 23 avril 2016, en ligne, <<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/777683/librairie-livres-droit-auteur-prescriptions-baie-comeau>>, consulté le 15 juillet 2020.

- Lemieux, Dominique. « Rodney Saint-Éloi », *Les libraires*, en ligne, <<https://revue.leslibraires.ca/entrevues/litterature-quebecoise/rodney-saint-eloi/>>, consulté 8 juin 2020.
- Lemire, Maurice (dir.). *Dictionnaire des œuvres littéraires du Québec*, tome V (1970-1975), Montréal, Fides, 1988.
- . *La vie littéraire au Québec*, tome 1, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 1991, 680 p.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londres, Methuen, 1982, 204 p.
- Robert, Lucie. *L'institution du littéraire au Québec*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, coll. « Vie des lettres québécoises », 1989, 272 p.
- Rouxel, Pierre et Marie-Ève Vaillancourt. « Vers la reconnaissance d'une institution littéraire nord-côtière », *Littoral*, no 7, automne 2012, p. 2-4.
- Vaillancourt, Claude et Marc Savoie. *Anthologie de la littérature québécoise*, Montréal, Beauchemin Chenelière, 2018, 324 p.
- Zumthor, Paul. « Oralité », *Intermédialités / Intermediality*, no 12, automne 2008, p. 169-202.
- Littératures autochtones (Théories et perspectives)
- Alfred, Taiaiake. *Paix, droiture et pouvoir. Un manifeste autochtone*, Wendake, Hannenorak, 2014, 303 p.
- Armand, Nathalène. « Écouter les mots pour que l'œil entende : la place de la parole dans l'écriture », *Littoral*, no 11, automne 2016, p. 27-30.
- Armstrong, Jeannette (dir.). *Looking at the Words of Our People. First nations analysis of literature*, Penticton, Theytus Books, 1993, 214 p.
- Assiniwi, Bernard. « La littérature autochtone d'hier et d'aujourd'hui », *Vie des arts*, vol. 34, no 137, décembre 1989, p. 46.
- . « Les écrivains aborigènes... qui sont-ils? », *Liberté*, vol. 33, no 4-5, 1991, p. 87-93.
- Augustin, Stephen J. « Preface. Oral History and Oral Traditions », dans Renée Hulan et Renate Eigenbrod (dir.), *Aboriginal Oral Traditions. Theory Practice Ethics*, Halifax et Winnipeg, Fernwood Publishing, 2008, p. 2-3.
- Bear Nicholas, Andrea. « The Assault on Aboriginal Oral Tradition », dans Renée Hulan et Renate Eigenbrod (dir.), *Aboriginal Oral Traditions. Theory Practice Ethics*, Halifax et Winnipeg, Fernwood Publishing, 2008, p. 13-43.

- Boudreau, Diane. « Littérature et société montagnaises », mémoire de maîtrise, Université de Sherbrooke, 1984, 117 f.
- . *Histoire de la littérature amérindienne au Québec. Oralité et écriture*, Montréal, Éditions de l'Hexagone, 1993, 205 p.
- Cariou, Warren. « Indigenous Literature and Other Verbal Arts, Canada (1960-2012) », dans James H. Cox et Daniel Heath Justice (dir.), *The Oxford Handbook of Indigenous Literature*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 577-588.
- . « À l'extrême marge. La poétique autochtone en tant que résurgence du lieu », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *Nous sommes des histoires. Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 229-238.
- Caron, Jean-François. « Dossier. La plume autochtone / émergence d'une littérature », *Lettres québécoises*, no 147, automne 2012, p. 12-15.
- Chartier, Daniel. « L'urgence de lire (les écrivains autochtones) », *Littoral*, no 10, printemps 2015, p. 20.
- Cox, James H. et Daniel Heath Justice. « Introduction. Post-Renaissance Indigenous American Literary Studies », dans James H. Cox et Daniel Heath Justice (dir.), *The Oxford Handbook of Indigenous Literature*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 3-11.
- Destrempe, Hélène. « Les pratiques de sociabilité comme facteur d'autonomisation de la littérature autochtone au Québec », *Québec Studies*, vol. 53, 2012, p. 127-145.
- Dezutter, Olivier, Naomi Fontaine, Jean-François Létourneau (dir.). *Tracer un chemin. Meshkanatsheu*, Québec, Éditions Hannenorak, 2017, 183 p.
- Duvicq, Nelly. « Le territoire dans le corps. Figurations du Nord et de son absence dans la poésie orale et écrite de Taqralik Partridge », *Temps Zéro*, dossier no 7, 2015, en ligne, < <http://tempszero.contemporain.info/document1082> >, consulté le 6 juillet 2019.
- . « Les écrits du Nunavik depuis 1959 : Problématiques et conditions d'émergence d'une littérature inuit », thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, 2015, 426 f.
- . *Histoire de la littérature inuit du Nunavik*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2019, 238 p.
- Duvicq, Nelly (dir.). « Phénomènes contemporains de la culture inuit », *Spirale*, no 225, 2009, 48 p.
- El Omari, Basma (dir.). « Quand les autochtones expriment leur dépossession : Arts, lettres et théâtre », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, no 3, 2003, 121 p.

