



**HAL**  
open science

# Les pensionnats indiens du Canada et le rétablissement d'une indianité volée : de l'historiographie au récit de fiction

Franck Miroux

► **To cite this version:**

Franck Miroux. Les pensionnats indiens du Canada et le rétablissement d'une indianité volée : de l'historiographie au récit de fiction. Littératures. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2022. Français. NNT : 2022TOU20014 . tel-03693160v2

**HAL Id: tel-03693160**

**<https://theses.hal.science/tel-03693160v2>**

Submitted on 10 Jun 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université  
de Toulouse

# THÈSE

En vue de l'obtention du

## DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par l'Université Toulouse 2 - Jean Jaurès

---

Présentée et soutenue par

**Franck MIROUX**

le 14 mai 2022

**Les pensionnats indiens du Canada  
et le rétablissement d'une indianité volée :  
de l'historiographie au récit de fiction**

---

École doctorale : **ALLPHA- Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication**

Spécialité : **Langues, Littératures, Arts et Civilisations du Monde Anglophone**

Unité de recherche

**CAS – Laboratoire Cultures Anglo-Saxonnes**

Thèse dirigée par

**Héliane VENTURA**

Jury

**Mme Karine VANTHUYNE**, Rapporteur

**M. Guillaume le BLANC**, Rapporteur

**Mme Anne STEFANI**, Présidente

**Mme Héliane VENTURA**, Directrice de thèse



**Université Toulouse 2 - Jean Jaurès**  
**Laboratoire CAS (EA 801)**

**THÈSE**

Pour obtenir le grade de  
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ  
Spécialité études anglophones

**Les pensionnats indiens du Canada  
et le rétablissement d'une indianité volée :  
de l'historiographie au récit de fiction**

**Franck MIROUX**

Présentée et soutenue publiquement

**Le 14 05 2022**

Directrice de Recherche

**Mme le Professeur Héliane VENTURA**

JURY

**M. Guillaume le BLANC (Université de Paris)**

**Mme Anne STEFANI (Université Toulouse 2 - Jean Jaurès)**

**Mme Karine VANTHUYNE (Université d'Ottawa)**

**Mme Héliane VENTURA (Université Toulouse 2 - Jean Jaurès)**





*Figure 1- Residential School Girl, Lawrence Paul Yuxweluptun, salish de la côte (2018)*

For the children taken, for the parents left behind...

---

## Remerciements

---

Ce travail est avant tout le fruit d'une rencontre. Si je n'avais pas rencontré le professeur Héliane Ventura à l'occasion d'un cours d'agrégation sur les nouvelles d'Alice Munro où elle partageait son expertise et sa passion avec les candidats, dont je faisais partie, je n'aurais sans doute pas envisagé d'entreprendre la rédaction d'une thèse de doctorat. Si elle n'avait pas compris mon intérêt pour les questions liées à l'autochtonie et si elle ne m'avait pas mis entre les mains le roman de Tomson Highway *Kiss of the Fur Queen*, je n'aurais peut-être jamais travaillé sur l'écriture des pensionnats indiens du Canada. Enfin, si elle n'avait pas fait preuve d'autant de bienveillance, de capacité d'écoute et de soutien dans les moments de doute, ce travail aurait été bien plus lourd à porter. Je lui témoigne donc toute ma gratitude et tout mon respect.

Je remercie tous les membres du jury, qui se sont déplacés jusqu'à Toulouse pour me faire profiter de leur regard expert et de leurs conseils.

Je remercie du fond du cœur Bénédicte de Buron-Brun, mon amie et collègue, pour son soutien permanent. Sans elle, je n'aurais probablement jamais pensé être capable d'intervenir lors d'un colloque, encore moins de publier un article. C'était il y a treize ans. Je n'oublierai pas Bénédicte les paroles que tu as eues pour m'encourager à participer à ce colloque sur l'altérité que tu organisais à Pau. Que de lectures, de passion pour la recherche et de moments d'amitié profonde partagés depuis....

Blandine et Joana, un grand merci aussi pour votre soutien et pour être bien plus que de simples collègues...

À tous mes amis, toujours fidèles, qui ont enduré mes longues tirades sur les pensionnats indiens, je dis merci. Je dis merci aussi à ceux et à celles qui ont participé à la relecture des articles que j'ai eu la chance de publier. À Fred, Pascale, Annie, Jean-Michel, Thérèse, Aline, Stéphanie, Virginie, Valérie, Fabrice, Jean, Frédéric et Marc.

À Nathalie Cochoy et à Anne Stefani, qui, lors de leur mandat à la direction du CAS, ont soutenu les projets que j'ai proposés et ont facilité mon intégration dans ce laboratoire en dépit de mon éloignement géographique.

À Hilda Inderwildi, directrice de mon école doctorale, qui a fait preuve elle aussi d'une grande bienveillance.



À Françoise Besson et à Helen Goethals pour leurs conseils précieux et bienveillants lors des séminaires d'analyse textuelle dans le cadre desquels j'ai eu la chance de pouvoir présenter mes travaux.

À Jean-Pierre Massias et à Magalie Besse, qui pilotent l'Institut francophone pour la justice et la démocratie-Louis Joinet avec force et conviction. Merci à tous les deux pour cette semaine à l'université d'été de Baïgorry sur la justice transitionnelle et les peuples autochtones. Merci pour avoir permis toutes ces belles rencontres et ces moments de partage rares. Je n'oublierai jamais ces six journées hors du temps.

Enfin, cinq années à travailler sur les pensionnats indiens du Canada m'ont confirmé la chance que j'ai eue de naître et de grandir dans un environnement familial sain, stable et rassurant. Merci à mes grands-parents maternels qui, même s'ils sont partis, ne m'ont jamais quitté. Merci papy et merci mamie pour les belles valeurs que vous nous avez transmises à moi, à mon frère et à mes cousins et cousines. Merci d'avoir veillé sur nous comme vous l'avez fait. Merci à mes oncles et à mes tantes aussi pour leur présence toujours aimante et rassurante.

L'histoire des pensionnats autochtones du Canada, c'est celle d'une indianité volée, mais c'est avant tout l'histoire d'enfances saccagées. Comment ne pas évoquer tous les enfants (dont certains sont grands désormais !) qui comptent si fort dans ma vie, Valentin, Jeanne, Pauline, Camille, Marco, Célia, Éric, Lisa, Amélie, Clémence et Antonin. Et toi bien sûr Enzo, qui est parti à quinze ans un jour d'octobre 2020. Je pense souvent à toi....

Maman, il fallait que je te garde pour la fin. Les mots ne peuvent pas exprimer la force de mon admiration et de mon amour pour toi. Tu as toujours fait face pour élever seule tes deux enfants, dignement et avec courage. Tu t'es souvent oubliée pour que nous soyons heureux. Tu nous donnes tout ton amour, de manière inconditionnelle, sans jamais nous juger et en valorisant toujours nos choix. Je n'avais pas besoin de lire tous ces récits d'enfances brisées pour mesurer ma chance, mais leur lecture n'a fait qu'accroître mon amour. Parfois, je me souviens des moments difficiles. Alors, je regarde la jolie vie que nous avons maintenant et je sais que je te la dois entièrement. Cette thèse, s'il y a matière à en être fier et s'il y a une personne qui peut en être fière, ce n'est pas moi, c'est toi....

À tous et à toutes, *chi-migwech, kinanâskomitinâwâw*.

## Sommaire

<b>LISTE DES TABLEAUX ET DES GRAPHIQUES .....</b>	<b>11</b>
<b>TABLE DES ILLUSTRATIONS .....</b>	<b>11</b>
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>13</b>
<b>TERMINOLOGIE EMPLOYÉE .....</b>	<b>15</b>
<b>CONTEXTE ET CHOIX DU SUJET .....</b>	<b>19</b>
<b>ÉTAT DES RECHERCHES .....</b>	<b>21</b>
<b>MÉTHODOLOGIE .....</b>	<b>23</b>
<b>PROBLÉMATIQUE .....</b>	<b>25</b>
<b>CHOIX DU PLAN .....</b>	<b>29</b>
<b>1. HISTORIOGRAPHIE DE L'ÉDUCATION AUTOCHTONE AU CANADA : LA DÉSINDIANISATION SYSTÉMATISÉE .....</b>	<b>35</b>
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>37</b>
<b>1.1. LA CONSTRUCTION D'UNE POLITIQUE DE LA DÉSINDIANISATION ..</b>	<b>41</b>
1.1.1. Convertir et civiliser l'Indien.....	43
1.1.2. La construction d'un discours assimilationniste.....	48
1.1.3. La stratégie de la contention .....	54
1.1.4. L'assimilation par l'éducation.....	64
<b>1.2. LA POLITIQUE DE L'ÉLOIGNEMENT : LA MISE EN PLACE DU SYSTÈME DES PENSIONNATS INDIENS .....</b>	<b>85</b>
1.2.1. Mise en place d'un cadre législatif .....	86
1.2.2. Le filet se déploie sur l'Ontario et les Prairies .....	89
1.2.3. La chasse aux inscriptions .....	100
1.2.4. Un objectif d'assimilation accélérée mais un accès à l'éducation limité .....	108
1.2.5. Tensions autour des pensionnats : le partenariat entre l'État et les Églises.....	127
1.2.6. Des conditions matérielles déplorables.....	136
<b>1.3. UN LENT DÉMANTÈLEMENT : LA FERMETURE DES PENSIONNATS AUTOCHTONES.....</b>	<b>145</b>
1.3.1. Des conditions d'accueil qui se détériorent .....	146
1.3.2. Les travaux du Comité mixte spécial (1946-1948) .....	149

1.3.3. Le cas du Nord canadien : les erreurs se répètent .....	155
1.3.4. Vers un démantèlement du système (1953-1969) .....	160
1.3.5. Les pensionnats après la fin du partenariat avec les Églises (1970-1996) .....	167
<b>1.4. PRISE DE PAROLE ET VOIES DE RÈGLEMENT (1969-2015) .....</b>	<b>173</b>
1.4.1. Pan-indianisme et reconstruction des identités tribales...173	
1.4.2. Sortir du silence : l'émergence des témoignages .....	178
1.4.3. Quand les Autochtones demandent justice : recours collectifs et voies de règlement.....	183
1.4.4. Espoirs et désenchantement : la CRRPI (2007-2012) .....	187
1.4.5. Vers une résolution des tensions ? : la Commission de vérité et réconciliation (2008-2015) .....	190
<b>1.5. L'ÉDUCATION TRADITIONNELLE INDIENNE ET INUIT : VERS DES PRATIQUES RÉPARATRICES ? .....</b>	<b>199</b>
1.5.1. L'enfant au centre de la communauté.....	201
1.5.2. Une approche holistique de l'éducation .....	206
1.5.3. Des modes de transmission fondés sur l'oralité .....	211
1.5.4. Des systèmes d'éducation en prise avec le monde moderne.....	217
1.5.5. Une éducation pour les Autochtones par les Autochtones ?.....	224
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>247</b>
<b>2. LE RÉCIT DE FICTION : TÉMOIGNAGE, RÉSURGENCES ET RÉTABLISSÉMENTS.....</b>	<b>251</b>
<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>253</b>
Les pensionnats indiens du Canada et le récit autobiographique .....	254
Les pensionnats indiens du Canada et le récit de fiction.....	255
Choix des sources primaires .....	257
Synopsis des romans.....	264
Éléments biographiques .....	268
<b>2.1. LE RÉCIT DE LA HONTE ET DE LA PERTE.....</b>	<b>273</b>
2.1.1. Des lieux de confinement et de surveillance .....	276
2.1.2. Le difficile récit de la honte.....	280

2.1.3. Processus de dégradation et de déshumanisation .....	288
2.1.4. Espaces de déculturation et de désindianisation .....	293
<b>2.2. RÉSURGENCE DES MÉMOIRES ENFOUIES .....</b>	<b>309</b>
2.2.1. Mémoires dysfonctionnelles .....	310
2.2.2. Le retour du refoulé : la blessure qui s'exprime.....	328
2.2.3. Mémoires autobiographiques et fiction.....	336
2.2.4. Mémoire historiographique et fiction.....	351
2.2.5. Résurgence des mémoires tribales .....	369
<b>2.3. RÉINVESTIR LES ESPACES CONFISQUÉS.....</b>	<b>383</b>
2.3.1. Espaces transitoires et contre-espaces.....	387
2.3.2. Déplacements et errances .....	397
2.3.3. Recréation des espaces sacrés.....	407
2.3.4. Centre sacré et centres urbains : la colonisation inversée.....	422
<b>2.4. S'AFFRANCHIR DES DUALISMES IMPOSÉS .....</b>	<b>429</b>
2.4.1. Les contraires complémentaires.....	430
2.4.2. Le potentiel du rire .....	446
2.4.3. Monothéisme et panthéisme .....	461
2.4.4. Réalisme magique et chevauchement des frontières .....	482
<b>2.5. REDÉFINITION DES LIMITES : FRANCHISSEMENTS, SUBVERSIONS ET TRANSGRESSIONS .....</b>	<b>503</b>
2.5.1. Écrire depuis le centre des systèmes coloniaux .....	504
2.5.2. Hybridation ou métissage des récits ? Enjeux théoriques et pratiques artistiques .....	516
2.5.3. Écriture et orature : résurgence du récit oral .....	528
2.5.4. La langue libérée.....	543
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE .....</b>	<b>567</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>585</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE ALPHABÉTIQUE .....</b>	<b>587</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE .....</b>	<b>621</b>
Sources primaires .....	621
<i>Corpus littéraire étudié .....</i>	<i>621</i>
<i>Autres œuvres citées.....</i>	<i>621</i>

Littératures & arts amérindiens .....	621
Littératures non autochtones .....	624
Œuvres musicales.....	624
<i>Textes &amp; entretiens par Tomson Highway ou Richard Wagamese...</i>	625
<i>Témoignages sur les pensionnats indiens .....</i>	627
Par des survivants .....	627
Par des non-autochtones .....	627
<i>Récits de voyage.....</i>	627
<i>Rapports officiels .....</i>	628
<i>Instruments juridiques.....</i>	632
<i>Conventions et accords.....</i>	633
<i>Discours .....</i>	633
<i>Manifestes politiques .....</i>	633
<i>Communiqués officiels.....</i>	634
<i>Articles de presse et bulletins d'information.....</i>	634
Sources secondaires .....	636
<i>Articles sur Tomson Highway ou Richard Wagamese.....</i>	636
<i>Critique littéraire.....</i>	638
Littératures amérindiennes .....	638
Littérature anglophone autre.....	642
Littérature générale .....	642
Autobiographie.....	643
Récit de la honte .....	643
Mémoires et récit du traumatisme .....	644
Réalisme magique .....	644
Colonialisme, études postcoloniales et décoloniales.....	645
<i>Linguistique.....</i>	646
<i>Ouvrages et essais à caractère historique.....</i>	647
Histoire du Canada .....	647
Histoire des pensionnats indiens du Canada et des États-Unis .....	648
<i>Philosophie et sciences sociales.....</i>	649
Sur les pensionnats indiens du Canada.....	649
Sur l'éducation autochtone au Canada.....	650
Sur les cultures autochtones d'Amérique du Nord .....	651
Sur les notions de race et d'assimilation .....	654
Essais théoriques.....	654
<i>Justice transitionnelle .....</i>	656
<i>Autres .....</i>	656
<b>ANNEXES.....</b>	<b>657</b>
<b>TABLE DES ANNEXES .....</b>	<b>659</b>
<b>INDEX .....</b>	<b>721</b>

<b>INDEX PATRONYMIQUE.....</b>	<b>723</b>
<b>INDEX TOPONYMIQUE, HISTORIQUE ET NOTIONNEL.....</b>	<b>727</b>



## LISTE DES TABLEAUX ET DES GRAPHIQUES

Tableau 1- Devenir des élèves scolarisés dans les écoles industrielles de Battleford, Qu'Appelle et High River entre 1884 et 1892.....	97
Tableau 2- Bilan de la scolarité des élèves ayant complété leur cycle d'études dans les écoles industrielles de Battleford, Qu'Appelle et High River (1884-1892).....	98
Tableau 3- Répartition des élèves autochtones par type d'établissement pour l'année 1895-1896.....	99
Tableau 4- Taux d'assiduité par type d'établissement pour l'année 1895-1896.....	100
Tableau 5- Fréquentation des pensionnats en 1895 et en 1930.....	104
Tableau 6- Situation de l'éducation indienne au Canada au 31 mars 1941.....	146
Tableau 7- Pensionnats et résidences de 1940 à 1998.....	165
Tableau 8- Résidences gérées par le gouvernement fédéral entre 1970 et 1999.....	170

## TABLE DES ILLUSTRATIONS

Figure 1- Residential School Girl, Lawrence Paul Yuxweluptun, salish de la côte (2018).....	1
Figure 2- Fur traders in Canada trading with Indians, William Faden (1777).....	45
Figure 3- The Trapper's Bride, Alfred J. Miller (vers 1852).....	50
Figure 4- Coureur du Bois, anonyme.....	51
Figure 5- Réduction jésuite de Sillery, anonyme (vers 1660).....	55
Figure 6- Premières religieuses ursulines avec des étudiantes indiennes à Québec, Lawrence R. Batchelor (vers 1931).....	66
Figure 7- Moose Factory en 1854.....	73
Figure 8- Sœurs grises dans le Grand Nord canadien.....	74
Figure 9- Le chef Shingwauk et son épouse.....	81
Figure 10- L'équipe de cricket de l'école industrielle de Battleford en 1895.....	113
Figure 11- La fanfare de l'école de l'Île Kuper en Colombie-Britannique.....	113
Figure 12- Spectacle des fêtes de Noël au pensionnat de Portage La Prairie.....	114
Figure 13- Extrait de manuel scolaire : Le martyr de Jean de Brébeuf.....	118
Figure 14- Travail dans les champs à l'école de Lesser Slave Lake, en Alberta.....	121
Figure 15- La buanderie de l'école de Mount Elgin à Murcey, dans l'Ontario.....	122





# **INTRODUCTION**



## TERMINOLOGIE EMPLOYÉE

Il convient de débiter ce travail de recherche en apportant quelques précisions d'ordre terminologique qui permettront d'éviter toute confusion par la suite.

La première de ces précisions découle de considérations éthiques ainsi que d'une volonté de maintenir une adéquation entre certains choix lexicaux et l'esprit dans lequel les travaux présentés ont été menés. En l'occurrence, il s'agit d'une réflexion sur l'émancipation des communautés autochtones du Canada et la mise en échec des politiques d'assimilation. Cette résistance à l'assimilation passa – cette thèse s'efforcera de le démontrer – par une réappropriation des espaces et un rétablissement des identités dont ces communautés avaient été privées après plus d'un siècle et demi de tentatives d'assimilation par l'éducation. Nous verrons que l'effacement des noms autochtones – qu'il s'agisse des patronymes, des matronymes, des pseudonymes, des ethnonymes ou des toponymes – joua un rôle essentiel dans la déstabilisation des identités indiennes.

Dans la mesure du possible, les endonymes, noms par lesquels les différentes communautés indigènes évoquées se désignent dans leur propre langue, ont été privilégiés par rapport aux exonymes. Ces derniers furent attribués arbitrairement par les sociétés coloniales au cours de ce qui constitua une première attaque contre les identités tribales. Pour faciliter la lecture de cette thèse, l'annexe 1 propose toutefois une table des correspondances des ethnonymes.

La deuxième remarque concerne la traduction dans le texte de l'expression « *settler state* ». La notion de « *settler state* » est dérivée de celle de « *settler colonialism* », lexie qui désigne un système de colonisation dans lequel l'objectif était de remplacer les populations autochtones par celles ayant migré depuis le pays colonisateur (Wolfe 1998 ; Wolfe 2006 : 388-395). Il s'agit d'un colonialisme invasif, parfois désigné en français par le biais de l'expression « colonialisme d'occupation ». Ce

système s'inscrit essentiellement, bien que non exclusivement, dans une pensée impérialiste britannique. En français, l'expression « colonie de peuplement » est employée pour désigner ce mode de colonisation qui est resté marginal dans l'histoire coloniale de la France. Lorsqu'il fut appliqué, en Algérie par exemple, la montée en puissance de mouvements nationalistes conduisit à une décolonisation du pays.

Quoi qu'il en soit, l'expression « colonie de peuplement » ne convient pas dans le cadre qui nous intéresse puisque le Canada n'est plus une colonie depuis 1867. Les *settler states* sont en fait toutes les colonies de peuplement ayant accédé à l'indépendance mais dont les structures sociales, politiques et économiques n'ont jamais été décolonisées<sup>1</sup>. Dans le monde anglophone, il s'agit essentiellement des anciens dominions. L'expression « État colonisateur » a été préconisée dans le lexique bilingue élaboré lors de l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées<sup>2</sup> (MMIWG<sup>3</sup> 2019). Cependant, cette formulation nous semble ambiguë dès lors que le mot « colonisateur » renvoie à un processus de colonisation actif, ce qui n'est pas le cas à proprement parler. Nous avons finalement opté pour la lexie « État colonial<sup>4</sup> », qui est employée dans la littérature spécialisée, en particulier par des chercheurs francophones canadiens. Ce choix nous semblait mieux refléter la réalité à laquelle renvoie l'expression « *settler state* ».

Le troisième point répond à des préoccupations d'ordres politique et idéologique. Tout chercheur travaillant sur les peuples premiers d'Amérique du

---

<sup>1</sup> C'est un des paradoxes du Canada, qui joua un rôle de pionnier dans la décolonisation de l'Empire britannique en accédant très tôt au statut intermédiaire de dominion, mais qui maintint les structures héritées du pouvoir colonial. Du point de vue des communautés autochtones, le pays ne fut donc pas décolonisé.

<sup>2</sup> Les travaux de cette commission ont duré trois ans (2016-2019). Ils ont débouché sur la publication d'un rapport assorti de deux cent trente et un appels à la justice.

<sup>3</sup> Référencé dans la bibliographie sous l'entrée Missing and Murdered Indigenous Women and Girls.

<sup>4</sup> Pour renvoyer aux États européens à l'origine de la colonisation des Amériques, nous parlerons d'anciennes puissances colonisatrices ou d'empires coloniaux.

Nord est nécessairement confronté à la question de la terminologie adéquate pour désigner lesdits peuples. Autochtones, Aborigènes, Indigènes, Premières Nations, Indiens, Amérindiens – six termes qui font parfois l'objet de controverses, mais qui figurent tous dans cette thèse. Ce choix s'explique par un souci d'éviter des répétitions disgracieuses, certes, mais surtout par le fait qu'ils trouvent tous leur légitimité dans des discours reconnus sur les questions d'autochtonie dans les Amériques.

Le terme « autochtone », tout d'abord, consacré par la *Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones* adoptée le 13 septembre 2007, est très fréquemment employé par les spécialistes, tout particulièrement par les Canadiens francophones. Par conséquent, il convenait de le retenir dans le cadre de ce travail. Il s'oppose à « allochtone », qui désigne tout ce qui provient d'un autre endroit. Ce terme offre en outre un avantage non négligeable. Formé à partir du radical grec  $\chi\theta\acute{\omega}\nu$  (khthŏn), signifiant la terre, et du préfixe  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma$  (autós), signifiant soi-même, il renvoie à l'opinion antique selon laquelle l'homme naquit de la terre<sup>5</sup>. Or, ce travail de thèse démontrera non seulement que ce point de vue s'inscrit parfaitement dans la conception que les peuples autochtones du Canada ont de leur identité, mais aussi que le rétablissement du lien avec la terre<sup>6</sup> participe pleinement des processus de réparation à l'œuvre dans les récits sur les pensionnats indiens du Canada qui seront étudiés.

Le terme « indigène », quant à lui, désigne toute personne ou tout ce qui est originaire du pays où il se trouve (du latin *indigena*, qui vient du pays). Selon le dictionnaire du C.N.R.T.L., l'indigénéité renvoie à une occupation des terres antérieure à la colonisation d'un territoire ou tout du moins remontant à une époque très reculée. Le terme « indigène » semble *de facto* adapté pour désigner des

---

<sup>5</sup> Ces recherches étymologiques et terminologiques s'appuient sur la base de données du Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales du CNRS (<http://www.cnrtl.fr>).

<sup>6</sup> Terre s'entend ici au sens de territoire.

populations présentes sur le continent nord-américain depuis plusieurs dizaines de milliers d'années.

Le terme « aborigène » (du latin *ab origines*), souvent associé aux peuples premiers d'Australie, est donné dans les usuels comme un synonyme absolu d'indigène et d'autochtone. Il fut donc possible de le valider également.

La lexie construite « Premières Nations » a, quant à elle, été employée lorsqu'il s'agissait d'évoquer uniquement les Indiens inscrits (*status Indians*) et non-inscrits (*non-status Indians*)<sup>7</sup>. Ce choix s'appuie sur la section 35(2) de la Loi constitutionnelle de 1982 qui distingue trois groupes parmi les peuples autochtones du Canada : les Premières Nations, les Inuit et les Métis.

Il restait finalement le terme « indien » et son dérivé, « amérindien », quelque peu tombé en désuétude mais dont les dictionnaires ne signalent pas l'obsolescence. Ces deux termes renvoient évidemment à l'erreur d'appréciation commise par Christophe Colomb, mais ils apparaissent fréquemment dans la littérature spécialisée. Certains artistes et penseurs autochtones les rejettent, à l'instar de l'écrivain et chercheur *anishinaabe* Gerald Vizenor, qui considère que l'Indien est une pure invention coloniale (Vizenor 1990 a : 195 ; 1999 : vii-xvii). D'autres les revendiquent, comme l'écrivain *spokane-cœur d'âlène* Sherman Alexie, qui explique que puisque cette dénomination a été imposée aux peuples indigènes d'Amérique du Nord et puisqu'ils se la sont appropriée, la leur retirer constituerait une spoliation supplémentaire (Petersen 2017). Nous avons donc choisi d'employer les termes « indien » et « amérindien » aussi naturellement que certains auteurs autochtones le font, en gardant à l'esprit ces quelques vers extraits du poème « The Mistake of Columbus », de l'auteure *mi'kmaw* Rita Joe :

Once too often  
I have wondered  
Had Columbus gone ashore in Turkey  
Would we have been Turkian

---

<sup>7</sup> À propos de la différence entre les Indiens inscrits et les Indiens non-inscrits, voir *infra* note 103.

Or maybe Miobia.  
Would we then have been Miobian?  
Or even Panape  
Would we have been Panapian?

Deduction lingers  
On Columbus' mistake  
We, the world's greatest contradiction,  
somebody's mistake.  
Yet, happy I am  
that none corrected it. (Joe 1988 : 36)

## CONTEXTE ET CHOIX DU SUJET

L'assimilation des populations autochtones d'Amérique du Nord par le biais du système éducatif constitue un phénomène politique et sociologique majeur dans l'histoire des États-Unis et du Canada.

De façon quasi simultanée, c'est-à-dire au cours des quatre dernières décennies du XIXe siècle, la volonté de confiner les communautés indigènes et d'écarter toute possibilité de résistance entraîna de chaque côté de la frontière la création de réserves ainsi que la multiplication des pensionnats indiens.

En 1884, au Canada, l'amendement à la Loi sur les Indiens de 1876 institutionnalisa la scolarisation forcée des enfants issus des communautés autochtones. Impressionné par l'école industrielle indienne de Carlisle, créée en 1879 en Pennsylvanie à l'initiative de Richard Henry Pratt, le gouvernement de la toute jeune Confédération canadienne entreprit alors d'établir un système d'assimilation des enfants indiens par l'éducation en partenariat avec l'Église catholique et les Églises protestantes. Ainsi, au tournant du XXe siècle, trente-neuf pensionnats et vingt-deux écoles industrielles de ce type étaient déjà opérationnels au Canada et œuvraient à « tuer ce qui est indien en lui [...] pour sauver l'homme », comme l'avait préconisé Pratt<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Voir annexe 2.



L'empreinte laissée par ces politiques brutales – dont les conséquences furent destructrices – subsiste aujourd'hui dès lors qu'elles prévalurent jusqu'aux années 1970. Dans certains endroits, l'expérience se prolongea même puisque les deux derniers établissements de ce type gérés par les autorités fédérales ne fermèrent leurs portes qu'en 1996.

Le traumatisme subi par les membres des communautés autochtones soumis à ce processus d'assimilation et exposés à de multiples actes de violence verbale, psychologique, physique et sexuelle est toujours perceptible. C'est même devenu un enjeu politique et social majeur au Canada où la Commission de Vérité et Réconciliation (2008-2015), qui, ce travail le démontrera, est le fruit de la résilience des communautés autochtones, a tenté d'amorcer un processus dont l'ambition est d'encourager la société canadienne dans son ensemble à redéfinir son identité et ses modèles socio-culturels (TRC 6 : 175<sup>9</sup>).

Dans un contexte où l'émergence de la vérité et les pratiques de guérison et de réconciliation sont au cœur des débats sur les relations entre les Autochtones et les non-autochtones au Canada, certains romans écrits par des auteurs autochtones démontrent que la résilience et l'émancipation des communautés indiennes et inuit après plus d'un siècle d'assimilation par l'éducation passe non seulement par l'action politique et militante, mais également par l'écriture d'une vérité qui s'appuie sur le potentiel du récit de fiction ; une vérité qui, elle aussi, ébranle les fondations des structures coloniales dont les pensionnats furent le fruit et dont la société canadienne peine à se défaire.

Deux romans en particulier exploitent ce potentiel de la fiction<sup>10</sup>, c'est-à-dire sa capacité à contribuer à l'émergence de vérités et à aménager des espaces où la

---

<sup>9</sup> Les références renvoyant au rapport final de la CVRC seront notées (TRC numéro du volume : numéros de pages). Dans les rares cas où la référence renvoie à la version en français du rapport, elle sera notée (CVR n° du volume : numéros de pages).

<sup>10</sup> Le choix de ces deux ouvrages comme sources primaires fait l'objet d'une explication détaillée dans l'introduction de la seconde partie de cette thèse.

conciliation (réconciliation ?) et le rétablissement deviennent possible. Il s'agit de *Kiss of the Fur Queen*, de l'écrivain *nehiyan*<sup>11</sup> Tomson Highway, et de *Indian Horse*, du romancier *anishinaabe* Richard Wagamese. L'existence même de ces romans, ainsi que le contexte social et politique dans lequel est intervenue leur publication – l'émergence de témoignages convergents sur les conséquences dévastatrices des pensionnats indiens – nécessitait le rapprochement de deux types d'écriture de ce que le premier ministre conservateur Stephen Harper a pudiquement appelé dans son discours d'excuse aux survivants « un triste chapitre » de l'histoire du Canada<sup>12</sup>. Il s'agit d'une part de l'écriture dite « historique » et, d'autre part, de l'écriture de fiction, laquelle se saisit du récit historique archivé et des formes de narration imposées par la culture hégémonique pour mieux les remettre en question, pour porter plus loin la réflexion sur les conséquences et les implications de la politique des pensionnats indiens au Canada et surtout pour permettre le rétablissement des liens culturels et des modes de pensée que ces mêmes pensionnats tentèrent de détruire.

## ÉTAT DES RECHERCHES

Un certain nombre de travaux effectués dans le cadre des études doctorales en France, au Canada et aux États-Unis se sont intéressés aux enjeux politiques, sociaux et juridiques qui découlent des politiques d'assimilation des Indiens du Canada par l'éducation. Toutefois, à notre connaissance, un seul d'entre eux aborde la question du rôle du récit de fiction dans la reconstruction des identités malmenées par ces politiques. Il s'agit d'une thèse de doctorat intitulée *Reclamations of the Dis-*

---

<sup>11</sup> Correspond à l'exonyme « cri ». La forme plurielle est *nehiyavak*. Le terme désigne l'ensemble des groupes cris ou parfois uniquement les Cris des plaines. Pour être précis, Highway appartient au groupe des Sakâwiyiniwak, nommés en français Cris des bois.

<sup>12</sup> Voir Stephen Harper, 2008, [https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/rqpi\\_apo\\_pdf\\_1322167347706\\_eng.pdf](https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ/STAGING/texte-text/rqpi_apo_pdf_1322167347706_eng.pdf), [consulté le 10/03/2022].

*Possessed: Narratives of Survivance by Indigenous Survivors of Canada's Residential Schools* soutenue en 2005 par Sam McKegney à Queen's University, dans l'Ontario. Cependant, ce travail est antérieur aux travaux de la Commission de Vérité et Réconciliation du Canada (CVRC) et à la publication de certains documents qui constituent les sources primaires sur lesquelles ce travail de thèse s'appuie. En outre, si McKegney aborde la production littéraire de Tomson Highway, il s'intéresse autant à ses pièces de théâtre qu'à son roman, dans une analyse qui s'appuie essentiellement sur les concepts de « survivance » et de « communitism », théorisés respectivement par l'écrivain et chercheur *anishinaabe* Gerald Vizenor et par le chercheur états-unien Jace Weaver, au détriment d'une analyse littéraire et stylistique approfondie des textes abordés.

Une thèse de doctorat intitulée *L'assimilation des Indiens d'Amérique du Nord par l'éducation : une étude comparative* a également été soutenue en 2012 par Charlotte Leforestier sous la direction du Pr. Bernadette Rigal-Cellard. Il s'agit d'une étude comparative du système des pensionnats indiens au Canada et aux États-Unis qui n'aborde pas le domaine de la littérature, mais qui s'intéresse tout particulièrement au rôle des pensionnats dans l'émergence du pan-indianisme. De plus, ce travail ne pouvait pas vraiment rendre compte des travaux de la CVRC puisqu'il a été soutenu bien avant la publication du rapport final des trois commissaires.

Enfin, une littérature abondante a été publiée depuis la clôture des travaux de la Commission de Vérité et Réconciliation du Canada sous forme d'articles qui, pour la plupart, s'intéressent aux aspects sociologiques, anthropologiques ou psychologiques de la question des pensionnats ou, c'est souvent le cas, à la dimension génocidaire des politiques d'assimilation menées par le gouvernement canadien.

Il semble donc qu'un travail postérieur aux travaux de la CVRC et à la mise en place de la CRRPI<sup>13</sup>, un travail croisant les réponses sociales, politiques et

---

<sup>13</sup> Mise en place en 2006, la Convention de Règlement Relative aux Pensionnats Indiens est également désignée par l'acronyme IRSSA (Indian Residential School Settlement Agreement).

esthétiques aux traumatismes engendrés par les pensionnats indiens du Canada, constitue un apport nouveau à ces questions liées à l'autochtonie dont la société canadienne, nous le verrons, semble avoir encore du mal à se saisir.

## MÉTHODOLOGIE

La lecture du roman *Kiss of the Fur Queen* (1998) est à l'origine de ce travail. Il s'agit de l'unique roman de Tomson Highway, qui, dans les années 1950, fut lui-même élève au pensionnat catholique de Guy Hill, dans le Manitoba. Cette lecture nous a convaincu de la nécessité d'orienter nos recherches sur des textes de fiction émanant d'auteurs autochtones ayant été scolarisés dans les pensionnats indiens ou ayant directement subi l'impact intergénérationnel consécutif à ces politiques d'assimilation par l'éducation.

L'application de ces critères de sélection réduisait considérablement le corpus. En effet, à notre connaissance, il n'existe que trois romans écrits par des auteurs autochtones canadiens et entrant dans cette catégorie<sup>14</sup>. Il s'agit du roman de Tomson Highway et de deux autres ouvrages : *Indian Horse*, publié en 2012 par Richard Wagamese, et *Porcupines and China Dolls*, paru en 2002, œuvre du romancier et militant *gnich'in* Robert Arthur Alexie. Nos analyses nous ont ensuite conduit à retenir comme sources primaires *Kiss of the Fur Queen* et *Indian Horse*<sup>15</sup>.

Il fut ensuite nécessaire d'effectuer des recherches sur les processus qui permirent la mise en place des politiques d'assimilation par l'éducation au Canada. La lecture des trois premiers volumes du rapport final de la CVRC constitua une source d'information essentielle. Par la suite, la consultation de nombreux ouvrages historiques et sociologiques consacrés aux pensionnats autochtones et aux politiques

---

<sup>14</sup> Le rapport de la CVRC ne recense également que ces trois ouvrages (TRC 6 : 179).

<sup>15</sup> La décision de ne pas retenir le roman d'Alexie comme source primaire fait l'objet d'une explication détaillée dans l'introduction de la seconde partie de cette thèse.

coloniales au Canada permit d'affiner notre compréhension de ces questions complexes. Deux d'entre eux furent particulièrement utiles à l'avancée de cette thèse par leur qualité et par leur exhaustivité. Il s'agit de *Shingwauk's Vision*, de l'historien J. R. Miller (1996), et de *This Benevolent Experiment*, du sociologue Andrew Woolford (2015).

Dans un même temps, un entretien téléphonique et des échanges informels avec une des trois commissaires de la CVRC, Marie Wilson, vint alimenter une réflexion sur les enjeux liés à la gestion de l'après-pensionnats indiens au Canada. Son expertise à la fois théorique et pratique fut utile à une meilleure appréhension des questions de gouvernance et de réconciliation.

L'accès à ces sources nous a permis de mieux cerner les processus complexes qui conduisirent à la mise en place de ces politiques assimilationnistes, des enjeux politiques, sociaux et culturels qui conditionnèrent leur fonctionnement, et de leurs conséquences pour les communautés autochtones du Canada. La lecture des trois derniers volumes du rapport final de la CVRC a également alimenté notre réflexion sur les séquelles durables laissées par les pensionnats indiens. Elle a en outre contribué à faire émerger l'insuffisance d'une réponse judiciaire et matérielle aux traumatismes subis par les survivants, leurs descendants et les communautés auxquelles ils appartiennent. Elle a enfin mis en évidence la nécessité de prolonger le travail de mémoire et de réconciliation<sup>16</sup> amorcé dans le cadre de la CVRC par la mise en place de systèmes permettant aux membres des peuples autochtones du Canada de se redresser et d'accéder à une autonomie accrue.