- Episkenew, Jo-Ann. *Taking Back Our Spirits. Indigenous Literature, Public Policy, and Healing*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2009, 256 p.
- Fee, Margery. « Decolonizing Indigenous Oratures and Literatures of Northern British North America and Canada (Beginnings to 1960) », dans James H. Cox et Daniel Heath Justice (dir.), *The Oxford Handbook of Indigenous Literature*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 559-576.
- Fontaine, Naomi. « Naomi Fontaine : “Je crois que la littérature autochtone est nécessaire pour la société” », *Radio-Canada*, 5 mai 2018, en ligne, <<https://ici.radio-canada.ca/arts/livres/rendez-vous-litteraires/combat-national-livres/document/nouvelles/article/1098829/naomi-fontaine-je-crois-que-la-litterature-autochtone-est-necessaire-pour-la-societe>>, consulté le 22 octobre 2019.
- Garnet Ruffo, Armand (dir.). *(Ad)dressing Our Words. Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*, Penticton, Theytus Books, 2001, 247 p.
- Gatti, Maurizio. *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de la langue française*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Cahiers du Québec. Littérature », 2004, 271 p.
- . *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire*, Montréal, Hurtubise HMH, coll. « Cahiers du Québec. Collection Littérature », 2006, 215 p.
- Gatti, Maurizio (dir.). *Mots de neige, de sable et d’océan. Littératures autochtones. Québec, Maroc, Polynésie française, Nouvelle-Calédonie, Algérie*, Wendake, Les Éditions CDFM, 2008, 306 p.
- Gatti, Maurizio et Louis-Jacques Dorais (dir.). *Littératures autochtones*, Montréal, Mémoire d’encrier, 2010, 283 p.
- Giroux, Dalie. « Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française, Maurizio Gatti », *Revue canadienne de science politique*, vol. 38, no 2, 2005, p. 490-492.
- Goeman, Mishuana. *Mark My Words. Native Women Mapping our Nations*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013, 260 p.
- Harel, Simon. *Place aux littératures autochtones*, Montréal, Mémoire d’encrier, coll. « Cadastres », 2017, 135 p.
- Hayden Taylor, Drew. « Mettre en scène des histoires. L’essor du théâtre autochtone au Canada », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *Nous sommes des histoires. Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d’encrier, 2018, p. 53-68.
- Hébert, Véronique. « Le chamanisme chez Jovette Marchessault », mémoire de maîtrise, Université d’Ottawa, 2017, 104 f.
- Henzi, Sarah. « Stratégies de réappropriation dans les littératures des Premières nations », numéro spécial intitulé : « L’autochtonie en dialogue : l’expression littéraire

- autochtone au-delà des barrières linguistiques », *Études en littérature canadienne*, vol. 35, no 2, 2010, p. 76-94.
- . « Francophone Aboriginal Literature in Quebec », dans James H. Cox et Daniel Heath Justice (dir.), *The Oxford Handbook of Indigenous Literature*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 655-672.
- . « Bodies, Sovereignties and Desire : Aboriginal Women's Writing of Quebec », *Quebec Studies*, Vol. 59, 2015, p. 85-196.
- . « La grande blessure : Legs du système des pensionnats dans l'écriture et le film autochtones au Québec », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, no 2-3, 2016, p. 177-182.
- . « Entre "orature" et écriture : souveraineté, décolonisation et culture populaire autochtones », *Canadian Literature*, no 230-231, automne-hiver 2016, p. 198-213.
- Highway, Tomson. *Pour l'amour du multilinguisme. Une histoire d'une monstrueuse extravagance*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2019, 72 p.
- Huberman, Isabella. « Pratiques et poétiques des histoires personnelles dans les littératures autochtones francophones au Québec », thèse de doctorat, Université de Toronto, 2018, 251 f.
- Jeannotte, Marie-Hélène. « De la voix au papier. Stratégies de légitimation des publications de mythes oraux des Premières Nations au Québec », *Génération et régénération du livre*, vol. 7, no 2, printemps 2016, p. 1-27.
- . « Bernard Assiniwi, l'auteur "malcommode" : trajectoire et discours d'un auteur autochtone dans le champ littéraire québécois (1971-2000) », thèse de doctorat, Université de Sherbrooke, 2019, 533 f.
- Jeannotte, Marie-Hélène Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.). *Nous sommes des histoires*, Mémoire d'encrier, 2018, 280 p.
- Jeannotte, Marie-Hélène, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand. « Introduction », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *Nous sommes des histoires. Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 9- 20.
- Justice, Daniel Heath. *Why Indigenous Literatures Matter*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 2018, 284 p.
- King, Thomas. *L'indien malcommode. Un portrait inattendu des Autochtones d'Amérique du Nord*, Montréal, Boréal, 2014, 320 p.
- . *Histoire(s) et vérité(s). Récits autochtones*, Montréal, XYZ éditeur, 2015, 230 p.

- . « Godzilla contre le postcolonialisme », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *Nous sommes des histoires. Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 27-37.
- Klaus, Peter G. « Diane Boudreau, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec. Oralité et écriture* », *Études littéraires*, vol. 28, no 2, 1995, p. 121-127.
- Kovach, Margaret. *Indigenous Methodologie. Characteristics, Conversations, and Contexts*, Toronto, University of Toronto Press, 2010, 201 p.
- Kuokkanen, Rauna. « Let's Vote Who is Most Authentic! Politics of Indentity in Contemporary Sami Literature », dans Armand Garnet Ruffo (dir.), *(Ad)ressing our Words. Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*, Penticton, Theytus Books LTD., 2001, p. 79-100.
- Lacombe, Michèle. « La critique littéraire autochtone en Amérique du Nord : approches anglophones mises en contexte », dans M. Gatti et L.-J. Dorais (dir.), *Littératures autochtones*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2010, p. 153-171.
- Lacombe, Michèle, Heather Macfarlane et Jennifer Andrews. « L'autochtonie en dialogue : l'expression littéraire autochtone au-delà des barrières linguistiques », *Études en littérature canadienne / Studies in Canadian literature*, vol. 35, no 2, 2010, 255 p.
- Lalonde, Lauriane. « La littérature autochtone, "pour rappeler aux Québécois qu'on existe" », *Montréal Campus*, 13 novembre 2018, en ligne, <<https://montrealcampus.ca/2018/11/13/la-litterature-autochtone-pour-rappeler-aux-quebecois-quon-existe/>>, consulté le 15 juillet 2020.
- Lamy, Jonathan. « L'effervescence en art à Mashteuiatsh. Entrevue avec Sonia Robertson », *Inter. Art actuel*, no 122, hiver 2016, p. 54-56.
- Lamy, Jonathan (dir.). « Affirmation autochtone », *Inter. Art actuel*, no 122, hiver 2016, 87 p.
- Lancôt, Aurélie et Rosalie Lavoie. « Premiers Peuples. Cartographie d'une libération », *Liberté*, no 321, automne 2018, 76 p.
- LaRocque, Emma. « Reflections on Cultural Continuity through Aboriginal Women's Writing », dans Gail Guthrie Valaskakis, Madeleine Dion Stout et Eric Guimond (dir.), *Restoring the Balance. First Nations Women, Community, and Culture*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2009, p. 149-174.
- . *When the Other is Me. Native Resistance Discourse 1850-1990*, Winnipeg, University of Manitoba Press, 2010, 218 p.
- Lefebvre, Richard. « Penser les textes amérindiens au-delà du cadre d'interprétation traditionnel », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, no 2-3, 2016, p. 23-33.
- Lefebvre, Richard (dir.). « Création orale et littérature », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, no 2-3, 2016, 190 p.