Cette approche fut alors complétée par la lecture d'articles et d'ouvrages théoriques relatifs d'une part au récit du traumatisme, de la honte et de la culpabilité et, d'autre part, à la « survivance » des cultures et à la reconstruction des identités collectives et individuelles pour en comprendre les mécanismes et pour éclairer nos

---

<sup>16</sup> La notion de « réconciliation » est, ce travail s'efforcera de le démontrer, problématique, en particulier lorsqu'on l'envisage à travers le prisme de l'écriture de Wagamese et de Highway. Voir *infra* p. 575-577.

analyses des exemples tirés des deux romans constituant les sources primaires de la seconde partie de cette thèse. Les microanalyses effectuées à partir de certains segments extraits de ces romans ont tout d'abord mis en évidence l'apport majeur que ces textes constituent en tant que témoignages. Dans un second temps, elles ont contribué à établir leur potentiel en termes de redynamisation des cultures et des langues mises en péril par la politique des pensionnats indiens.

Pour terminer, les mécanismes de réappropriation au sein de structures coloniales toujours en place impliquent nécessairement une coexistence des systèmes autochtones et des systèmes coloniaux dits « dominants ». Notre travail s'appuie donc également sur les écrits théoriques qui alimentent la pensée postcoloniale, la pensée décoloniale et les études subalternes. Néanmoins, ce travail ne se réclame pas d'une mouvance particulière. Notre démarche a consisté à prélever des concepts dans chacun de ces champs d'étude afin de les mettre au service des microanalyses littéraires qui constituent le socle de la seconde partie de cette thèse.

## **PROBLÉMATIQUE**

La lecture des deux romans précédemment mentionnés suscite deux questions qui sous-tendent ce travail de thèse :

- Paradoxalement, les politiques visant à l'assimilation des populations autochtones du Canada par le biais du système des pensionnats indiens n'ont-elles pas finalement fourni aux communautés ciblées des outils efficaces qui leur permettent aujourd'hui de déstabiliser les structures coloniales sur lesquelles repose la société canadienne ?

- Ces textes à l'hybridité<sup>17</sup> complexe ne participent-ils pas pleinement des mécanismes de réparation nécessaires pour que s'opère le rétablissement des communautés autochtones ? Ne contribuent-ils pas activement à l'écriture de l'histoire des pensionnats en dépit de leur caractère apparemment fictif ?

En d'autres termes, après près de quatre siècles de politiques de spoliation et d'assimilation plus ou moins agressives selon les époques, et après un siècle de fonctionnement des pensionnats indiens, un constat s'impose : bien que l'on ait tenté de les déposséder de leur indianité en les assimilant, les communautés autochtones du Canada n'ont pas été détruites. Très abîmées par les humiliations et les pertes souvent immenses qu'elles ont subies, elles continuent de faire entendre leurs voix pour revendiquer leurs identités tribales, leurs droits et leurs espaces au sens propre comme au sens figuré.

Par conséquent, cette thèse se propose d'étudier les mécanismes qui ont conduit à une résistance croissante des communautés autochtones non seulement aux projets d'assimilation, mais également à l'amnésie collective sur près de cinq cents ans de colonisation des territoires et des esprits. Elle entend montrer que le passage par les pensionnats a été une source de souffrance et d'humiliation extrêmes, mais a également permis l'émergence au Canada de voix indigènes œuvrant à la reconnaissance des dégâts infligés et des traumatismes subis, à la mise en place des processus de réparation nécessaires et à une remise en question des schémas coloniaux sans laquelle la (ré)conciliation et le rétablissement semblent illusoire.

En outre, cette thèse s'efforce d'envisager d'autres réponses aux pensionnats indiens que celles souvent étudiées dans les publications scientifiques consultées. Ainsi, ce travail conjugue une approche historiographique et sociologique de la politique des pensionnats indiens et une approche esthétique afin de déterminer

---

<sup>17</sup> La question de l'hybridité, en particulier du type d'hybridation dont les deux romans relèvent, fait l'objet d'une étude détaillée dans le dernier chapitre de cette thèse.

comment des auteurs autochtones ayant directement souffert de ces politiques sont parvenus à faire entendre leurs voix en fictionnalisant leur expérience. Ces auteurs semblent en effet s'être efforcés de s'appropriier les armes dont la société dite dominante tenta de se servir pour les soumettre et les assimiler – la langue anglaise, ainsi que les formes d'expression héritées de la culture coloniale et de la pensée chrétienne – pour ébranler les fondations sur lesquelles reposaient justement les politiques visant à les réduire au silence. Cette thèse se propose de mettre en exergue l'apport du récit de fiction autochtone à l'écriture de l'histoire des pensionnats indiens du Canada. Elle ambitionne également d'analyser la façon dont ces récits contribuent à l'émergence de processus de réparation pérennes ; la manière dont ils favorisent la création d'outils permettant aux communautés autochtones de se redresser et de se projeter au-delà des compensations financières octroyées dans le cadre de la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens (CRRPI).

Ce travail a été rédigé dans la pleine conscience des questions que soulève l'emploi du terme « indianité ». Des écrivains et des théoriciens autochtones tels que Vizenor rejettent son équivalent anglais, « *indianness* », au motif qu'il correspond à une invention des sociétés coloniales<sup>18</sup>. D'aucun, à l'instar de Tomson Highway, l'emploient volontiers. Highway souligne même que le terme « Indien » lui est plus naturel que certaines terminologies plus récentes et plus « politiquement correctes<sup>19</sup> » (Highway 2010 b : 57). Bien entendu, Vizenor a raison d'affirmer que la notion d'indianité a pour effet de souligner une absence : celle des identités tribales (Vizenor 1999 : 10-11 ; 59-60). En anglais, il eut sans doute été préférable d'utiliser les termes « *creeness/ cree-ness* » pour Tomson Highway et « *ojibweness* » ou « *anishinaabeness* » pour Richard Wagamese puisque cette terminologie est

---

<sup>18</sup> Voir *supra* p. 16.

<sup>19</sup> Là où Vizenor parle de l'invention de l'Indien, Highway évoque l'invention de la Première Nation au Canada.



employée par certains chercheurs autochtones<sup>20</sup>. La langue française, faute d'être suffisamment confrontée à cette problématique, n'a pas imaginé de « criitude », de « criuté », ni d'« ojibwéité ». Nous assumons donc le maintien du terme « indianité », étant entendu que sauf indications spécifiques nous l'emploierons pour signifier à la fois une identité en tant qu'Autochtone du Canada et une identité en tant que membre d'une communauté tribale spécifique.

Enfin, il est une notion qui est au cœur des démarches analysées dans cette thèse – qu'elles soient d'ordre strictement politique, social ou artistique. Il s'agit de la notion de rétablissement. Dérivé à partir de la racine latine *stabilire*, signifiant « soutenir, affermir, rendre stable ou solide », grâce au préfixe « re », qui indique un retour à un état antérieur, et au suffixe « ment », qui donne à la lexie composée une valeur résultative, ce terme dénote un état de solidité et de stabilité retrouvés. Les définitions qu'en donne le dictionnaire du C.N.R.T.L. sont les suivantes :

- A. – Fait de remettre dans son état premier, normal, authentique.
- B. – Remise en activité, en fonctionnement, en vigueur.
- C. – Fait de se rétablir, de recouvrer la santé.
- D. – Mouvement, effort, manœuvre pour retrouver une position d'équilibre<sup>21</sup>.

Ces quatre acceptions du terme correspondent parfaitement à l'angle d'approche choisi pour mener ce travail de thèse qui analyse la manière dont les pensionnats indiens du Canada ont contribué à la transformation de l'Indien, à la désactivation des modes de perception et d'expression autochtones, à la dégradation des communautés indigènes et à leur déstabilisation. Nous verrons que les réponses apportées par Highway et Wagamese dans leurs romans pour contrer ces attaques relèvent de cette notion.

---

<sup>20</sup> Par exemple, Neal McLeod emploie le mot « creeness », qui correspond à la traduction en anglais de *Néhiyanwīn*, terme désignant le fait d'être *nehīyan* (McLeod 2000).

<sup>21</sup> Disponible en ligne : <https://www.cnrtl.fr/definition/r%C3%A9tablissement>, [consulté le 10/03/2022].

En outre, dans le domaine de la santé mentale, la notion de rétablissement, théorisée à partir du concept anglophone de *recovery*, offre des possibilités intéressantes dès lors qu'elle se distingue de la notion de guérison pour s'attacher aux processus permettant à la personne qui les met en œuvre de parvenir par le biais de la narration à une réappropriation subjective de sa vie, de redéfinir son identité et de restaurer un pouvoir d'agir perdu<sup>22</sup>.

Par conséquent, il était logique que cette notion constitue le fil conducteur de ce travail de recherche.

## **CHOIX DU PLAN**

Ce travail s'organise en deux parties.

La première constitue une étude des politiques d'assimilation par l'éducation et de spoliation des peuples autochtones du Canada. Son objectif est double. Il s'agit non seulement de dégager les mécanismes complexes qui conduisirent à la mise en place d'un processus quasi systématique et « industriel » d'assimilation des communautés indigènes – les pensionnats indiens – mais aussi d'analyser comment l'histoire de ces pensionnats s'est écrite au cours de leur fonctionnement.

Pour ce faire, le premier chapitre retrace l'émergence et la construction d'un discours qui servit par la suite à légitimer la création des pensionnats indiens. Il couvre la période qui s'étend de la création des premières colonies permanentes au Québec au début du XVIIe siècle, jusqu'au milieu du XIXe siècle et la création de la Confédération canadienne (1867). Son objectif est de montrer que le discours relayé par les autorités canadiennes lors de la création des pensionnats s'appuie sur une

---

<sup>22</sup> Il ne s'agit que d'une brève présentation de la notion de rétablissement. Elle s'appuie sur un article publié par le chercheur et psychiatre Bernard Pachoud dans *Les Cahiers du Centre Georges Conquillhem* (Pachoud 2018). Voir *infra* p. 333.

pensée colonialiste et raciale qui n'a cessé de se développer et d'évoluer depuis l'installation des Européens sur les territoires indiens et inuit.

Le deuxième chapitre s'articule autour des motivations et des idéologies ayant conduit à la mise en place du système des écoles industrielles et des pensionnats indiens à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour en déterminer les enjeux, les failles et les échecs avant de s'intéresser dans le chapitre trois aux difficultés que leur démantèlement engendra dans les années 1960 et 1970.

Cette étude d'ordre sociohistorique conduit ensuite à s'intéresser dans un quatrième chapitre à l'émergence de voix autochtones militantes dans les années 1970 et 1980 et à définir les processus complexes qui débouchèrent sur la mise en place de la CVRC en 2008. Au-delà des spoliations, des pertes et des humiliations subies, ce chapitre entend démontrer que l'accès à une éducation « à l'europpéenne », aussi défailante et pervertie fût-elle, permit paradoxalement l'émergence d'éléments moteurs et de dynamiques collectives au sein des communautés autochtones sans lesquels la mise en place de la CRRPI en 2006 et la tenue de la Commission de Vérité et Réconciliation du Canada (2008-2015) n'auraient probablement jamais eu lieu.

Le dernier chapitre de cette première partie aborde enfin un point dont les commissaires de la CVRC ont souligné le caractère essentiel pour parvenir à une situation de vivre-ensemble entre les communautés autochtones et la société allochtone du Canada : la redynamisation des procédés de transmission et d'éducation autochtones dans les établissements d'enseignement dédiés à ces populations. Dans un premier temps, cette étude met en évidence l'incompatibilité manifeste entre l'approche traditionnelle de la notion d'éducation qui prévaut au sein des communautés autochtones du Canada et celle héritée des systèmes coloniaux. Dans un second temps, elle souligne la nécessité pour les communautés autochtones de se saisir à nouveau des formes de récit traditionnelles pour reconstruire leurs identités individuelles et collectives abîmées par les politiques d'assimilation précitées. Pour terminer, ce chapitre démontre l'insuffisance des

mécanismes de compensation lorsqu'ils se résument à un dédommagement matériel et met en évidence la nécessité de proposer des modes de récit permettant le rétablissement des identités dégradées, des mémoires proscrites et des épistémologies niées.

La seconde partie de cette thèse s'intéresse à la force de témoignage et au potentiel réparateur des réécritures de l'expérience des pensionnats indiens du Canada par le biais de la fiction. Elle envisage également la manière dont ces écritures facilitent le rétablissement des systèmes de pensée et d'interprétation autochtones.

Après une introduction dans laquelle le processus de sélection des sources primaires est explicité, cinq chapitres se succèdent afin de déterminer comment les deux auteurs étudiés, Tomson Highway et Richard Wagamese, développent des stratégies qui permettent un dépassement du traumatisme personnel et collectif et qui œuvrent au rétablissement des modes d'expression autochtones longtemps empêchés.

Le premier chapitre étudie la notion de perte et les processus qui contribuent à entraîner ces pertes. Il examine la manière dont les récits tissés par Highway et Wagamese véhiculent la mémoire des violences subies par les enfants ayant fréquenté les pensionnats indiens. Il se penche sur la façon dont les deux auteurs abordent les conséquences que des procédés et des méthodes tels que le confinement, la surveillance, la sanction et l'humiliation eurent sur les enfants et, par ricochet, sur leurs communautés d'origine. Ce chapitre se propose de montrer que Wagamese et Highway parviennent dans leurs romans à mettre au jour le véritable objectif des pensionnats indiens : la destruction des mémoires et des identités tribales.

Dans un deuxième chapitre, il est question des mémoires. Ce chapitre s'intéresse aux stratégies narratives qui permettent aux deux romanciers de reproduire la mémoire traumatique sur laquelle leurs récits s'appuient. Il analyse

comment l'amnésie, l'oubli et le retour du souvenir refoulé participent de la reconstruction d'une histoire occultée. Ce chapitre montre ensuite que Highway et Wagamese établissent un lien entre ces mémoires autobiographiques et les mémoires collectives de leurs communautés respectives, elles aussi rendues dysfonctionnelles par l'absence des enfants, génération après génération, pendant plus d'un siècle et demi parfois. Enfin, ce deuxième chapitre analyse également le lien entre la mémoire autobiographique et la mémoire historique dans les deux romans, lien qui contribue au rétablissement de vérités occultées dans la version « archivée » de l'histoire des pensionnats indiens du Canada. Le chapitre se conclut sur l'analogie que Highway et Wagamese soulignent entre l'effacement des mémoires indiennes et la confiscation des territoires.

Dans un troisième chapitre, il est question des espaces. Les analyses proposées mettent en évidence l'existence d'espaces intermédiaires – transitoires – qui ne permettent pas le rétablissement des identités indiennes. Il s'agit en l'occurrence de la danse et de la musique classiques (c'est-à-dire l'espace scénique) et du hockey sur glace (la patinoire et le stade). Les personnages principaux des deux romans n'y sont pas à leur place, ce qui les conduit à un état d'errance. La notion de déplacement est donc abordée dans ce chapitre qui révèle que pour les deux auteurs, les questions d'identité, d'historiographie et de géographie sont indissociables. L'argumentation s'attache ensuite à démontrer que les toponymes employés par Highway et Wagamese contribuent à redessiner une carte du Canada ayant fait l'objet de tentatives d'effacement, c'est-à-dire à rétablir des espaces sacrés sans lesquels les identités indiennes – individuelles ou collectives – demeurent instables. Ce chapitre constate enfin que les deux romans participent ainsi du rétablissement des modes de pensée holistiques sur lesquels repose une telle conception de la notion d'identité.

Le quatrième chapitre propose une réflexion sur le dépassement des dualismes imposés par les systèmes coloniaux, systèmes essentiellement incarnés par les pensionnats indiens dans les deux romans. Pour ce faire, ce chapitre s'interroge sur le rétablissement d'une circularité mise à mal par les pensionnats, c'est-à-dire sur la

capacité des récits proposés par Wagamese et par Highway à remettre en question la linéarité que la pensée occidentale impose. Cette réflexion sur les dualismes se prolonge par une étude de la relation entre le monothéisme chrétien prôné par les prêtres dans les pensionnats et le panthéisme propre aux systèmes de pensée autochtones. Cela permet de mettre au jour un mode de narration au sein duquel les contraires sont complémentaires. Les analyses mettent alors en évidence le fait que dans les deux romans choisis des notions telles que le bien et le mal, le tragique et le comique ou la vie et la mort ne s'excluent pas mais fonctionnent nécessairement de concert. Dès lors, il apparaît que l'écriture de Wagamese et de Highway s'impose comme un acte de résistance à la pensée monolithique et à la rigidité des catégories irréductibles que les pensionnats tentèrent de fixer dans les esprits des enfants indiens. Pour conclure, le quatrième chapitre s'intéresse au dépassement de la dualité entre le réel et le mythique. À cet effet, il explore la façon dont les deux romans exploitent les procédés propres au réalisme magique pour porter le récit des pensionnats indiens au-delà des limites auxquelles il était circonscrit dans sa version officielle et dans les témoignages formulés devant la CVRC. Le chapitre s'achève sur un constat : le potentiel du mythe et de l'imaginaire dans la construction d'un récit de la résistance et de la résurgence.

Le dernier chapitre examine le caractère subversif et réparateur des récits proposés par Highway et Wagamese. Il exploite les concepts de pensée frontalière, d'hybridation et de métissage pour définir la manière dont les deux auteurs ébranlent les hiérarchies mises en place par les systèmes coloniaux en contestant l'hégémonie de la langue anglaise et de la culture anglophone. Il envisage *Kiss of the Fur Queen* et *Indian Horse* comme des espaces de passage, dans la mesure où Highway et Wagamese, comme tous les conteurs *nehiyawak* et *anishinaabeg*, sont bel et bien des passeurs. Ce chapitre met au jour les procédés qui permettent aux deux écrivains de rétablir les langues et les modes de narration réprimés dans les pensionnats indiens. Il démontre que Wagamese et Highway s'approprient les outils destinés à déculturer les populations autochtones – la langue anglaise et l'écriture – afin d'en faire des

outils d'enculturation dont les communautés indigènes en souffrance pourront se saisir.

La conclusion générale de ce travail s'efforce de déterminer la manière dont les discours sur les pensionnats indiens et les politiques d'assimilation des peuples autochtones ont évolué au Canada depuis la publication du rapport de la CVRC en décembre 2015. Elle insiste sur la question épineuse de la réconciliation afin de déterminer en quoi les réponses esthétiques que proposent certains artistes autochtones participent de ce processus complexe.

**1.  
HISTORIOGRAPHIE DE  
L'ÉDUCATION AUTOCHTONE  
AU CANADA : LA  
DÉSINDIANISATION  
SYSTÉMATISÉE**





## INTRODUCTION

Selon le rapport final rendu par la Commission de vérité et réconciliation du Canada sur les pensionnats indiens (CVRC), au cours de la centaine d'années que perdura le système, au moins 150 000 enfants autochtones fréquentèrent un des 139 pensionnats indiens<sup>23</sup> recensés (TRC 1.1 : 4). Le rapport du *First Nations Regional Health Survey* (FNRHS<sup>24</sup>), publié en 2018, indique qu'un adulte sur cinq toujours en vie lors de la phase 2 des travaux a fréquenté un établissement de ce type pendant une durée moyenne de 4,8 années. Cette même étude révèle qu'au moment où les données ont été récoltées, un tiers des mineurs appartenant à une Première Nation vivaient dans une famille où au moins un des deux parents avait fréquenté un pensionnat indien (FNIGC 2018 : 142). Ces chiffres sont éloquentes quant à l'impact de ces politiques d'assimilation sur les communautés autochtones du Canada.

Avant d'être complétée, remise en question ou parfois réécrite par les témoignages et les récits des survivants, l'histoire des pensionnats autochtones du Canada fut inscrite dans les textes de loi, les rapports, les circulaires, les courriers et autres documents officiels conservés dans les archives des Églises ou des administrations fédérales, territoriales et provinciales. Il s'agit d'une histoire qui ne fut pas à proprement parler dissimulée, mais qui fut largement ignorée pendant près de deux siècles. Dans les années 1990, l'émergence d'une parole – celle d'anciens pensionnaires – fit affleurer les bribes d'une mémoire souvent douloureuse,

---

<sup>23</sup> Ce chiffre comprend les résidences et les foyers pour enfants autochtones.

<sup>24</sup> Le FNRHS est le seul organisme géré par les Premières Nations à procéder à une collecte de données statistiques à l'échelle nationale. Ses travaux s'appuient sur une approche des questions de santé et de bien-être social qui combine le point de vue occidental et les savoirs traditionnels. Le rapport publié en 2018 fut coordonné par le *First Nations Information Governance Center* (FNIGC), organisme autochtone à but non lucratif mandaté par l'Assemblée des Premières Nations. Il correspond à trois phases distinctes. Deux ont permis la collecte des données. Il s'agit de la phase 1 (2002-2003), à laquelle les Inuit n'ont pas participé, et de la phase 2 (2008-2010), qui s'appuyait sur un questionnaire actualisé et qui incluait les Inuit. La troisième phase correspond à l'analyse des données récoltées et à l'élaboration du rapport.

traumatique même. Cette résurgence eut pour effet de convaincre certains historiens de se pencher sur ces archives pour rassembler ces fragments de récit que constituaient les sources dites officielles, les compiler et les exploiter. Dans un ouvrage intitulé *Shingwauk's Vision* (1996), l'historien canadien James R. Miller fut le premier à tenter de raconter à la société canadienne une histoire qui faisait l'objet d'une amnésie collective dans les communautés non autochtones. Son ouvrage constitue une contribution majeure à la recherche sur l'histoire des pensionnats indiens du Canada pour deux raisons. Cela tient tout d'abord à son caractère pionnier – Miller débuta ses travaux de recherche au milieu des années 1980, à une période où la question des pensionnats autochtones ne suscitait pas de véritable débat au sein de la société canadienne. Secondement, c'est la diversité des sources sur lesquelles l'ouvrage se fonde qui lui confère son originalité. Miller fut en effet le premier chercheur au Canada à interroger, dans la mesure où il y fut autorisé, les archives gouvernementales et ecclésiastiques sur les pensionnats indiens. Toutefois, il ne se contenta pas des documents que les Églises et l'État canadien acceptèrent de lui communiquer puisqu'il choisit d'intégrer à son étude des voix autochtones s'exprimant sur ces questions. Cela lui permit entre autres de démontrer l'existence d'une parole autochtone sur les pensionnats indiens dès la mise en place du système (Miller 1996 : x-xi).

Douze ans plus tard, la CVRC interrogea ces archives de manière encore plus approfondie puisque son mandat lui donnait accès à des documents que Miller n'avait pas pu consulter. Ce type de récit, fondé essentiellement sur des sources institutionnelles, est nécessaire puisqu'il s'agit non seulement du récit de l'idéologie, des ambitions et des idéaux qui conduisirent à la mise en place du système des pensionnats indiens, mais aussi du récit de la faillite d'un projet politique dont l'histoire fut émaillée de dysfonctionnements et de contradictions. C'est ce pan de la mémoire des pensionnats autochtones et de l'écriture de leur histoire que cette partie se propose d'étudier afin d'éclairer notre lecture des mémoires individuelles et

collectives exprimées par le biais de récits de fiction qui vinrent se superposer à la version de l'histoire que nous livrent les documents officiels.



## 1.1. LA CONSTRUCTION D'UNE POLITIQUE DE LA DÉSINDIANISATION

Le Canada connut successivement deux systèmes d'administration coloniale. Dans un premier temps, les terres à l'est de la rivière des Outaouais furent réclamées au nom du roi de France par l'explorateur malouin Jacques Cartier lors de ses trois voyages d'exploration<sup>25</sup>. Ces prétentions territoriales s'appuyaient sur la Doctrine de la découverte, conséquence de la bulle papale *Romanus pontifex*<sup>26</sup> (1455), dans laquelle le pape Nicolas V établit le droit pour une nation européenne de revendiquer son autorité sur les terres qu'elle avait « découvertes ». Le concept de *terra nullius* est une émanation directe de cette doctrine. Les nouveaux territoires peuplés par des populations non catholiques étaient réputés vierges, de sorte que la nation européenne catholique qui les « découvrait » pouvait en revendiquer la propriété. Cette pensée, qui proclamait la supériorité des États européens catholiques sur des « sauvages » sans aucun droit à la terre, servit de cadre aux premiers contacts entre les explorateurs français du XVI<sup>e</sup> siècle et les peuples autochtones du Canada.

Néanmoins, les conditions difficiles, en particulier sur le plan climatique, firent longtemps obstacle à l'établissement d'une colonie française permanente. La fondation de Québec par Samuel de Champlain en 1608 marqua un véritable tournant en accélérant les installations de colons le long du Saint-Laurent. Pendant plus d'un siècle et demi, les populations autochtones vivant entre Montréal et la Côte-Nord, ainsi que celles peuplant la Gaspésie, furent donc en contact avec les

---

<sup>25</sup> Les expéditions de Cartier eurent lieu en 1534, 1535-1536 et en 1542.

<sup>26</sup> Cette doctrine, qui avait pour but initial de protéger les intérêts du royaume du Portugal sur certains territoires africains, fit jurisprudence lors de la colonisation d'autres territoires en Océanie et dans les Amériques.

colons français. Les relations avec ces communautés étaient gérées par la couronne de France<sup>27</sup>.

La perte par la France des territoires qu'elle revendiquait dans cette région des Amériques débuta en 1713 lorsque l'Acadie<sup>28</sup> fut cédée aux Britanniques en vertu du Traité d'Utrecht. Cinquante ans plus tard, en 1763, la signature du Traité de Paris, qui mit un terme à la guerre de Sept Ans, marqua la cession totale du Canada aux Anglais. Les territoires à l'est du Canada<sup>29</sup> furent alors administrés par des représentants de la couronne britannique jusqu'à l'accession de la colonie au statut de dominion en application de la Loi Constitutionnelle de 1867<sup>30</sup>.

Afin de mieux comprendre les raisons qui conduisirent à la mise en place du système des pensionnats indiens peu de temps après la création de la Confédération canadienne, ce chapitre se propose d'étudier la pensée et les discours qui, progressivement, entraînent la perte d'autonomie des populations autochtones du Canada et le placement de plusieurs générations d'enfants indiens et inuit dans des établissements destinés à favoriser leur assimilation.

---

<sup>27</sup> Voir la carte de la Nouvelle France en annexe 3.

<sup>28</sup> L'Acadie correspondait plus ou moins à ce qu'on nomme aujourd'hui les Maritimes, c'est-à-dire le Nouveau-Brunswick, la Nouvelle-Écosse et l'Île-du-Prince-Édouard.

<sup>29</sup> En vertu d'une charte royale signée par le roi Charles II en 1670, les territoires plus proches du cercle polaire et plus à l'Ouest, connus sous le nom de Terre de Rupert, étaient administrés par la puissante Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH). En 1870, ils furent acquis par la Confédération canadienne pour la somme de 1,5 millions de dollars. Nous verrons plus en aval que la gestion de la Colombie-Britannique fut également déléguée à la CBH.

<sup>30</sup> La Loi Constitutionnelle de 1867 ou Acte de l'Amérique du Nord Britannique permit la création du dominion du Canada initialement constitué de quatre provinces : le Québec, l'Ontario, le Nouveau-Brunswick et la Nouvelle-Écosse. En 1869, l'Acte de cession de la Terre de Rupert par la Compagnie de la Baie d'Hudson à la couronne britannique permit l'élargissement de la confédération. Cette cession fut suivie par l'admission progressive des autres provinces et territoires : les Territoires du Nord-Ouest et le Manitoba (1870), la Colombie-Britannique (1871), le Yukon (1898), l'Alberta et la Saskatchewan (1905). Pour ce qui est des Maritimes, l'Île-du-Prince-Édouard intégra le dominion en 1873, tandis que Terre-Neuve-et-Labrador n'acquiesça le statut de province qu'en 1949.

### 1.1.1. Convertir et civiliser l'Indien

« Nous congneumes que ce sont gens qui seront fassilles à conuertir [...] à nostre sainte foy. » (Cartier 1867 : 33-34) Ces mots, écrits par Jacques Cartier dans la relation de son premier contact avec les Autochtones de la Gaspésie<sup>31</sup>, ne laissent aucun doute quant à la mission d'évangélisation que les Français s'attribuèrent à l'occasion de leur exploration des territoires qui devinrent le Canada de la Nouvelle-France. Le mandat donné par le roi François 1<sup>er</sup> à Jean de la Rocque de Roberval, qui prit le commandement de la troisième expédition en 1541, confirme cette observation. De Roberval avait pour mission « de peupler les terres » et « de construire des villes, des forts, des temples, et des Églises dans le but de communiquer [la] sainte foi catholique, ainsi que de faire maintenir l'ordre et la paix [afin que les Indiens] puissent vivre en conformité avec les règles de bienséance et de civilité » (Biggar 1930 : 178). Ce discours établit les fondations sur lesquelles reposèrent les relations entre les Autochtones et les colons français. Il dégage trois axes autour desquels la colonisation française du Canada devait s'opérer : la conversion des peuples indigènes au catholicisme, l'instauration d'un ordre calqué sur le modèle européen et l'imposition de règles morales considérées comme supérieures à celles en vigueur parmi les communautés autochtones. D'emblée, l'histoire des relations entre les peuples autochtones du Canada et les puissances européennes s'écrivait en termes de hiérarchies, dès lors que le discours officiel laissait entendre que ces populations vivaient dans le chaos et que leurs modes de vie devaient être rectifiés – amendés – dès lors qu'ils étaient malséants.

Néanmoins, la notion de paix était également mise en avant. Dix ans avant la controverse de Valladolid (1550-1551), qui vit s'opposer Juan Ginés de Sepúlveda et Bartolomé de Las Casas au sujet de la manière dont il convenait d'évangéliser les

---

<sup>31</sup> Il s'agit très probablement de Mi'kmaq puisque Cartier se trouvait alors dans le golfe du Saint-Laurent, le long des côtes de la Gaspésie.



Indiens, la France semblait avoir opté pour une méthode certes intrusive et paternaliste, mais en apparence pacifique puisqu'il s'agissait de mettre en place des relations essentiellement fondées sur le négoce.

Après avoir échoué à établir des peuplements permanents à plusieurs reprises en raison non seulement de la rigueur des hivers canadiens, mais aussi de la pression constante exercée par les Haudenosaunee<sup>32</sup>, les Français finirent par se résoudre à déléguer à des négociants l'exploitation des ressources offertes par ces nouveaux territoires à la condition expresse qu'ils contribuent à la christianisation des peuples autochtones.

Ces négociants parvinrent à tisser des liens commerciaux étroits avec les tribus algonquiennes<sup>33</sup> de la Côte-Nord<sup>34</sup> et de la région de Québec, ainsi qu'avec celles peuplant la Huronie<sup>35</sup>. La preuve en fut la fondation de nombreux comptoirs d'échange qui marqua l'avènement d'une coopération entre les colons français et les Autochtones autour du commerce des fourrures<sup>36</sup>. Ainsi, en une cinquantaine d'années, l'objectif de peuplement avait-il été relégué au second plan au profit d'une mission d'exploitation dont l'accomplissement nécessitait le recours à une main

---

<sup>32</sup> La Confédération *haudenosaunee*, ou Ligue des Iroquois, était une alliance puissante entre cinq nations – les Mohawk, les Oneida, les Onondaga, les Cayuga et les Seneca, rejointes par une sixième nation lorsque les Tuscarora quittèrent la Caroline du Nord pour s'installer dans le nord de l'état de New York en 1722. Leur opposition constante aux relations que les Français tentaient d'établir avec leurs ennemis algonquiens et *wendats* perdura jusqu'à la signature du traité de la Grande Paix de Montréal en 1701 (annexe 4). Ce traité eut pour effet de dynamiser la pelleterie en rouvrant l'accès à la rivière des Outaouais, voie fluviale majeure de la traite des fourrures.

<sup>33</sup> Le terme « algonquien » renvoie à un groupe dont les membres partagent des références culturelles et linguistiques communes. Les peuples de culture et de langue algonquiennes vivant au Canada comprennent les Innus, les Anishinaabeg, les Nehiyawak, les Naskapis, les Mi'kmaq et les Omàmiwinini (Algonquins). Ceux que les colons français rebaptisèrent Algonquins ne constituent donc qu'un des sous-groupes composant la famille culturelle des peuples algonquiens. Par conséquent, il importe de faire la distinction entre ces deux termes.

<sup>34</sup> Principalement les Innus et les Omàmiwinini.

<sup>35</sup> Nom donné par les Français au territoire occupé par les Wendats. La Huronie, *Wendake* en *wendat*, couvrait la région qui s'étend entre les lacs Ontario et Érié et la Baie Géorgienne (voir annexe 5).

<sup>36</sup> Le premier comptoir permanent fut installé en 1600 par Pierre Chauvin de Tonnetuit à Tadoussac, sur la rive gauche du Saint-Laurent, à l'embouchure du fjord de la rivière Saguenay.

d'œuvre indigène. Les intérêts économiques, substantiels pour l'époque<sup>37</sup>, commencèrent à primer sur l'entreprise civilisatrice et évangélisatrice annoncée lors des premières expéditions (Miller 1996 : 58-59).



*Figure 2- Fur traders in Canada trading with Indians, William Faden (1777)*

En outre, le bon fonctionnement de la pelleterie nécessitait le maintien d'un mode de vie axé essentiellement sur la chasse et la cueillette. Contrairement à ce qui se passait dans les colonies espagnoles de Mésoamérique et d'Amérique du Sud, la sédentarisation des peuples indigènes, condition jugée essentielle à leur évangélisation et à leur civilisation, s'avérait incompatible avec la préservation des intérêts économiques en jeu dans le Canada de la Nouvelle-France.

Le positionnement des Français au Canada au cours du XVII<sup>e</sup> siècle différa donc radicalement de celui des Espagnols et des Anglais plus au sud du continent. Là où les premiers exterminaient des nations qui avaient bâti des empires et où les seconds repoussaient des communautés faisant obstacle à leur expansion géographique, les Français prenaient soin de préserver un environnement propice à

---

<sup>37</sup> À titre d'exemple, en 1750 la région du Témiscamingue à elle seule rapportait environ 31 000 livres par an à ses exploitants, soit près de 350 000 euros (Proulx 1991 : 27).

la « trappe » en tenant compte de certains besoins des communautés dont ils souhaitaient s'assurer la collaboration<sup>38</sup>.

Cependant, cela ne signifie pas que les Français renoncèrent à « civiliser » l'Indien. Si dès le départ la mission de conversion et celle de civilisation des communautés indigènes du Canada apparaissaient comme indissociables, c'est que les puissances coloniales étaient persuadées que l'Indien était colonisé pour son propre bien. Comme le souligne fort à propos l'anthropologue québécois Serge Bouchard, il était alors communément admis que si l'évangélisation constituait un devoir de l'Église, la civilisation n'était pas un affront, mais un droit qui s'offrait à l'Indien et qui lui donnait l'opportunité de s'élever en accédant à un degré de développement supérieur (Bouchard 2017 : 275).

C'est dans cette optique que dès la fondation de la ville de Québec en 1608 Samuel de Champlain posa l'objectif de créer une colonie peuplée de « sauvages » convertis qui auront « un cœur et un esprit français. » (Grant 1907 : 323) Néanmoins, un événement historique vint nuancer le bien-fondé de cette idée selon laquelle la christianisation et la francisation des populations autochtones du Canada allaient nécessairement de pair. En effet, la perte de Québec au profit des Anglais grâce au soutien des huguenots (1629-1632)<sup>39</sup> acheva de convaincre le roi Louis XIII de la nécessité de faire de la Nouvelle-France un avant-poste du catholicisme dans les Amériques. Pour ce faire, il convenait d'exclure les colons huguenots des projets de peuplement à venir et d'accélérer la conversion des Indiens (TRC 1.1 : 43). En d'autres termes, là où les Anglais tentaient d'intégrer les communautés indigènes à une société régie par des normes socioculturelles anglo-saxonnes, les Français avaient choisi de sacrifier, temporairement du moins, l'objectif de francisation de

---

<sup>38</sup> Les Haudenosaunee, par exemple, observèrent à plusieurs reprises que là où les Anglais modifiaient le paysage et détruisaient une partie des ressources, le gibier en particulier, les Français s'appliquaient à préserver les territoires de chasse (Eccles 1969 : 158).

<sup>39</sup> Après s'être emparés de la colonie de Québec en 1629, les huguenots et les marchands anglais furent contraints de la restituer aux Français conformément aux termes du traité de Saint-Germain-en-Laye ratifié par la France et l'Angleterre le 29 mars 1632.

l'Indien pour miser sur le catholicisme comme rempart à la propagation de l'hérésie protestante en Amérique.

La célèbre Compagnie des Cent-Associés, fondée par le roi un an avant la prise de Québec, fut alors chargée de s'acquitter de ses obligations. En effet, en échange d'un monopole de 15 ans sur le commerce des fourrures et perpétuel sur tout autre forme de commerce, celle qu'on nommait également la Compagnie de la Nouvelle-France s'était engagée à installer à ses frais 4 000 colons sur le sol canadien et, selon les termes de la charte, à amener au nom du roi les peuples habitant au Canada « à la connoissance du vrai Dieu, les faire policer et instruire à la foi et religion catholique, apostolique et romaine. » (Pagden 1995 : 34) Ces engagements étaient consignés dans l'édit rédigé par Richelieu et signé par Louis XIII le 6 mai 1628. La charte royale prévoyait également les modalités d'émancipation des Autochtones, émancipation soumise à leur conversion au catholicisme.