- Létourneau, Jean-François. « Entre création et réception : la poésie amérindienne publiée au Québec et ses prismes de lecture (1995-2008) », mémoire de maîtrise, Université de Sherbrooke, 2010, 105 f.
- . *Le territoire dans les veines*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2017, 340 p.
- Lundy, Randy. « Erasing the Invisible. Gender Violence and Representations of Whiteness in Dry Lips Oughta Move to Kapuskasing », dans Armand Garnet Ruffo (dir.), *(Ad)dressing our Words. Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*, Penticton, Theytus Books LTD., 2001, p. 101-124.
- Maracle, Lee. « Indigenous Poetry and the Oral », dans Neal McLeod (dir.), *Indigenous Poetics in Canada*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, Canada, 2014, p. 305-310.
- . « Oratoire. Accéder à la théorie », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *Nous sommes des histoires. Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 39-51.
- McLeod, Neal. « Retourner chez soi grâce aux histoires », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *Nous sommes des histoires. Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 83-103.
- Mossetto, Anna Paola et Isabelle Miron (dir.). *Paroles et images amérindiennes du Québec*, Bologne, Pendragon, 2005, 167 p.
- Ouellet, Geneviève (dir.). « Littérature amérindienne », *Québec français*, no 162, été 2011, 99 p.
- Papillon, Joëlle (dir.). « Imaginaires autochtones contemporains », *Temps zéro*, no 7, décembre 2013.
- Picard-Siouï, Louis-Karl. « Lettre à mon neveu québécois », *Liberté*, no 320, juin 2018, p. 13-15.
- Round, Phillip H. « Early Native Literature as Social Practice », dans James H. Cox et Daniel Heath Justice (dir.), *The Oxford Handbook of Indigenous Literature*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 65-80.
- Sean Coulthard, Glen. *Peau rouge, masques blancs*, Montréal, Lux, 2018, 359 p.
- Simpson, Leanne Betasamosake. *Cartographie de l'amour décolonial*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, 152 p.
- . *Danser sur le dos de notre tortue. Nouvelle émergence des Nishnaabeg*, Montréal, Varia / Groupe Nota bene, 2018, 222 p.
- . *On se perd toujours par accident*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2020, 147 p.

- Sioui, Cassandres. « De l'enchevêtrement des frontières à la précarité identitaire : une étude de la représentation des lieux dans *Ourse bleue* de Virginia Pésémapéo Bordeleau et *Kuessipan* de Naomi Fontaine », mémoire de maîtrise, Université de Sherbrooke, 2014, 119 f.
- Sioui, Georges E. *Pour une autohistoire amérindienne*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1989, 157 p.
- Sioui Durand, Guy. « Jouer à l'Indien est une chose, être un Amérindien en est une autre », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 32, no 3, 2003, p. 23-35.
- . « Maurizio Gatti, *Être écrivain amérindien au Québec. Indianité et création littéraire* », *Recherches sociographiques*, vol. 48, no 2, 2007, p. 183-186.
- . « Métamorphoses de l'oralité », *Inter. Art actuel*, no 104, hiver 2009-2010, p. 30.
- . « L'Histoire-spectacle en *Kanata*. De l'effacement à la résurgence des Autochtones », *Salons. Un éclairage sur la société par les revues savantes*, no 2, juillet 2017, en ligne, <<https://salons.erudit.org/2017/07/01/lhistoire-spectacle-en-kanata-de-leffacement-a-la-resurgence-des-autochtones/>>, consulté le 1 juillet 2019.
- Sioui Durand, Guy (dir.). « Amérindiens et Métis », *Spirale*, no 171, 2000.
- Sioui Durand, Guy (dir.). « Indiens, Indiens, Indios », *Inter. Art actuel*, no 104, hiver 2009-2010, 93 p.
- Sioui Durand, Yves. « Les arts d'interprétation amérindiens. Un souffle de régénération et de continuité » *Vie des arts*, vol. 34, no 137, décembre 1989, p. 44-45.
- . « Kaion'ni, le wampum rompu : De la rupture de la chaîne d'alliance ou "le grand inconscient résineux" », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 33, no 3, 2003, p. 55-64.
- . « Y a-t-il un nouveau monde pour les Amérindiens? », dans Thibault et Marie Salaün (dir.), *Autochtonies. Vues de France et du Québec*, Québec, Presses de l'Université Laval et DIALOG, 2009, p. 505-514.
- . « Résistance, reconstruction et autodétermination culturelle des Indiens d'Amérique » *Inter. Art actuel*, no 122, dossier « Affirmation autochtone », hiver 2016, p. 64-72.
- St-Amand, Isabelle. « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec », *Studies in Canadian Literature / Études en littérature canadienne*, vol. 35, no 2, 2010, p. 30-52.
- Teuton, Sean Kicummah. « The Indigenous Novel », dans James H. Cox et Daniel Heath Justice (dir.), *The Oxford Handbook of Indigenous Literature*, New York, Oxford University Press, 2014, p. 318-332.