La Compagnie dépêcha, sous le contrôle du roi, des frères Récollets dont les ambitions de conversion des communautés autochtones se heurtèrent rapidement aux intérêts commerciaux des associés (Wade 1988 : 24). En effet, les Récollets, qui avaient commis l'erreur initiale de croire que les peuples indigènes étaient dépourvus de toute spiritualité et seraient donc faciles à convertir, furent rapidement contraints de convenir qu'en raison du fossé culturel existant, l'entreprise se révélait bien plus délicate qu'ils ne l'avaient anticipé. La nécessité de franciser les Indiens pour pouvoir les convertir, ou plutôt le caractère indissociable de ces deux objectifs, s'imposa de nouveau. (TRC 1.1 : 41). Il se dégage de ces observations que l'imposition d'une identité culturelle non pas simplement liée à la foi chrétienne, mais propre au pays colonisateur constitua un facteur prépondérant dans la construction des relations entre les Autochtones et la couronne de France.

Après la cession du Canada au Royaume-Uni, il y eut un flottement de près d'un demi-siècle dans les relations entre les communautés autochtones et une administration coloniale britannique trop occupée à gérer les difficiles relations avec la toute jeune nation étatsunienne. En 1814, la signature du Traité de Gand établit

une paix permanente entre les États-Unis et le Canada. La couronne britannique put alors accentuer ses efforts en matière de civilisation des populations autochtones. La politique indienne menée au Canada à compter des années 1830, en particulier dans le Haut-Canada<sup>40</sup>, était désormais animée par un esprit de conquête et un idéal de civilisation<sup>41</sup>. Cette politique s'inscrivait dans un contexte de renouveau évangélique en Angleterre axé sur la propagation de la foi chrétienne et la mise en place d'initiatives paternalistes dans les colonies dans le but de civiliser les « sauvages » (TRC 1.1 : 58-59). Pour ce faire, l'assimilation par les Indiens des valeurs propres à l'Empire britannique allait rapidement devenir une priorité de l'administration coloniale au Canada.

### 1.1.2. La construction d'un discours assimilationniste

Le concept d'assimilation est étroitement associé aux politiques coloniales, même s'il a ensuite servi à définir les politiques migratoires, tant aux États-Unis qu'au Canada. Il s'agit d'un concept emprunté aux sciences du vivant qui renvoie à l'origine à la dissolution d'une substance dans un corps dominant. L'image est donc celle d'un processus de digestion. Par extension, cette notion a fini par désigner un processus de convergence unilatérale entraînant un effacement des caractères distinctifs du groupe assimilé. Sur le plan philosophique, il s'agit en fait de ramener le différent au semblable, comme le suggère la racine latine *assimilare* (*ad similis*).

Au début du XXe siècle, les sociologues de l'École de Chicago se saisirent de la question sous l'angle de la perte de l'ethnicité, élaborant des outils conceptuels

---

<sup>40</sup> Sous la pression des loyalistes réfugiés au Canada après la déclaration d'indépendance des treize colonies, la couronne britannique procéda à la scission de la colonie de Québec. La partie à dominante anglophone constitua le Haut-Canada, tandis que celle à dominante francophone forma le Bas-Canada (voir annexe 6).

<sup>41</sup> Dans sa thèse de doctorat, Charlotte Leforestier avance également l'argument selon lequel l'expansionnisme américain, en l'occurrence l'acquisition par les États-Unis de l'Alaska en 1837, pourrait avoir été un facteur d'accélération des politiques visant à « stabiliser » les populations autochtones du Canada (Leforestier 2012 : 66).

destinés à mieux appréhender les phénomènes qui participent d'une telle perte (acculturation, ségrégation, etc.). Les travaux de deux d'entre eux, Ernest Burgess et Robert Park, définissent à cet égard un « cycle des relations raciales » constitué de quatre étapes : le contact, la compétition, l'accommodation et l'assimilation. Cette ultime étape est décrite comme le produit final parfait de l'interaction entre les cultures (Park 1921: 736). Bien que Park et Burgess ne le formulent pas de manière aussi explicite, il ressort de ces travaux que c'est toujours la culture dite « évoluée » qui assimile celle réputée « archaïque ». Dans les années 1960, le sociologue américain Milton Gordon alla plus loin en affinant la définition de l'assimilation, qui demeure par ailleurs assez floue dans les écrits de Burgess et Park. Gordon décrivit un processus plus complexe en sept degrés – acculturation, assimilation structurelle, union mixte, assimilation institutionnelle, reconnaissance par le groupe dominant, fin des discriminations et accès à la citoyenneté – le septième palier correspondant selon lui à la forme la plus aboutie d'assimilation (Gordon, 1964).

Dans tous les cas, ce processus suppose l'acceptation ou plutôt l'imposition d'une norme. Ce qui est hors-norme, ou anormal, doit faire l'objet d'une normalisation. L'assimilation se pense donc constamment en termes de relations dominant/dominé ou supérieur/subalterne et nécessite que le groupe assimilé modifie ses valeurs en fonction de celles imposées par le groupe hégémonique (Teske & Nelson 1974 : 354-356 ; 365).

Bien que ce terme ne figure pas dans les discours formulés par les autorités coloniales de la Nouvelle France, la francisation de l'Indien, dont nous avons parlé dans le sous-chapitre précédent, s'inscrivait dans cette dynamique. Les autorités françaises étaient parfaitement conscientes du potentiel démographique que constituaient les populations aborigènes. La célèbre assertion « Spanish civilization crushed the Indians [sic] ; English civilization scorned and neglected him ; French civilisation embraced and cherished him », formulée en 1865 par l'historien étatsunien Francis Parkman, ne se vérifiait que partiellement puisque si le Français adoptait l'Indien, il s'agissait d'une adoption conditionnelle et calculée.

L'assimilation des Autochtones fut d'abord pensée non pas en termes de destruction de leur mode de vie, mais en encourageant une certaine mixité, un positionnement qui allait jusqu'à envisager, comme le fit Richelieu en son temps, une fusion des races, une parité de statut entre le Français et l'Indien, à la condition que ce dernier se convertisse à la foi catholique bien entendu (Charbonneau 1979 : 38). Relayée par Colbert et mise en place de manière plus systématique par le gouverneur Louis de Frontenac<sup>42</sup>, cette politique encourageant les mariages mixtes entre les colons français et les femmes indigènes constitua bel et bien la première tentative d'assimilation des peuples autochtones du Canada.



Figure 3- *The Trapper's Bride*, Alfred J. Miller (vers 1852)

Simultanément, les relations commerciales autour des fourrures accentuèrent cette mixité des mœurs et des cultures. En effet, de nombreux colons français

---

<sup>42</sup> Louis de Buade de Frontenac fut gouverneur général de la Nouvelle-France de 1672 à 1682, puis de 1689 à 1698.

établirent une proximité manifeste avec les communautés indiennes dont ils finirent même par adopter certaines pratiques (Wade 1988 : 21)<sup>43</sup>. Le coureur des bois devint alors l'archétype de l'indianisation des colons français<sup>44</sup>, laissant craindre un échec de l'entreprise de civilisation de l'Indien initialement programmée.



Figure 4- *Coureur du Bois*, anonyme

Dès le tout début du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Jésuites dénoncèrent les dangers d'une telle proximité. En effet, l'assimilation semblait opérer à contresens. Inquiets de l'ensauvagement des Français et persuadés que les « sauvages » étaient eux-aussi corrompus par ces contacts contre nature, ils n'eurent de cesse d'isoler les peuples autochtones pour assurer leur éducation (Charbonneau 1979 : 39). La politique des mariages mixtes, quant à elle, tourna court. L'émergence en France au début du

---

<sup>43</sup> C'est le cas des langues algonquiennes et iroquoiennes dont certains colons s'attachèrent à apprendre les rudiments afin de prêcher la foi chrétienne aux Indiens, mais aussi de favoriser les négociations commerciales. Un autre exemple significatif est la rapidité avec laquelle les Français adoptèrent le canoé comme moyen de déplacement. Ce choix conféra un avantage certain aux négociants français sur leurs homologues anglais, en l'occurrence les employés de la Compagnie de la Baie d'Hudson, qui mirent près d'un siècle à se résoudre à adopter eux aussi ce moyen de locomotion particulièrement adapté aux spécificités des espaces boréaux (Wade 1988 : 21).

<sup>44</sup> La littérature donnera par la suite un exemple emblématique de cette figure ambivalente de l'époque coloniale avec le personnage de François Paradis dans le roman de Louis Hémon *Marie-Chapdelaine* (1913).



XVIII<sup>e</sup> siècle d'un discours de plus en plus racialisé eut raison de ces velléités de métissage au nom de la préservation de la pureté de la race blanche. Le durcissement du concept de race, c'est-à-dire sa migration sémantique de l'idée de simple lignée à celle de hiérarchie conditionnée par la couleur de la peau<sup>45</sup>, impliqua une redéfinition des relations avec les Indiens de la Nouvelle France.

Pour ce qui est de l'assimilation des valeurs et des usages français, les Autochtones n'en voulaient guère. S'ils étaient prêts à négocier et à faire du troc avec les colons, ils n'avaient, pour l'immense majorité d'entre eux, aucune volonté de leur ressembler. Le problème était même plus complexe sans doute puisque l'assimilation des valeurs importées par les colons constituait également un renoncement à l'identité tribale. Pour citer Miller : « to be educated and converted was to die as a North American and be reborn as a French person. » (Miller 1996 : 57-58) Cela signifiait même la mort au sens propre parfois, comme l'illustre l'histoire de Pierre Pastedechouan, jeune Innu envoyé en France pour y être éduqué et qui, ne parvenant pas à retrouver sa place dans sa communauté d'origine et ne se sentant pas intégré à celle des Français, devint alcoolique. Il finit par se retirer dans la forêt boréale pour y mourir de faim (Grassmann 2019 ; Bouchard 2017 : 76). Égaré entre deux mondes, il avait tout simplement perdu ses compétences de chasseur lors du processus d'assimilation. Il semble ainsi que l'entre-deux n'ait parfois pas constitué un espace d'émancipation ni de progression, mais de double échec<sup>46</sup>.

Très tôt dans l'histoire coloniale du Canada, se dessinaient les contours d'une pensée assimilationniste qui, par la suite, constitua le socle du système des pensionnats indiens. Ce discours s'accrut lorsque la colonie passa sous administration britannique. En 1857, l'Acte pour encourager la civilisation graduelle

---

<sup>45</sup> Voir l'article de Pierre Boule sur l'évolution du concept de race dans la France d'Ancien Régime (Boule 2002 : 155-175).

<sup>46</sup> Voir *infra* p. 392-393.

des tribus sauvages<sup>47</sup> marqua un véritable tournant politique en matière d'assimilation puisqu'il posait les bases d'un processus d'émancipation volontaire tout en dépossédant les communautés autochtones de leur droit de disposer de leurs terres, droit pourtant garanti par la Proclamation Royale de 1763<sup>48</sup>. Il s'agissait d'inciter les Indiens à renoncer à leur statut en leur allouant notamment un lopin de terre ainsi qu'une modeste rente annuelle. L'objectif officiel était d'effacer les distinctions entre les sujets indiens et les sujets non indiens de la couronne, mais le but non avoué était bel et bien de s'affranchir du fardeau que la Proclamation Royale de 1763 représentait en éliminant le statut d'Indien<sup>49</sup>.

Trois ans plus tard, en 1860, l'administration des affaires indiennes fut déléguée au Département des Terres de la Couronne, également en charge de la gestion des ressources naturelles et foncières. Cette décision en disait long sur le lien que les Anglais avaient établi entre l'assimilation des Indiens et la violation de leurs droits fonciers. En ce milieu de siècle, le filet colonial, pour reprendre la métaphore employée par le sociologue Andrew Woolford dans son ouvrage *This Benevolent Experiment*, se resserrait considérablement sur les tribus indiennes du Canada, préfigurant la mise en place d'un système « d'émancipation » de l'Indien forcée et accélérée dont le volet éducatif avait par ailleurs déjà débuté en Terre de Rupert<sup>50</sup>. Ce système requérait également une restriction des déplacements des populations indiennes afin de mieux contrôler l'assimilation des « sauvages ».

---

<sup>47</sup> Voir annexe 7.

<sup>48</sup> Voir annexe 8.

<sup>49</sup> C'est à ce moment-là qu'apparut dans les textes de loi le terme « enfranchised Indian ». La stratégie ne fonctionna toutefois pas puisqu'à la création de la Confédération canadienne en 1867 un seul Indien avait sollicité et obtenu son émancipation.

<sup>50</sup> Voir *infra* p. 68-71.

### 1.1.3. La stratégie de la contention

Lors de la colonisation française, le mode de vie semi-nomade de la plupart des communautés de culture algonquienne qui peuplaient alors la Côte-Nord constituait déjà un obstacle de taille pour les Récollets, qui estimaient que cette mobilité rendait l'évangélisation des Indiens compliquée, voire impossible. Ces frères franciscains entreprirent donc de sédentariser les populations vivant le long des berges du Saint-Laurent. Les actionnaires de la Compagnie de la Nouvelle-France se montrèrent hostiles à ce projet dès lors que le nomadisme de peuples tels que les Innus constituait, nous l'avons vu, une importante source de revenus lorsqu'à l'issue de la saison de trappe les Indiens troquaient le produit de leur chasse dans les comptoirs installés à cet effet. S'il n'était pas question pour le gouvernement du roi de renoncer à civiliser les Indigènes du Canada de la Nouvelle-France, il importait que cette entreprise ne détériorât pas les relations commerciales mises en place par les actionnaires de la Compagnie, dont des personnalités aussi influentes que le cardinal de Richelieu et Samuel de Champlain faisaient partie. Les Récollets, confrontés à des difficultés financières et à une résistance politique manifeste, échouèrent rapidement dans leurs premières tentatives de sédentarisation de populations autochtones qui, par ailleurs, n'avaient aucun désir de se fixer géographiquement<sup>51</sup>.

Néanmoins, ce projet fut repris par les Jésuites quelques années plus tard. Pour ce faire, ils s'inspirèrent des « réductions » qu'ils avaient déjà fondées dans les colonies espagnoles de Mésoamérique et d'Amérique du Sud<sup>52</sup>. En 1637, sous l'impulsion du père Paul Le Jeune, ils créèrent la « réduction » de Sillery, dans la

---

<sup>51</sup> Chez les Innus, que l'on surnomme souvent le peuple marcheur, le fait de marcher, d'être mobile sur le territoire, participe pleinement de l'identité tribale. Pour ces communautés, la sédentarisation représentait donc une attaque contre les identités collectives.

<sup>52</sup> Les « réductions » étaient des communautés encadrées par les Jésuites. Leur principal objectif était non seulement de convertir les populations autochtones, mais aussi de les préserver de l'influence néfaste des colons en les isolant.

colonie de Québec. Accueillant des Innus qui avaient accepté de se soumettre à l'entreprise civilisatrice et évangélisatrice des Jésuites en échange de leur protection contre les Haudenosaunee, Sillery constitua un véritable prototype de réserve indienne (Miller 1996 : 49). Peu enclins à se contenter d'une acceptation superficielle de la foi chrétienne se bornant au baptême, les Jésuites étaient en effet persuadés que la civilisation des Autochtones était une condition préalable à leur conversion. Selon leur raisonnement, pour mener à bien cette entreprise, il convenait de stabiliser les populations indigènes, de limiter leurs déplacements et de les protéger du contact avec une société coloniale blanche aux mœurs jugées corrompues. Ainsi, en 1635, le père Le Jeune écrivait : « Ce seroit un grand bien, et pour leurs corps, et pour leurs âmes, et pour le trafic de ces Messieurs, si ces Nations estoient stables, et si elles se rendoient dociles à nostre direction ; ce qu'elles feront comme i'espere avec le temps. » (Le Jeune 1972 : 21) Le vocabulaire employé par Paul Le Jeune est éloquent. Il légitime son entreprise en mettant en avant une préoccupation pour le bien-être physique et spirituel des Indiens, tout en rassurant les actionnaires de la Compagnie des Cent Associés (« ces messieurs »). En outre, les termes « docile » et « direction » ancrent ce discours dans une pensée une fois de plus raciale et assimilationniste qui fait de l'Indien une bête sauvage à domestiquer.

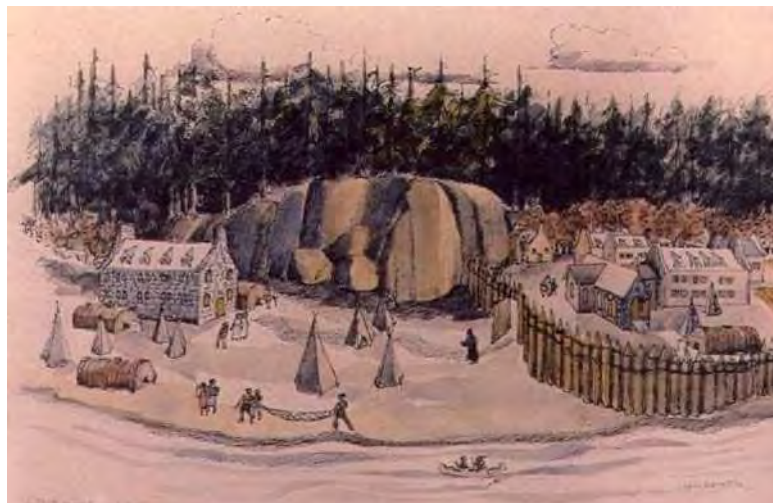


Figure 5- Réduction jésuite de Sillery, anonyme (vers 1660)

Trois autres « réductions » virent le jour dans les années qui suivirent la fondation de Sillery : La Conception, créée en 1641 près de Trois-Rivières pour accueillir les Omàmiwinini et les Innus, mais contrainte de déménager au Cap-de-la-Madeleine en 1642 suite à une attaque des Mohawk ; Notre-Dame-de-la-Foye, fondée à Lorette en 1669 pour accueillir les Wendats ; et la « réduction » de Prairie la Magdeleine, fondée en 1675 au Sault Saint-Louis pour œuvrer à l'évangélisation des Haudenosaunee. Elles avaient ceci en commun qu'elles visaient toutes à encourager la pratique de l'agriculture et de la foi chrétienne. Le principe de civilisation par la Bible et la charrue<sup>53</sup>, que l'administration coloniale britannique reprit à son compte par la suite, guidait désormais l'action des missionnaires auprès des populations indiennes.

Le projet spirituel et social des Jésuites était donc une fois de plus en contradiction avec le programme politique de la couronne. Il s'agissait bien d'assimiler l'Indien pour le convertir et non de le convertir pour le franciser ; non pas de modeler l'Indien pour qu'il ressemble au français mais de « façonner une autre espèce de Canadien » comme le fait observer le sociologue et indianiste Jean-Jacques Simard (Simard 2003 : 81).

À la fin des années 1670, la « réduction » de Sillery, frappée par diverses épidémies, avait déjà été désertée par les Indiens qui y résidaient (Savard 2008 : 128-129). Les autres « réductions » eurent une durée de vie tout aussi courte mais leur impact sur les communautés autochtones ciblées est indéniable. Jusqu'à la fin de l'aventure de la Nouvelle-France en 1763, les Jésuites poursuivirent leurs efforts de conversion auprès des Autochtones du Canada. Leur installation au sein des communautés aborigènes, ainsi que leur insistance pour les éduquer et les préserver de l'influence de la société coloniale, préfigurèrent une stratégie de contention de

---

<sup>53</sup> L'expression « the Bible and the Plough » apparut plus tard, au XIXe siècle, en particulier dans le contexte des missions chrétiennes en Afrique. Ce concept fut mis en avant par certains abolitionnistes tels que Thomas F Buxton dans l'optique de « civiliser » les populations africaines et d'éradiquer la pratique de l'esclavage (Buxton 1840 : 428).

l'Indien qui servit de socle aux pensionnats autochtones lors de leur création plus d'un siècle plus tard. Par ailleurs, les autorités coloniales anglaises, puis canadiennes, s'en inspirèrent largement lors de la mise en place du système des réserves. Telle est la conclusion que livre l'anthropologue Rémi Savard lorsqu'il écrit que dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, « favorablement impressionnés par les villages de missions établis par les Français [...] et le degré d'assimilation qu'on pouvait y observer, [...], les commissaires adoptèrent la formule *réserve* pour libérer les territoires nécessaires aux futurs développements du pays. » (Savard 2008 : 129)

Il appert que le discours sur lequel reposait la question des relations avec les peuples autochtones de la Nouvelle France fut largement réinvesti par les Anglais lorsqu'ils prirent possession de ces territoires. Toutefois, leur projet colonial en Amérique du Nord différait de celui des Français. C'est pourquoi le transfert de l'administration du Canada à la couronne d'Angleterre entraîna tout naturellement une redéfinition des politiques d'assimilation des populations indigènes. De nouvelles stratégies furent alors élaborées pour parvenir à contenir la résistance des communautés indiennes.

Avant d'évoquer les conséquences de la cession du Canada aux Anglais en termes d'assimilation des peuples autochtones par l'éducation, il est essentiel de mesurer l'impact de la gestion anglaise du Canada sur les espaces laissés à la disposition de ces mêmes peuples.

Lors de la cession de la colonie de Québec aux Anglais, les Français ne laissent derrière-eux que trois villes – Québec, Montréal et Trois-Rivières – et une soixantaine de petits villages, tous situés le long du Saint-Laurent, entre Tadoussac et Montréal. Si l'impact de la présence française au Canada fut manifeste sur le plan culturel, sur le plan géographique, les populations indigènes continuèrent de disposer de vastes espaces. La preuve en est la persistance du nomadisme chez des

peuples tels que les Innus, les Wendats ou encore les Omàmiwinini, mode de vie qui perdura parfois jusqu'au milieu du XXe siècle<sup>54</sup>.

La situation était toute autre dans les colonies américaines sous administration anglaise. De la Nouvelle-Angleterre aux Carolines, les nombreux conflits opposant les colons aux tribus indiennes avaient déjà considérablement restreint les possibilités de mouvement de ces dernières. Contrairement à la colonie de Québec, où l'objectif de peuplement devait composer avec des intérêts économiques tributaires de la collaboration des peuples autochtones, la gestion des colonies anglaises reposait essentiellement sur une politique de peuplement. Cela nécessitait l'expropriation et la marginalisation des communautés indigènes afin de permettre l'installation de populations blanches et le développement d'une économie agraire. En d'autres termes, la colonisation de l'Amérique du Nord par les Anglais était étroitement liée à la question de l'occupation et de l'utilisation des sols (Jacobs 1988 : 6).

Il fallait donc s'attendre à ce que la politique indienne menée par la couronne d'Angleterre au Canada soit également une politique expansionniste, au détriment des populations autochtones. Toutefois, dès 1763, un élément changea radicalement la donne lorsque le chef des Odawa, Obwandiyag<sup>55</sup>, à la tête d'une coalition réunissant de nombreuses tribus de la région des Grands Lacs, entreprit de montrer aux Anglais que la défaite des Français ne signifiait en aucune façon le renoncement des peuples indiens à leurs droits fonciers. En signe d'apaisement, et soucieux d'éviter un conflit menaçant la stabilité d'une colonie encore fragile, le roi Georges III signa la Proclamation Royale de 1763<sup>56</sup>, laquelle établissait une ligne de partage le

---

<sup>54</sup> Dans son ouvrage *Le peuple rienr*, l'anthropologue Serge Bouchard rapporte que les Pekuakamiulnuatsh (Innus du lac Saint-Jean) menaient encore une vie semi-nomade dans les années 1950.

<sup>55</sup> Également connu sous le nom de Pontiac. La Guerre de Pontiac perdura jusqu'en 1766 en dépit de la Proclamation Royale et se solda par ce qu'il convient de nommer une impasse militaire. La coalition indienne ne parvint pas à chasser les Anglais, pas plus que ces derniers ne purent conquérir les territoires indiens convoités.

<sup>56</sup> Voir annexe 8.

long de la chaîne des Appalaches<sup>57</sup>. Au-delà de cette ligne, les territoires indiens étaient protégés de la convoitise des treize colonies puisque la couronne britannique devenait un organe incontournable dans le transfert de ces terres aux colons<sup>58</sup>.

Cependant, ce dispositif de protection des territoires indiens fut très rapidement remis en question. En effet, le Traité de Paris, signé en 1783<sup>59</sup> pour mettre un terme à la Guerre d'Indépendance des États-Unis d'Amérique, constitua une première violation des dispositions prévues dans la Proclamation de 1763. En cédant toutes les terres situées au sud des Grands Lacs aux Américains, l'Angleterre abandonnait au projet expansionniste de la toute jeune nation la majeure partie des territoires indiens qu'elle s'était engagée à protéger<sup>60</sup>.

L'indépendance des États-Unis eut également pour effet d'inciter la couronne britannique à conclure des alliances avec les tribus installées sur les territoires qui, depuis l'adoption de l'Acte Constitutionnel de 1791, s'appelaient le Haut-Canada et le Bas-Canada. Tirant profit des relations diplomatiques qu'elle entretenait avec les peuples autochtones, l'Angleterre s'efforça de s'assurer leur soutien lors de la Guerre de 1812 (1812-1814) au cours de laquelle les Étatsuniens tentèrent d'envahir le Canada. Instrumentalisés lors de ce conflit, comme ils l'avaient déjà été par le passé<sup>61</sup>, les Indiens furent les principales victimes du Traité de Gand, signé en 1814 par les Britanniques et les Étatsuniens.

En effet, l'établissement d'une paix durable entre les colonies canadiennes et leur puissant voisin rendait désormais inutile toute alliance militaire avec les tribus indiennes. Aussi, les Anglais, jusqu'alors trop préoccupés par l'instabilité politique

---

<sup>57</sup> Voir annexe 9.

<sup>58</sup> La proclamation de Georges III définit les modalités de conclusion des traités, ainsi que les conditions de cession par les tribus indiennes de leurs terres à la couronne.

<sup>59</sup> Il convient de souligner que dans le Traité de Paris aucune mention n'est faite des Autochtones.

<sup>60</sup> Voir annexe 10.

<sup>61</sup> Au cours de la Guerre de Sept Ans et de la Guerre d'Indépendance des États-Unis, les tribus indiennes avaient déjà fait les frais des tensions opposant les grandes puissances européennes en prenant part à des conflits dans lesquels, l'histoire prouve, ils n'avaient rien à gagner.



dans leurs colonies du Canada pour s'investir dans l'évangélisation et la civilisation des peuples autochtones, commencèrent-ils à s'intéresser aux stratégies qui permettraient l'expansion territoriale des colonies canadiennes. Cette expansion était au demeurant rendue nécessaire par l'accroissement démographique significatif de la population allochtone du Haut-Canada en ce début de XIXe siècle<sup>62</sup>.

Ces tensions territoriales croissantes coïncidèrent avec la fragmentation des communautés autochtones installées le long de la frontière américano-canadienne. En effet, selon les termes du Traité de Gand, les États-Unis acceptaient de déplacer les Haudenosaunee, les Anishinaabeg et les Wendats vivant dans cette région, les séparant ainsi des membres de leur tribu qui vivaient du côté canadien de la frontière. Il semble que l'intention d'isoler et de marginaliser les populations indiennes du Haut-Canada était déjà à l'ordre du jour. Fort ironiquement, ce qui s'annonçait comme une période de prospérité et de paix entre le Canada et les États-Unis marquait également le début de l'humiliation et des spoliations pour les Indiens du Canada.

Très rapidement, l'administration coloniale envisagea, comme avaient tenté de le faire les Jésuites dans la colonie de Québec, d'aménager des espaces restreints dans le but d'inciter les Indiens à se sédentariser. C'est ce que montrent les traités conclus à partir des années 1830, traités dans lesquels l'idée de réserve figure pour la première fois<sup>63</sup>. Mue par un désir d'expansion et une volonté de dompter les paysages sauvages et d'y développer une économie agraire rentable, la société canadienne anglophone se tourna naturellement vers la région des Prairies<sup>64</sup>, qui constituait le terrain idéal pour l'accomplissement d'un tel projet (Miller 1996 : 62).

---

<sup>62</sup> Entre 1812 et 1830, la population blanche du Haut-Canada passa de 80 000 à 220 000 (Surtees 1988 a : 87-88).

<sup>63</sup> Entre 1812 et 1841, dans le Haut-Canada, une trentaine de traités furent signés entre la couronne et les Anishinaabeg principalement.

<sup>64</sup> Les Canadiens nomment Prairies les plaines fertiles situées dans le sud du Manitoba et de la Saskatchewan ainsi que dans le sud-est de l'Alberta.

Ces territoires, très propices à la chasse au bison notamment, étaient alors occupés par de nombreuses tribus indiennes dont les contacts avec les Blancs restaient limités.

En 1836, la commission parlementaire chargée d'enquêter sur le traitement des peuples autochtones dans les colonies de l'Empire britannique conclut que, face aux réticences des Indiens, il était du devoir chrétien de la Grande-Bretagne de contribuer à la civilisation de ces peuples, même malgré eux. La création de la Société de Protection des Aborigènes en 1837 fut la conséquence directe du rapport publié par la commission. Fortement ancrée dans la pensée protestante et évangélique de l'époque, la Société de Protection des Aborigènes, dirigée au Canada par Egerton Ryerson, appuyait son action sur l'idée qu'il fallait guider les peuples « sauvages » vers l'autonomie – c'est-à-dire le renoncement à leur condition d'Indien – en encourageant la création de groupements autochtones agraires<sup>65</sup> et, par conséquent, sédentaires. Le noyau social de ces communautés devait être la cellule familiale et non plus la communauté tribale. Dans le même temps, la notion de propriété privée devait se substituer à celle de collectivité (TRC 1.1 : 59).

Ces initiatives visant à civiliser le « sauvage », mais qui servaient en réalité des intérêts plus matérialistes en organisant la confiscation des terres indiennes, remettaient à l'ordre du jour l'idée selon laquelle pour christianiser les populations aborigènes, il convenait de les rassembler et de les contenir dans un espace limité afin de mieux contrôler leurs mouvements. Leur succès fut compromis par le manque de fonds alloués par la couronne à la politique indienne, par l'incompétence et le manque de probité de certains fonctionnaires des Affaires indiennes, par le fort attachement des communautés indigènes à leurs valeurs et à leurs modes de vie traditionnels et par des conflits internes au sein des mouvements protestants,

---

<sup>65</sup> Cela marquait le retour du concept de civilisation par la Bible et la charrue (voir *supra* p. 54).

notamment les tensions croissantes entre les méthodistes et les anglicans (TRC 1.1 : 32-33).

C'est dans un contexte particulièrement infantilisant et défavorable pour les communautés autochtones que se construit le Canada entre 1814 – date à laquelle ses relations avec les États-Unis furent stabilisées – et la création de la Confédération canadienne en 1867. Dans le prolongement logique de ces premières initiatives prises par les Églises protestantes afin d'évangéliser les populations autochtones du Canada, l'idée de la réserve continua de faire son chemin. La sédentarisation des communautés autochtones trouva sa justification dans un discours qui mettait en exergue toutes les failles et tous les vices que le nomadisme engendrait. Dans les années 1850, Monseigneur Laflèche, évêque catholique, écrivait à propos des Nehiyawak<sup>66</sup> :

[...] je crois qu'il n'y a pas d'exagération à dire que c'est l'homme descendu au dernier degré de l'échelle humaine. Cet état de dégradation et de méchanceté vient de leur manière de vivre ; ils sont ordinairement réunis en gros camps de soixante à quatre-vingts loges, et souvent d'avantage, et mènent une vie errante et oisive, à la suite des innombrables troupeaux qui leur donnent nourriture et habillement. Quand on a sous les yeux la vie dégoûtante de ces sauvages, on comprend que le travail, qui a été imposé à l'homme comme une pénitence après son péché, l'a été pour son bonheur plutôt que pour son malheur. (TRC 1.1 : 94)

Le lecteur appréciera la violence du discours sur l'Indien relayé par Laflèche à grand renfort de termes dépréciatifs. Outre la charge contre les « sauvages », que l'évêque semble avoir en horreur, ce sont des valeurs morales jugées étrangères aux communautés indiennes qui sont mises en avant pour justifier leur assujétissement. L'injonction biblique du travail vint ainsi légitimer une colonisation des Prairies et des régions du centre de ce qui est à présent l'Ontario. Cette colonisation, contrairement à ce qui se produisit dans les Grandes Plaines des États-Unis, ne

---

<sup>66</sup> Voir annexe 1.

passa pas par la conquête militaire<sup>67</sup>, mais par une politique d'assimilation relayée par le travail des missionnaires. Ces objectifs d'assimilation se traduisirent par l'adoption par le Parlement britannique de trois instruments législatifs : l'Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Bas-Canada, l'Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages dans le Haut-Canada (1850) et l'Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages (1857)<sup>68</sup>.

Les deux premières lois établirent des mécanismes de protection visant à empêcher les spéculateurs de s'appropriier les terres autochtones. Cependant, elles plaçaient ces terres sous la tutelle de la couronne britannique qui, par le biais d'un commissaire aux terres indiennes, pouvait en percevoir les revenus et en organiser l'utilisation. En outre, la loi de 1850 sur le Bas-Canada définissait pour la première fois les conditions à remplir pour être réputé Indien. Était considérée indienne toute personne de sang indien ou métis, ou mariée à un Indien, ou adoptée par des Indiens, à condition qu'elle réside parmi une communauté indigène. L'identité indienne fut donc enfin définie, mais elle le fut par une administration coloniale de plus en plus impatiente de s'affranchir des obligations contractées dans la Proclamation Royale de 1763.

En 1857, l'Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages employait pour la première fois le terme « Indian Reserves » et prévoyait la possibilité de rattacher lesdites réserves à des circonscriptions scolaires déjà existantes pour pourvoir à l'éducation des populations indiennes concernées. La

---

<sup>67</sup> Plusieurs raisons sont généralement avancées pour expliquer l'absence de campagne militaire au Canada lors de la colonisation de l'Ouest et des Prairies. Le coût de l'opération en est une. Les spécificités géographiques du territoire en sont une autre. Les forêts boréales, qui aujourd'hui encore couvrent au Canada 574 millions d'hectares, constituent un environnement peu propice au déploiement de troupes et un terrain compliqué sur lequel les populations autochtones disposaient d'un avantage certain. Il suffit d'étudier la densité de la population du Canada à notre époque pour comprendre que l'essentiel des peuplements se sont fait le long de la frontière avec les États-Unis, d'est en ouest, à l'exception de la Colombie-Britannique dont cette étude traitera plus tard (voir annexe 11). Une troisième raison à ce choix fut sans aucun doute l'incompatibilité entre le projet de conversion mené par les Églises et l'extermination des populations indigènes.

<sup>68</sup> Voir annexes 7 et 12.

question de l'éducation des enfants autochtones émergeait comme un enjeu majeur dans la colonisation du Canada.

#### **1.1.4. L'assimilation par l'éducation**

Très tôt lors de la colonisation du Canada, les missionnaires français dépêchés sur place entreprirent d'envoyer en France des enfants autochtones afin de former une élite indienne francophone et chrétienne sur laquelle ils pourraient ensuite s'appuyer pour mener à bien leur mission de conversion.

Cependant, ces initiatives eurent des résultats peu probants. En effet, entre les enfants indiens morts en France et ceux qui ne parvinrent pas à se réadapter après leur retour au Canada, aucune de ces pupilles ne contribua à relayer au sein de sa communauté d'origine l'action des missionnaires (TRC 1.1 : 41). C'est pourquoi, très vite après la fondation de la colonie de Québec, il fut question d'organiser l'éducation des Indiens *in situ* afin d'éviter des déplacements entre la France et le Canada aussi onéreux qu'inutiles. Champlain se tourna tout naturellement vers les Jésuites, dont l'expertise en matière d'éducation des peuples indigènes à la foi chrétienne n'était plus à prouver. Néanmoins, ces derniers choisirent de concentrer leurs efforts sur l'Acadie, contraignant alors l'administrateur de la toute jeune colonie à faire appel à un ordre issu d'une réforme de l'ordre franciscain : les frères mineurs récollets (Wade 1988 : 23).

C'est ainsi que les Récollets, qui, dans un premier temps, œuvrèrent directement auprès des communautés indiennes voisines de la colonie, fondèrent en 1620 le premier pensionnat pour les enfants indiens au couvent Saint-Charles. L'établissement accueillit à son ouverture neuf élèves dont six étaient autochtones. L'expérience fut de courte durée toutefois puisque les frères récollets, impuissants face à la résistance des familles et des communautés à l'assimilation de leurs

enfants<sup>69</sup>, furent contraints de fermer l'établissement dès 1629. En outre, leur incapacité à assumer la charge financière qu'impliquait leur mission au Québec acheva de convaincre Champlain de rappeler les Jésuites en 1632 (Wade 1988 : 24). Trois ans après leur retour dans la colonie de Québec, ces derniers ouvrirent un séminaire sur le site même de l'ancien pensionnat fondé par les Récollets. Confrontés à un recrutement pratiquement nul, ils furent très vite obligés d'assouplir les règles de fonctionnement de leur établissement afin de convaincre les parents autochtones de leur confier leurs enfants.

Ainsi, contrairement aux Récollets, les Jésuites s'accommodèrent au départ du mode de vie traditionnel des communautés indigènes qu'ils côtoyaient, convaincus que leur francisation ne servirait pas le projet d'évangélisation qui était le leur (Miller 1996 : 55). Pourtant, en dépit de leur approche plus pragmatique des relations avec les populations indigènes qu'ils s'efforçaient de convertir, les Jésuites ne parvinrent pas non plus à accroître, ni même à stabiliser le nombre de pensionnaires indiens que leur séminaire accueillait. Les robes noires<sup>70</sup>, qui furent parfois réduits à acheter des enfants indiens à leurs parents pour grossir les rangs de leurs disciples (Miller 1996 : 43), essayèrent finalement le même échec que leurs prédécesseurs. En 1640, le séminaire de Notre-Dame-des-Anges ne comptait plus un seul enfant autochtone parmi ses élèves (TRC 1.1 : 44).