- Thérien, Gilles. « Diane Boudreau, *Histoire de la littérature amérindienne au Québec* », *Recherches sociographiques*, vol. 35, no 3, 1994, p. 616-618.
- Tremblay, Nicolas. « Anthologie de littérature amérindienne ». *Lettres québécoises*, vol. 117, 2005, p. 42.
- Vizenor, Gerald. « Manières manifestes », dans Marie-Hélène Jeannotte, Jonathan Lamy et Isabelle St-Amand (dir.), *Nous sommes des histoires. Réflexions sur la littérature autochtone*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2018, p. 45-51.
- Wagasame, Richard. « Returning to Harmony » dans Shelagh Rogers, Mike DeGagné, Jonathan Dewar and Glen Lowry (dir.), *Speaking my Truth. Reflections on Reconciliation and Residential School*, Aboriginal Healing Editions, Kobo ebook, 2013, p. 153-163.
- Womack, Craig S. *Red on Red. Native American Literary Separatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999, 352 p.
- Young-Ing, Greg. « Aboriginal Peoples' Estrangement. Marginalization in the Publishing Industry », dans Jeannette Armstrong (dir.), *Looking at the Words of our People*, Penticton, Theytus Books LTD., 1993, p. 177-187.
- . « Aboriginal Text in Context », dans Armand Garnet Ruffo (dir.), *(Ad)ressing our Words. Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*, Penticton, Theytus Books LTD., 2001, p. 233-243.
- Littérature innue (Théories et perspectives)
- Baker, Rachel. « “Le désir d’être soi” : fragmentation et identités dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine suivi du texte de création *Sois qui peux* », mémoire de maîtrise, Université McGill, 2017, 82 f.
- Baraby, Anne-Marie. « L’écrit dans une langue de tradition orale | Le cas de l’innu », dans Lynn Drapeau (dir.), *Les langues autochtones du Québec. Un patrimoine en danger*, Québec, PUQ, 2011, p. 45-67.
- Charbonneau-Bernier, Alice. « L’écriture subjective des enjeux contemporains dans les romans des auteures autochtones Virginia Pésémapéo Bordeleau et Naomi Fontaine », thèse de doctorat, Université d’Ottawa, 2018, 135 f.
- Chartier, Daniel. « Kuessipan de Naomi Fontaine et la réception critique des littératures autochtones », *À la carte. Le roman québécois (2010-2015)*, Gilles Dupuis et Klaus-Dieter Ertler (dir.), Frankfurt am Main (Allemagne), Peter Lang, 2017, p. 167-184.
- . « La fascinante émergence des littératures inuite et innue au 21^e siècle au Québec : Une réinterprétation méthodologique du fait littéraire », *Revue japonaise d’études québécoises*, vol. 11, 2019, p. 1-18.

- Cloutier, Mario. « Natasha Kanapé Fontaine et Joséphine Bacon : entre mémoire et révolte », *La Presse*, cahier « Arts et littérature », mercredi 30 mai 2018.
- Comité directeur. « Activité du GRÉNOC en 2007-2008 », *Littoral*, no 3, automne 2008, p. 117-119.
- Durand, Monique. « Venir à l'écriture », *Littoral*, no 10, 2015, p. 141-145.
- Gladel, Cécile. « Joséphine Bacon, première Autochtone invitée d'honneur du Salon du livre de Montréal », *Radio-Canada*, 14 novembre 2018, en ligne, <<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1135756/josephine-bacon-poete-litterature-autochtone-salon-livre-montreal>>, consulté le 11 juin 2020.
- Guénette, Jérôme, Pierre Rouxel et Marie-Ève Vaillancourt (dir.). « L'écriture innue », *Littoral*, no 10, printemps 2015, 199 p.
- Guy, Chantal. « Naomi Fontaine. *Kuessipan*. Bons baisers de la réserve », *La Presse*, cahier « Arts et spectacles », vendredi 13 mai 2011, p. 7.
- . « Les 15 ans de Mémoire d'encrier : dans leurs mots », *La Presse*, 9 novembre 2018, en ligne <<https://www.lapresse.ca/arts/livres/201811/09/01-5203648-les-15-ans-de-memoire-dencrier-dans-leurs-mots.php>>, consulté 4 juin 2020.
- Huberman, Isabella. « Entrevue avec Naomi Fontaine. Garder nos yeux dans l'espoir », *Littoral*, no 10, 2015, p. 79-82.
- . « Les possibles de l'amour décolonial. Relations, transmission et silences dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine », *Voix plurielles*, vol. 13, no 2, 2016, p. 111-126.
- . « “Si ce n'est pas moi” : écrire à la jonction du soi et de la communauté chez An Antane Kapeshe et Natasha Kanapé Fontaine », *Études en littérature canadienne*, vol. 43, no 11, 2018, p. 108-127.
- Lefebvre, Richard. « L'essor des publications montagnaises dans le contexte de l'amérindianisation (1971-1989) », *Littoral*, no 12, automne 2017, p. 21-30.
- Mailhot, Amélie-Anne. « La perspective de l'habitation politique dans *Je suis une maudite Sauvagesse / Eukuan nin matshimanitu innu-iskueu* d'An Antane Kapeshe », *Recherches féministes*, vol. 30, no 1, p. 29-45.
- Mailhot, José. « Deux lettres montagnaises du XVIII^e siècle », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 22, no 1, 1992, p. 3-17.
- . « L'écrit comme facteur d'épanouissement de la langue innue », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 26, no 3-4, 1996-1997, p. 21-27.
- Marcoux, Pascale. « De la pellicule à la plume. Poésie et geste documentaire dans *Bâtons à message. Tshissinuatshtakana* de Joséphine Bacon », mémoire de maîtrise, Université Laval, 2015, 135 f.

- Ouellette, Pierre. « Un nouveau totémisme. Rituels du souffle, de l'œil et de la marche », *Inter. Art actuel*, no 106, automne 2010, p. 28-35.
- Rouxel, Pierre. « De l'écriture montagnaise à la littérature innue », *Littoral*, no 13, automne 2018, p. 19-28.
- St-Amand, Isabelle. « Le pouvoir de la parole, d'An Antane Kapesh à Réal Junior Leblanc », *Littoral*, no 10, printemps 2015, p. 73-76.
- Vincent, Sylvie. « La présence des gens du large dans la version montagnaise de l'histoire », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 15, no 1, 1991, p. 125-143.
- . « La tradition orale. Une autre façon de concevoir le passé », dans Alain Beaulieu, Stéphane Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2013, p. 75-91.
- Histoire, politique, sociologie et culture (sur les Autochtones, les Innus et le Québec)
- Arnaud, Aurélie. « La Loi sur les Indiens », *Relations*, no 763, mars 2013, p. 16-17.
- Arsenault, Daniel. « Une énigme venue de la préhistoire. Les sites d'art rupestre au Québec », *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec*, no 37, 1994, p. 62-65.
- Audet, Véronique. *Innu Nikamu-l'innu chante. Pouvoir des chants, identité et guérison*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2012, 292 p.
- Bacon, Marco, Constance Lavoie et Natasha Blanchet-Cohen. « Vers l'autochtonisation : pratiques éducatives inspirantes à l'ère de la réconciliation », *Éducation et francophonie*, Vol. XLIX, no 1, automne 2020, en ligne, <https://www.acelf.ca/media/revue/Toile-fond_Vol49-No1_Marco-Bacon.pdf>, consulté le 22 juillet 2020.
- Boucher, Nathalie. « La transmission intergénérationnelle des savoirs dans la communauté innue de Mashteuiatsh. Les savoir-faire et les savoir-être au cœur des relations entre les Pekuakamiulnuatsh », mémoire de maîtrise, Université Laval, 2005, 179 f.
- Byrne, Nympha et Camille Fouillard. *It's Like the Legend. Innu Women's Voices*, Toronto, Gynergy Books, 2000, 295 p.
- Cardinal, Harold. *The Unjust Society*, Edmonton, Hurtig Publishers, 1969.
- Charest, Paul. « Christiane Noël, avec la collaboration de Marie-Diane Siméon. *La culture traditionnelle des Montagnais des Mashteuiatsh*, Sillery, Septentrion, 1997, 160 p., illustrations de Christine Sioui », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 22, no 2, 1998, p. 229-230.
- Chartier, Daniel. « “Au-delà, il n'y a plus rien, plus rien que l'immensité désolée.” Problématiques de l'histoire de la représentation des Inuits, des récits des premiers