Néanmoins, d'autres initiatives suivirent, sous l'impulsion d'ordres féminins cette fois. En 1642, une sœur ursuline, Marie de l'Incarnation, fonda à Québec une école dont la mission consistait à éduquer dans la foi chrétienne les jeunes filles issues des communautés innues, abénaquises, *wendat* et *haudenosannee*. Très investies dans leur mission d'évangélisation et d'assimilation, les sœurs durent faire face aux mêmes résistances que celles auxquelles les Récollets et les Jésuites avaient été

---

<sup>69</sup> Le rapport de la CVRC souligne que les mères et les grand-mères jouèrent un rôle essentiel dans la résistance des communautés autochtones à l'assimilation par l'éducation en Nouvelle-France.

<sup>70</sup> C'est ainsi que les tribus algonquiennes surnommaient les missionnaires jésuites au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles.

confrontés. Elles aboutirent donc à un constat similaire, à savoir que l'imperméabilité des familles autochtones aux modèles d'éducation européens rendait l'entreprise vaine. En 1668, la supérieure ne put que se lamenter de cet échec en écrivant dans un courrier adressé à une consœur : « de cent de celles qui sont passées par nos mains à peine en avons-nous civilisé une. » (Oury 1971 : 809)



Figure 6- Premières religieuses ursulines avec des étudiantes indiennes à Québec, Lawrence R. Batchelor (vers 1931)<sup>71</sup>

À la même époque, les efforts déployés par les sœurs de Notre Dame de Montréal, dont la congrégation véhiculait pourtant un modèle de société chrétienne fondé sur l'harmonie entre les populations autochtones et les Français d'Amérique, ne furent guère plus récompensés. Elles se heurtèrent elles aussi à l'opposition des parents et à la résistance des enfants à un modèle éducatif et social si radicalement opposé à celui sur lequel reposait leur culture d'origine (Miller 1996 : 54). À l'instar des Ursulines, les sœurs de Notre Dame de Montréal durent se résoudre à se

---

<sup>71</sup> Ce tableau témoigne également de la persistance dans la première moitié du XXe siècle de la croyance selon laquelle la contribution à l'éducation des Autochtones était de l'ordre de la bienveillance. La représentation idéalisée de la relation entre les Ursulines et les jeunes pensionnaires indiennes montre que l'idée selon laquelle le sauvage est éduqué pour son propre bien avait survécu à quatre siècles de présence coloniale au Canada.

détacher de l'éducation des enfants indiens pour concentrer leurs efforts sur celle des jeunes filles françaises, répondant ainsi aux besoins d'une population allochtone en constante croissance dans la colonie<sup>72</sup>.

Au début de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, le constat fut identique quelle que soit la congrégation impliquée dans le processus d'évangélisation et d'éducation des Indiens du Canada de la Nouvelle-France. Il s'agit essentiellement d'un constat d'échec qui poussa certaines d'entre-elles – les Jésuites en particulier – à s'interroger sur les raisons d'une telle résistance des communautés indigènes de manière à développer des stratégies efficaces pour y remédier.

L'historien James Rodger Miller attribue l'échec des pensionnats indiens en Nouvelle-France à l'incompatibilité entre d'une part un programme éducatif à forte tendance assimilationniste et, d'autre part, le développement d'une économie extractive et de stratégies défensives reposant sur une coopération avec les Indigènes (Miller 1996 : 60).

Comme nous avons tenté de le démontrer, cela fut bien le cas. Toutefois, la dissolution de la Compagnie des Cent-Associés par Louis XIII en 1663 et la mise en place d'une politique de peuplement plus active en Nouvelle-France<sup>73</sup> vinrent relativiser cet antagonisme initial entre les enjeux financiers et les projets sociaux et idéologiques.

Par conséquent, d'autres facteurs expliquent l'incapacité des missionnaires français à convaincre les parents et les enfants autochtones de se soumettre au

---

<sup>72</sup> L'arrivée à Québec, en 1663, des premières jeunes filles venues de France pour épouser des colons de Nouvelle-France et permettre l'accroissement démographique de la population francophone eut un impact significatif sur l'évolution des besoins dans la colonie. Entre 1663 et 1673, l'installation des Filles du Roi, comme on les surnommait, permit le doublement de la population allochtone en Nouvelle-France.

<sup>73</sup> Estimant que la Compagnie des Cent-Associés, par ailleurs en grande difficulté financière, avait failli à sa mission de peuplement de la Nouvelle-France, Louis XIII prononça sa dissolution en 1663. Il mit alors en place un conseil souverain qui exerça l'autorité royale jusqu'en 1760. La Compagnie française des Indes Occidentales, fondée pour remplacer la Compagnie des Cent-Associés, connut une existence éphémère. Le commerce des fourrures continua de constituer un enjeu économique majeur, mais son épiscentre se décala progressivement vers le nord et vers l'ouest où était installée la puissante Compagnie de la Baie d'Hudson (1670).



système d'enseignement prescrit. Le premier tient à une incompréhension totale des principes fondamentaux sur lesquels reposait l'éducation au sein de ces communautés. L'éducation des enfants était avant tout une question de respect, de développement personnel, d'apprentissage de la vie en communauté et d'acquisition de techniques nécessaires à la survie dans l'environnement qui était le leur. Le rapport à la discipline, par exemple, était très différent de celui sur lequel reposaient les principes éducatifs dans les pays d'Europe au XVIIe et au XVIIIe siècles<sup>74</sup>. Le recours aux châtiments corporels constitua d'ailleurs un des principaux griefs des parents indiens à l'encontre des premiers pensionnats destinés à accueillir leurs enfants. Les congrégations qui intervenaient ne comprirent pas ces réactions. Ils les attribuèrent au tempérament supposément capricieux des parents indiens ainsi qu'à leur amour pour leurs enfants jugé excessif, ce qui, à en croire les Récollets, les conduisait à tolérer des actes d'indiscipline inadmissibles. Les Récollets de conclure que seul un éloignement des enfants permettrait de pallier le laxisme absolu dont leurs parents faisaient montre (TRC1.1 : 42-43). Cela constituait une ébauche du discours sur lequel s'appuya par la suite le gouvernement canadien pour mettre en place le système des pensionnats indiens.

Cette première erreur stratégique, puisque l'idée de se séparer de leurs enfants était absolument inenvisageable pour les familles autochtones, s'accompagna d'un rejet manifeste du mode de vie traditionnel des communautés aborigènes. Les Récollets, nous l'avons vu, se montrèrent très insistants sur la nécessité de sédentariser les peuples aborigènes. Ils expliquèrent donc l'échec de leur tentative à Québec par l'incompatibilité entre le mode de vie semi-nomade des Indiens et un projet d'éducation qui supposait une régularité et une fixation dans l'espace (Miller 1996 : 39). Cela acheva de convaincre les frères récollets que la clé du succès consistait à parvenir à enfermer les enfants dans un univers clos – le pensionnat – en

---

<sup>74</sup> Voir *infra* le chapitre 1.5 sur les modes traditionnels d'éducation.

les soustrayant à l'influence de leurs communautés respectives. Il s'agit d'une deuxième erreur d'appréciation, puisque la rigidité et la fixité du cadre imposé par le pensionnat allait une fois de plus à l'encontre de la conception que ces peuples avaient de l'éducation de leurs enfants (TRC 1.1 : 42).

Il est aisé de comprendre que, face à une telle ignorance et à une telle incompréhension de leur mode de pensée, les Autochtones du Canada de la Nouvelle-France résistèrent obstinément aux tentatives d'assimilation par l'éducation. Dans les années 1680, l'expérience des pensionnats indiens de la colonie de Québec n'était déjà plus qu'un souvenir. Les Jésuites, qui avaient le quasi-monopole de l'éducation des Indigènes dans la colonie depuis 1632, avaient adapté leur stratégie de conversion en organisant des écoles itinérantes ou des écoles situées au sein même des communautés ciblées (Miller 1996 : 55). Ils avaient appris de leurs erreurs, puisque face aux difficultés que représentaient la mobilité de ces populations, le fossé linguistique et culturel qui les séparait des Français et la préexistence d'une pensée religieuse bien établie et très complexe<sup>75</sup>, ils se mirent à « l'école des bois », comme le souligne Jacquin, afin d'apprendre et de retranscrire les langues autochtones (Jacquin 1996 : 18). Infiltrant ainsi les communautés de l'intérieur, les Jésuites, qui avaient sans doute en mémoire l'exemple de Pierre Ateichias<sup>76</sup>, cessèrent également de se focaliser sur les enfants pour étendre leur

---

<sup>75</sup> Ils eurent en revanche plus de mal à comprendre que pour les peuples autochtones d'Amérique du Nord, le sacré et le profane sont indissociables. Par conséquent, pour ces populations la spiritualité et le quotidien sont interdépendants. Cela explique l'impossibilité pour l'Indien de renoncer à sa religion sans renoncer à son mode de vie. Il s'agit d'un élément qui fit longtemps obstacle aux efforts d'évangélisation et de civilisation entrepris par les congrégations religieuses chrétiennes (voir *infra* p. 458).

<sup>76</sup> Pierre Ateichias était un Wendat qui, en 1638, demanda son admission au séminaire jésuite de Québec. Après avoir essuyé un refus initial des frères qui estimaient qu'il était trop âgé pour bénéficier de leur éducation, il finit par les convaincre à force de persévérance. Sa piété exemplaire fit écrire au père Le Jeune : « God has confounded our thoughts and overthrown the foundations of the principle on which we were building. We watered, at the start, only the young plants—despising, as it were, the old stumps which appeared incapable of bearing any fruit; but God has made them put forth green shoots again. » (Miller 1996 : 48)

action aux adultes, dans l'espoir que ces derniers serviraient de relai auprès des autres communautés à convertir (Miller 1996 : 47-48).

Dans le reste du Canada, les initiatives visant à « éduquer » les Autochtones restaient quasi inexistantes. Depuis sa création en 1670, la Compagnie de la Baie d'Hudson (CBH) bénéficiait du monopole du commerce de la fourrure en Terre de Rupert. Il s'agissait d'une région couvrant une superficie immense puisqu'elle comprenait les territoires qui constituent aujourd'hui le Nunavik et le Nunatsiavut<sup>77</sup>, l'est de l'Ontario, le Manitoba, la Saskatchewan, le sud et le centre de l'Alberta, ainsi qu'une partie des Territoires du Nord-Ouest et du Nunavut<sup>78</sup>. Or, la charte royale qui octroyait ce monopole à la CBH prévoyait que la compagnie avait l'obligation de contribuer à « l'amélioration morale et religieuse des Indiens<sup>79</sup> » (Stevenson 1988 : 131).

Toutefois, à l'instar de la Compagnie des Cent-Associés en son temps, la CBH resta longtemps persuadée que l'entreprise missionnaire et civilisatrice qui lui avait été déléguée par la couronne britannique portait préjudice au commerce des fourrures en contraignant les populations autochtones à adopter un mode de vie sédentaire. C'est pourquoi, pendant plus d'un siècle, la CBH ignora les obligations qu'elle avait contractées en acceptant la charte royale et ne fit aucun effort notable pour organiser l'éducation des communautés indigènes avec lesquelles elle commerçait (TRC 1.1 : 83-84).

Au début du XIXe siècle, sous la pression du gouvernement britannique et des associations évangéliques, la CBH fut finalement contrainte d'accepter l'établissement de missions chrétiennes sur le territoire qui lui avait été attribué.

---

<sup>77</sup> Le Nunavik correspond au territoire inuit situé dans le nord du Québec, tandis que le Nunatsiavut est le territoire autonome inuit situé dans le nord de la province de Terre-Neuve-et-Labrador.

<sup>78</sup> Voir annexe 13.

<sup>79</sup> Notre traduction (« moral and religious improvement of the Indians »).

Dans sa colonie de la Rivière-Rouge<sup>80</sup>, composée majoritairement de colons francophones et de Métis, elle fit naturellement appel à des missionnaires catholiques afin qu'ils mettent en place un système d'éducation. La réplique des Églises protestantes ne se fit pas attendre. La Société missionnaire de l'Église d'Angleterre, inquiète de l'influence croissante de l'Église catholique au Canada, dépêcha à son tour des missionnaires en Terre de Rupert pour contribuer à l'éducation des Indiens.

En 1821, un de ces missionnaires anglicans, John West, fonda la première école destinée aux enfants autochtones en Terre de Rupert. Cet établissement, dont le fonctionnement reposait non seulement sur l'assimilation par les enfants indiens de la langue anglaise et des enseignements bibliques, mais aussi sur l'adoption par les communautés autochtones d'une économie agraire, était en prise avec l'évolution de la situation dans la colonie de la Rivière-Rouge. En effet, à la suite de la fusion de la Compagnie du Nord-Ouest et de la Compagnie de la Baie d'Hudson en 1821, Montréal avait cessé d'être l'épicentre du commerce des fourrures au profit de la Rivière-Rouge. La colonie devint alors un espace liminaire entre le monde où l'Indien est nécessaire pour la collaboration qu'il apporte et celui où il fait obstacle au progrès (Miller 1996 : 66-67). En ce sens, les efforts entrepris par West pour civiliser les Indigènes répondaient aux besoins d'un monde en pleine mutation dans les Prairies et dans le Grand Nord.

L'expérience fut de courte durée puisque West rencontra le même type de résistances de la part des communautés autochtones que celles auxquelles s'étaient heurtés les Récollets et les Jésuites en Nouvelle-France. Son programme assimilationniste particulièrement agressif prétendait en effet proscrire les religions traditionnelles, imposer l'anglais au détriment des langues autochtones et encourager l'abandon de la chasse, de la pêche et de la cueillette au profit de l'agriculture. En

---

<sup>80</sup> Colonie fondée par la CBH dans le Manitoba, à proximité de ce qui est aujourd'hui la ville de Winnipeg.

outre, il érigeait en principe l'éloignement des enfants indiens de leurs familles et de leurs communautés dont l'influence était jugée néfaste. Lorsqu'il écrivait : « I had to establish the principle that the North American Indian of these regions would part with his children, to be educated in the white man's knowledge and religion » (West 1824 : 14-15), West construisait déjà les bases d'un discours sur lequel le système des pensionnats indiens reposerait par la suite.

Très critique quant à l'influence des employés de la CBH sur les Indiens, West finit par être congédié en 1823. Cependant, l'école ne ferma ses portes qu'en 1833<sup>81</sup>. L'empreinte laissée par John West sur les communautés autochtones de la région de la Rivière-Rouge fut significative puisque certains de ses disciples devinrent par la suite des piliers de « l'Église autochtone » (TRC 1.1 : 86-87).

Cette première tentative d'éducation des Indiens soutenue par la CBH fut suivie d'autres initiatives. En 1840, la compagnie fit appel à des méthodistes afin qu'ils établissent des missions plus au nord pour limiter l'exode des communautés autochtones vers le sud. L'intérêt de la CBH consistait bien entendu à conserver une population indienne suffisamment nombreuse dans le nord pour lui fournir les fourrures nécessaires à la pérennité de ses activités. Quatre missions dotées d'écoles indiennes furent ainsi créées : Norway House, Lac La Pluie, Moose Factory et Edmonton House.

---

<sup>81</sup> L'ironie est que le pensionnat de la Rivière-Rouge, après avoir rouvert ses portes, puis fermé en raison des conditions d'hébergement jugées inacceptables, fut racheté en 1849 par l'Église anglicane pour devenir un pensionnat d'élite destiné à accueillir les enfants de la bonne société de Winnipeg.



*Figure 7- Moose Factory en 1854*

La contre-offensive de l'Église catholique fut quasi immédiate. En 1844, elle fonda la mission de Lac Sainte-Anne, toute proche de celle protestante d'Edmonton House, profitant du soutien décroissant de la CBH aux missionnaires méthodistes, dont le désir d'indépendance vis-à-vis de la compagnie était une source d'inquiétude (TRC 1.1 : 88).

Désormais, la guerre des Églises était amorcée. Confortés dans leur entreprise par le rappel des Jésuites sur le sol canadien après quarante-deux ans d'absence<sup>82</sup> et par l'entrée en scène de deux congrégations missionnaires francophones – les Oblats de Marie Immaculée<sup>83</sup> et les Sœurs de la Charité<sup>84</sup> – les catholiques se montrèrent particulièrement actifs dans leurs efforts de participation à l'éducation des enfants autochtones. En 1844, par exemple, les sœurs grises ouvrirent un externat à la Rivière-Rouge qui devint rapidement un internat mixte accueillant des Autochtones, des Métis et des non autochtones (TRC 1.1 : 90).

---

<sup>82</sup> Frappés d'une interdiction de recruter de nouveaux membres lorsque le Canada passa aux mains des Anglais, les Jésuites ne revinrent sur le sol canadien qu'en 1842.

<sup>83</sup> Fondé en France par Eugène de Mazenod en 1816, l'ordre des Oblats de Marie Immaculée est un mouvement reposant sur les notions de discipline et de respect de l'autorité. Très investis auprès des nécessiteux et des illettrés, les Oblats se consacrent à la restauration d'un ordre qui, selon eux, se désagrège. L'ordre envoya ses premiers missionnaires au Canada en 1841.

<sup>84</sup> Émanation de l'ordre des Sœurs de la Charité de l'Hôpital Général de Montréal, fondé au XVIII<sup>e</sup> siècle, la communauté des Sœurs de la Charité, également appelées sœurs grises, fut officiellement reconnue en 1755.



*Figure 8- Sœurs grises dans le Grand Nord canadien*

Au cours de cette même décennie, l'ordre des Oblats connut également une expansion sans égale au Canada. Ces derniers, réputés pour la frugalité de leur existence et leur capacité à s'adapter à des conditions de vie difficiles, semblaient parfaitement convenir pour mener à bien cette mission de civilisation de l'Indien qui, dans les années 1840, était plus que jamais d'actualité. Ce fut tout particulièrement le cas dans le sud de l'Ontario, où la mise en place d'un système d'éducation des Autochtones se dessinait plus nettement. C'est donc dans ces régions plus méridionales que la conviction des Oblats qu'il fallait civiliser l'Indien en séparant les enfants de leur communauté d'origine allait trouver un premier écho (TRC 1.1 : 92).

En effet, la Terre de Rupert ne fut pas l'unique théâtre où se jouèrent les rivalités entre les missionnaires de confessions différentes. Plus au sud, après la défaite des Anglais dans la guerre qui les opposa aux colonies américaines, la Compagnie de la Nouvelle-Angleterre avait transféré ses activités missionnaires dans une province créée tout spécialement en 1784 pour accueillir les loyalistes américains : le Nouveau-Brunswick. Convaincue de la nécessité de contrer l'action

de l'Église catholique auprès des Indiens vivant dans les Maritimes<sup>85</sup>, l'organisation puritaine ouvrit une école à Sussex Vale au cours de la première décennie du XIX<sup>e</sup> siècle. Cependant, l'expérience fut un désastre puisque l'école ferma définitivement ses portes en 1826 en raison des réticences des communautés *mi'kmaq* et *wolastoqiyik*<sup>86</sup>, mais surtout à cause de dysfonctionnements graves ayant entraîné de multiples plaintes, dont des faits d'exploitation sexuelle des enfants (TRC 1.1 : 69).