- explorateurs aux œuvres cinématographiques », *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes*, no 31, 2005, p. 177-196.
- . *Qu'est-ce que l'imaginaire du Nord ? Principes éthiques*, Montréal, Imaginaire | Nord et Harstad, Arctic Art Summit, coll. « Isberg », 2018, 162 p.
- D'Orsi, Annalisa. « Conservation et innovation. Les articulations contemporaines de la tradition innue », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 43, no 1, 2013, p. 69-85.
- Delâge, Denys. Jean-Pierre Sawaya, Marc Jetten et Regent Sioui, « Les Sept feux, les alliances et les traités : Autochtones du Québec dans l'histoire », *Rapport final de la Commission royale d'enquête sur les peuples autochtones*, 30 juillet 1996, 327 p.
- Deslandres, Dominique. « Un projet éducatif au XVII^e siècle : Marie de l'Incarnation et la femme amérindienne », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 13, no 4, 1983, p. 277-285.
- Doran, Anne. *Spiritualité traditionnelle et christianisme chez les Montagnais*, Paris, L'Harmattan, 2005, 366 p.
- Duchesne, Émile. « La persévérance scolaire chez les Premières Nations, vue de la Côte-Nord », *Radio-Canada*, 12 octobre 2017, en ligne, <<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1060789/perseverance-scolaire-premieres-nations-cote-nord>>, consulté le 22 avril 2020.
- Duranleau, Catherine. « L'environnement bilingue tel que perçu par les jeunes innus en relation avec leur capacité à accomplir des tâches écrites en L2 », mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2008, 119 f.
- Frenette, Pierre (dir.). *Histoire de la Côte-Nord*, coll. « Les Régions du Québec », Québec, IQRC, 1996, p. 672.
- Girard, Camil et Carl Brisson. *Nitassinan, notre terre. Alliance et souveraineté partagée du peuple innu au Québec. Des premiers contacts à nos jours*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2014, 200 p.
- Goulet, Henri. *Histoire des pensionnats indiens catholiques au Québec. Le rôle déterminant des pères oblats*, Montréal, PUM, 2016, 222 p.
- Guay, Christiane, Sébastien Grammond et Catherine Delisle-L'Heureux. « La famille élargie, incontournable chez les Innus », *Revue Service Social*, vol. 64, no 1, 2018, p. 1-118.
- Guillemette, Mélissa. « Quelle diversité chez les nouveaux professeurs d'université? », *Québec science*, 23 juillet 2020, en ligne <<https://www.quebecscience.qc.ca/societe/diversite-professeurs-universite/>>, consulté 25 juillet 2020.

- Hébert, Léo-Paul. *Histoire ou légende? Jean-Baptiste de La Brosse*, Montréal, Bellarmin, 1984, 546 p.
- Katlatont, Brenda Gabriel-Doxtater et Arlette Kawanatatie Van den Hende. *At the woods' edge. An anthology of the history of the people of Kanehsata:ke*, Kanesatake, The Kanesatake Education Center, 1995, 394 p.
- Lacasse, Jean-Paul. *Les Innus et le territoire. Innu tipenitamun*, Québec, Éditions du Septentrion, coll. « Territoires », 2004, 280 p.
- Lambert-Brétière, Renée. « Une grammaire innue du XVIII^e siècle », *Littoral*, no 13, automne 2018, p. 79-85.
- Le Clézio, Jean-Marie Gustave. « Dans la forêt des paradoxes », 2008, en ligne, <http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2008/clezio-lecture.html>, page consultée le 2 juillet 2019.
- . « Quel avenir pour la Romaine », *Le Monde*, cahier « Tribune », 1 juillet 2009.
- Létourneau, Jean-François et Médéric Sioui. « L'enseignement des littératures des Premiers Peuples : de l'Histoire aux histoires », *Correspondance*, vol. 24, no 5, 2019, en ligne, <<https://correspo.ccdmd.qc.ca/wp-content/uploads/2018/12/correspondance-lenseignement-des-litteratures-des-premiers-peuples-de-lhistoire-aux-histoires.pdf>>, consulté le 23 juillet 2020.
- Mollen, Yvette. « Particularités culturelles et linguistiques des élèves innus », *Correspondance*, vol. 15, no 2, 2009, § 8, en ligne, <<http://correspo.ccdmd.qc.ca/index.php/document/des-racines-et-des-ailes/particularites-culturelles-et-linguistiques-des-eleves-innus/>>, consulté le 20 mai 2020.
- . « La technologie au service de la langue innue », *Littoral*, no 10, printemps 2015, p. 77-78.
- O'Bomsawin, Alanis. *Kanehsatake : 270 de résistance*, 1993, en ligne, <https://www.onf.ca/film/kanehsatake_270_ans_resistance/>.
- Rodon, Thierry. « La quête des Autochtones du Québec : les projets de gouvernement des Innus, d'Eeyou Istchee et du Nunavik », dans Alain Beaulieu, Stéphane Gervais et Martin Papillon (dir.), *Les Autochtones et le Québec. Des premiers contacts au Plan Nord*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2013, p. 385-403.
- Rouxel, Pierre. « Les écritures de *Tshitshisaïgan* du jésuite Jean-Baptiste de La Brosse », *Littoral*, no 10, printemps 2015, p. 36-49.
- Roy, Jean-Olivier. « Identité et territoire chez les Innus du Québec : regard sur des entretiens (2013-2014) », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 45, no 2-3, 2015, p. 47-55.

- Rutherford, Myra et Jim Miller. « “It’s Our Country” : First Nations’ Participation in the Indian Pavilion at Expo 67 », *Revue de la Société historique du Canada*, vol. 17, no 2, 2006, p. 148-173.
- Savard, Rémi. *La Forêt vive*, Montréal, Boréal, 2004, 218 p.
- Sioui, Bruno. « La maîtrise indienne de l’éducation indienne : quatre décennies plus tard », *Cahiers Dialog. Parlons de l’éducation des Autochtones au Québec*, no 2011-02, 2011, p. 8-11.
- St-Amand, Isabelle. *La crise d’Oka en récits. Territoire, cinéma et littérature*, Québec, Presses de l’Université Laval, 2015, 282 p.
- Tremblay, Louis. « Un nouveau cours pour la clientèle autochtone au Cégep de Chicoutimi », *Le Quotidien*, cahier « Actualités », 2 mai 2019, en ligne, <<https://www.lequotidien.com/actualites/un-nouveau-cours-pour-la-clientele-autochtone-au-cegep-de-chicoutimi-4e2f14c2fb9b0e2a94f2f02460ec8b61>>, consulté le 31 juillet 2020.
- Turcotte, Yanick. « L’Association des Indiens du Québec (1965-1977) et le militantisme autochtone dans le Québec des années 1960-1970 », mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2018, 150 f.
- Vollant, Denis. « L’Institut Tshakapesh et sa mission éducative », *Cahiers Dialog. Parlons de l’éducation des Autochtones au Québec*, no 2011-02, 2011, p. 32-37.
- Dictionnaire et grammaire (Innu)
- Drapeau, Lynn. *Dictionnaire Montagnais-Français*, Québec, Presses de l’Université du Québec, 1991, 940 p.
- . *Grammaire de la langue innue*, Québec, Presses de l’Université du Québec, 2014, 597 p.
- Junker, Marie-Odile et Marguerite Mackenzie; rédacteurs et rédactrices, Jérémie Ambroise [et six autres]. *Dictionnaire Innu-Français*, Uashat, Institut Tshakapesh, 2016, 590 p. volume 1 A-L; volume 2 M-Z 490 p.
- Rapports et documents autres
- Canadian studies bibliographies / Bibliographies des études canadiennes*, Ottawa, ministère des Affaires extérieures, 1976.
- Collèges et Instituts Canada, « Protocole sur l’éducation des Autochtones pour les collèges et instituts », en ligne, <<https://www.collegesinstitutes.ca/fr/les-enjeux/apprenants-autochtones/modes-dapproche-et-pratiques-exemplaires-pour-appliquer-les-principes-directeurs/>>, page consultée le 25 juillet 2020.

Colloque sur l'amérindianisation qui a eu lieu à Betsiamites le 2-3-4 mars 83, Sept-Îles, Sagmai, 1983, 172 p.

La maîtrise indienne de l'éducation indienne. Déclaration de principe présentée au ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien par la Fraternité des Indiens du Canada, Ottawa, 1972, 42 p.

Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Pensionnats du Canada. L'histoire, partie 1. Des origines à 1939*, volume 1, 2015.

Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Pensionnats du Canada. L'histoire, partie 2. De 1939 à 2000*, volume 1, 2015.

Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Les survivants s'expriment*, 2015.

Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir*, 2015.