Néanmoins, l'échec cuisant de l'école de Sussex Vale ne dissuada pas la Compagnie de la Nouvelle-Angleterre de poursuivre sa mission de civilisation des Autochtones pour enrayer la progression du catholicisme au Canada. Redéployant ses efforts dans le Haut-Canada, la Compagnie fonda en 1829 un externat sur la réserve des Mohawk à Grand River, dans l'Ontario. En 1834, l'établissement devint un internat sous l'appellation d'Institut Mohawk. Les Mohawk, initialement très demandeurs d'une structure éducative, comprirent par la suite que ce projet constituait en fait une attaque contre les modèles traditionnels sur lesquels reposait leur société. Il n'en demeure pas moins que l'ouverture de l'Institut Mohawk marqua le début d'une succession d'initiatives en matière d'éducation et d'assimilation des populations autochtones qui s'inscrivirent dans la durée, puisque l'établissement ne ferma ses portes qu'en 1970 (TRC 1.1 : 69-71).

Ces premières actions durables visant à organiser l'assimilation des communautés indigènes par le biais de l'éducation intervinrent dans un contexte où le Canada s'interrogeait sur l'accès à l'éducation de manière globale. Par exemple, le *Common School Act* de 1816 avait posé l'obligation pour le gouvernement de financer la construction d'écoles publiques. Même si la scolarité restait payante et n'était donc

---

<sup>85</sup> Un des commissaires en charge de la création de l'école justifia la nécessité de séparer les enfants de leur famille en ces termes : « If you do not take the children early they are not only complete Indians but complete Catholics » (Fingard 1972 : 33). Cela en dit long sur les rivalités interconfessionnelles et sur leurs enjeux lors de la mise en place des premières écoles pour enfants autochtones.

<sup>86</sup> Les Wolastoqiyik, également connus sous le nom de Malécites, sont un peuple de culture algonquienne qui habite dans ce qui constitue aujourd'hui les territoires limitrophes du Québec, du Nouveau-Brunswick et du Maine.



pas accessible à tous, cette loi témoignait d'une volonté de développer le système éducatif dans la colonie. En 1844, la nomination à la fonction de surintendant de l'éducation pour le Canada-Ouest<sup>87</sup> du méthodiste Egerton Ryerson, qui, il convient de le rappeler, avait été le directeur de la Société de Protection des Aborigènes<sup>88</sup> au Canada, marqua également un tournant. Son rapport intitulé *Report on a system of public elementary instruction for Upper Canada* (1846), introduisit un certain nombre de recommandations en faveur d'une éducation universelle gratuite, chrétienne mais non confessionnelle. Ce document servit de base à la loi *Common Schools Act* de 1846, puis à celle de 1850. Cependant, dans un rapport publié l'année suivante, Ryerson recommandait également la mise en place d'un système distinct pour les enfants indiens : la création de pensionnats confessionnels œuvrant à la conversion et à l'assimilation des élèves autochtones<sup>89</sup>.

Ryerson souscrivait en tout point aux conclusions du rapport de la Commission Bagot (1842-1844) publié un an avant le sien. Cette commission, qui portait le nom du gouverneur-général Charles Bagot, avait dressé un bilan des activités du ministère des Affaires indiennes dans lequel elle avait constaté l'échec de l'entreprise de civilisation des « sauvages » du Canada. À partir de ce constat, la Commission avait reformulé une politique d'assimilation plus active s'appuyant essentiellement sur l'éducation. Pour ce faire, elle préconisait la création, en partenariat avec les Églises, d'écoles industrielles dont l'enseignement serait axé sur l'apprentissage et les travaux manuels, et qui fonctionneraient selon le principe de l'internat. Quant au financement de ces politiques assimilationnistes, la Commission Bagot n'avait rien prévu. L'idée émergea alors de lisser les coûts en réduisant les autres aides apportées aux communautés autochtones (TRC 1.1 : 74-75). En ce sens, la Commission mettait l'accent sur ce qui sera une préoccupation constante des autorités

---

<sup>87</sup> Ce qui correspond aujourd'hui au sud de l'Ontario.

<sup>88</sup> Voir *supra* p. 59.

<sup>89</sup> Voir Egerton Ryerson, *A Report of Dr. Ryerson on Industrial Schools*, 1847.

canadiennes tout au long de l'existence des pensionnats indiens : la minimisation des coûts.

Dans le prolongement de cette pensée, le futur évêque de Toronto, John Strachan, fit l'éloge de l'école industrielle mohawk de Grand River en déclarant lors d'un discours prononcé en 1844 : « The Church can reach the parents through the children ; and even should she be less successful with the adults, she can gradually get possession of the rising generation, and in half an age, the tribe becomes Christian. » (Strachan 1969 : 243-244) La formulation choisie – « get possession of the rising generation » – témoigne de l'emprise que les Églises souhaitaient exercer sur les esprits indiens. Il restait à convaincre les chefs des communautés autochtones des régions du sud de la colonie d'adhérer à ces projets d'éducation derrière lesquels se cachait bel et bien une politique de réforme et d'assimilation reposant sur les trois composantes essentielles identifiées par l'anthropologue Philippe Jacquin : la destruction des pratiques culturelles, l'éducation des enfants et le développement du sentiment de propriété individuelle (Jacquin 1996 : 70-71).

En 1828, le secrétaire d'état à la Guerre et aux Colonies, Lord Goderich, avait déjà amorcé un virage significatif dans la politique indienne menée par le gouvernement britannique. Dans sa circulaire, il recommandait tout bonnement de réduire, voire de démanteler le département des Indiens qui était déjà passé sous les fourches caudines des réductions budgétaires. En réponse, le surintendant en chef dudit département, H. C. Darling, suggéra de placer les Affaires indiennes sous l'autorité du ministère de l'Intérieur afin d'assurer un meilleur contrôle des populations autochtones. L'idée était de faire du département des Indiens un agent de civilisation en s'appuyant, entre autres, sur l'éducation (TRC 1.1 : 57). En 1830, les recommandations émises par Darling furent partiellement suivies lorsque le département des Indiens fut scindé en deux entités distinctes : l'une, dans le Bas-Canada, resta rattachée au ministère de la Guerre ; l'autre, dans le Haut-Canada, fut placée sous l'autorité du Lieutenant-Gouverneur. Il convient de noter que si dans le Bas-Canada, l'idée était plutôt de poursuivre une politique de nation à nation en

considérant que les Affaires indiennes relevaient de la politique étrangère, dans le Haut-Canada, où les tensions démographiques étaient plus marquées, l'attribution de ces compétences au Lieutenant-Gouverneur témoignait d'une volonté de remettre en question la souveraineté des tribus autochtones. En 1840, la réunification des deux Canadas en une province unique nommée Canada Uni eut pour conséquence le transfert des affaires indiennes sous l'autorité du gouverneur général et donc un alignement sur le modèle plus agressif qui prévalait dans la colonie du Haut-Canada.

En 1846, l'administration coloniale du Canada fit un grand pas en avant en matière d'assimilation des peuples autochtones en réunissant le surintendant général adjoint et le surintendant général itinérant des Affaires indiennes, les représentants des Églises et une trentaine de chefs tribaux du sud de l'Ontario à l'occasion de la Conférence d'Orillia<sup>90</sup>. La conférence d'Orillia constitue un exemple supplémentaire du lien constant au Canada entre les politiques d'assimilation, d'éducation et de spoliation foncière des communautés autochtones. En effet, en s'appuyant sur un discours culpabilisateur et moralisateur qui imputait l'échec des projets de civilisation aux Indiens eux-mêmes, les représentants de la couronne tentèrent de convaincre les dirigeants autochtones présents de l'urgence d'accepter la scolarisation de leurs enfants. Ce conseil appuyé s'accompagnait d'un projet de transfert des populations indiennes vers des réserves plus grandes de sorte à les regrouper et à s'approprier les terres laissées inoccupées. En filigrane de cette politique de « scolarisation » des enfants indiens, se dessinaient une fois de plus les tentatives de dépossession et d'expropriation des communautés autochtones. Ainsi, le surintendant général itinérant aux Affaires indiennes, Thomas G. Anderson, déclara-t-il devant l'assemblée des chefs : « [the bands] shall use every means in their

---

<sup>90</sup> Orillia est à présent une ville située au nord de Toronto, au bord du lac Simcoe. Dans les années 1830, l'administration coloniale avait lancé sur le site un projet de création de réserve indienne qui se solda par un échec.

power to abandon their present detached little villages, and unite, as far as practicable, in forming large settlements, where [...] Manual Labour Schools will be established for the education of [their] children.» Anderson de poursuivre en exhortant les Indiens à suivre la voie tracée par les Blancs, c'est-à-dire à renoncer à un mode de vie de chasseur semi-nomade au profit d'activités agricoles : « give up your hunting practices, and abandon your roving habits. [...] Cultivate the soil, and, as your white brethren do, raise produce for the support of your families, and have some to sell » (Miller 1996 : 81)<sup>91</sup>. Il faut souligner, au passage, le ton particulièrement injonctif qui atteste une fois de plus de la position dominante que s'arrogèrent les représentants de l'administration coloniale. Outre l'emploi récurrent de formes impératives, les propos d'Anderson présentent systématiquement les propositions du gouvernement comme déjà actées (« We will ») et l'assentiment des Indiens comme une obligation (« You must »). Ces choix de modalisation du discours impliquent que celui-ci soit entendu comme l'expression d'une volonté à laquelle les tribus convoquées à la conférence devaient se soumettre.

En outre, il n'est pas difficile de percevoir l'expression d'une nécessité déjà formulée dans le rapport de la Commission Bagot, celle de minimiser les coûts liés à la gestion des Affaires indiennes. Les économies traditionnelles sur lesquelles ces communautés s'appuyaient avaient été détruites par l'installation des colons blancs, mais il convenait tout de même d'inciter l'Indien à subvenir à ses besoins afin qu'il cessât de dépendre des aides gouvernementales. Ce détournement sémantique de la notion d'autonomie se manifesta également par l'emploi dans le discours officiel du terme « émancipation » pour signifier « assimilation ».

Ainsi, lors de la conférence d'Orillia, il fut même proposé aux tribus concernées de contribuer au financement des écoles industrielles en allouant à ces projets

---

<sup>91</sup> Ces échanges furent consignés dans un document nommé *Minutes of the General Council of Indian Chiefs and Principal Men, held at Orillia, Lake Simcoe Narrows, on Thursday, the 30<sup>th</sup>, and Friday, the 31<sup>st</sup> July, 1846.*

pendant vingt à vingt-cinq ans un quart des rentes annuelles qui leur étaient versées en application des traités<sup>92</sup> (TRC 1.1 : 75-76).

Les propositions formulées par Anderson et par son homologue George Vardon, surintendant général adjoint aux Affaires indiennes, reçurent un accueil mitigé de la part des chefs autochtones présents. Des avis très divergents émergèrent quant au mode d'éducation souhaité pour les enfants et quant aux déplacements de populations prévus. Certains, à l'instar de Paulus Claus, chef des Mohawk de la baie de Quinte, mirent en avant la nécessité de se conformer au mode de vie importé par les Blancs sous peine de disparaître. D'autres, comme le chef *anishinaabe* Shahwundais, eurent la naïveté de croire aux bonnes intentions des Blancs. D'autres encore, ce fut le cas du chef *anishinaabe* John Aisaans, refusèrent catégoriquement de quitter leurs terres et de renoncer à leur mode de vie<sup>93</sup>.

En dépit de certaines réactions très réservées, voire hostiles à ce projet, la majorité des chefs présents finit par se résoudre à accepter les propositions du gouvernement faute d'alternative. Dans l'ancien Haut-Canada, le soutien autochtone aux projets d'éducation fut même manifeste. En fait, il s'agissait souvent d'une adaptation dont les communautés indiennes jugeaient qu'elle était nécessaire à leur survie (Miller 1996 : 76-77). Telle fut la position du célèbre chef *anishinaabe* Shingwauk. Il lui semblait que ces écoles – les « teaching wigwams » comme il les nommait – constituaient une opportunité de déployer des stratégies d'adaptation aux changements qui menaçaient l'avenir des populations autochtones, sans pour autant renoncer aux cultures et aux valeurs traditionnelles<sup>94</sup>. Pour Shingwauk, l'éducation

---

<sup>92</sup> Trente traités furent signés avec les Wendats et les Anishinaabeg principalement entre 1781 et 1862 dans le Haut-Canada. Également connus sous le nom de Cessions de terres du Haut Canada (Upper Canada Land Surrenders), ces traités offraient, pour la plupart, une rente annuelle aux communautés autochtones signataires en échange de la renonciation à leurs titres fonciers.

<sup>93</sup> Les propos des chefs Paulus Claus, Shahwundais et John Aisaans sont cités dans le compte rendu de la conférence d'Orillia référencées dans la note 91 (p. 11-12 ; 18 ; 20-21).

<sup>94</sup> Ce point de vue, assez répandu, persista longtemps après la mise en place du système des pensionnats indiens. Par exemple, l'artiste *nehiyaw* Tomson Highway raconte que son père l'a envoyé au pensionnat car il était persuadé que l'éducation des Blancs était porteuse d'espoir pour son fils (Bambury 2017).

« à l'européenne » constituait une source de pouvoir dont il importait de se saisir pour la combiner avec les savoirs ancestraux et résister ainsi à la disparition programmée des tribus indiennes (Miller 1996 : 4-6).



*Figure 9- Le chef Shingwauk et son épouse.*

Certains allèrent même plus loin, en étant intimement convaincus des bienfaits de l'acculturation<sup>95</sup>. Ce fut le cas du révérend méthodiste métis Peter Jones, qui prônait la création de pensionnats gérés par les bandes indiennes. Leur mission consisterait à former une jeunesse autochtone capable de rivaliser avec les Blancs. Selon Jones, seule la maîtrise du droit anglais permettrait aux populations indigènes de faire valoir leurs propres droits (Miller 1996 : 77 ; 79-80). Ce qui est également intéressant dans l'approche développée par Jones, c'est sa conviction, après avoir visité aux États-Unis, dans les années 1830, des écoles manuelles destinées aux enfants cherokees et choctaws, de la nécessité de séparer les enfants indiens de leur famille et de leur communauté pour assurer le succès de leur éducation (TRC : 82-84).

Devenu révérend, Jones fut l'illustration parfaite de l'impact de la présence des écoles méthodistes dans le sud de l'Ontario au cours de la première moitié du XIXe

---

<sup>95</sup> Nous employons le terme « acculturation » dans son sens premier, c'est-à-dire non pas en tant que dépouillement culturel (comme si le terme était dérivé à partir du suffixe privatif « a »), mais comme le fait d'aller vers une autre culture. C'est ce que suggère le suffixe « ad » (voir Courbot 2000 : 126). C'est dans cet esprit que des penseurs autochtones tels que Jones envisageaient le fait d'intégrer à l'éducation des enfants indiens les savoirs importés par les Blancs.

siècle. L'enseignement bilingue qu'elles proposaient constituait un attrait supplémentaire pour les Autochtones qui étaient moins réticents à y envoyer leurs enfants. Par ailleurs, le prêche dans les langues indigènes s'avéra efficace puisque ces écoles produisirent un nombre conséquent de chefs et de missionnaires autochtones. Dès lors, il n'est guère surprenant qu'après la conférence d'Orillia, les méthodistes aient ouvert, en partenariat avec une communauté *omàwivinini*, un nouvel externat à Alderville : l'école indienne d'Alnwick.

L'acceptation par les tribus du sud de l'Ontario de la mise en place d'écoles manuelles constitua donc un compromis pour les communautés concernées. Le problème fut que ce compromis reposait sur un malentendu – ou un leurre – puisque les Indiens pensaient que la formation académique et manuelle de leurs enfants constituerait le socle des enseignements dispensés. Il en fut tout autrement, comme l'illustre l'exemple du pensionnat de Mount Elgin, qui ouvrit en 1851 grâce au soutien et à la participation financière des Anishinaabeg. Mount Elgin, qui constitua le premier partenariat entre une Église – l'Église méthodiste en l'occurrence – et le gouvernement en matière d'éducation des Autochtones, instaura un système où l'enseignement religieux primait. Les matinées étaient, pour l'essentiel, consacrées à la prière et à l'éducation religieuse, tandis que les après-midis étaient occupées à l'accomplissement de tâches manuelles dont l'objet était souvent de contribuer à l'entretien et au fonctionnement de l'établissement (TRC 1.1 : 79-80). Un tel modèle d'organisation préfigurait le système de la demi-journée, qui prévalut dans les pensionnats indiens du Canada pendant un demi-siècle<sup>96</sup>.

Si Mount Elgin et Alnwick constituaient une tromperie de plus pour les communautés autochtones, les deux écoles étaient en parfaite adéquation avec les approches prescrites par Egerton Ryerson dans le rapport sur les écoles industrielles qu'il avait publié en 1847 à la demande du surintendant George Vardon. Dans ce

---

<sup>96</sup> Voir *infra* p. 118; 146.

document, Ryerson insistait en effet sur la notion d'industrie au sens mental et physique, soulignant la nécessité de définir les contenus éducatifs de ces internats en fonction d'une approche pragmatique – et au service d'un projet politique conviendrait-il d'ajouter. Il s'agissait tout bonnement de faire des Indiens de bons chrétiens et de bons cultivateurs. Dans ce rapport, Ryerson, qui s'inspirait du modèle des écoles pour pauvres et pour délinquants qu'il avait visitées lors d'un déplacement en Europe, posait également les bases qui serviraient à la création des pensionnats indiens une trentaine d'années plus tard. L'idée d'adapter le planning scolaire en fonction du calendrier agricole, ou encore celle d'instaurer un partenariat entre l'État et les Églises pour assurer la gestion des pensionnats, tout augurait la mise en place d'un système bien éloigné de celui qu'avaient imaginé les participants indiens à la conférence d'Orillia.

En 1857, lorsque le Parlement britannique vota l'Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages, tous les prérequis et tous les éléments de réflexion qui aboutirent à la création des pensionnats autochtones et à la fragmentation des communautés indiennes étaient déjà en place. Les peuples autochtones de l'ancienne colonie du Haut-Canada avaient été dépossédés de la grande majorité de leurs territoires (Surtees 1988 b : 207) et le projet d'assimilation par l'éducation suivait son cours. L'année précédant l'adoption du texte de loi, l'administration coloniale avait par ailleurs mandaté le nouveau surintendant des Affaires indiennes, Richard Theodore Pennefather, afin qu'il conduisît une commission d'enquête spéciale sur les Affaires indiennes. N'en déplaise aux services concernés, les conclusions du rapport, publié en 1858, furent sans appel : « It is with great reluctance that we are forced to the conclusions that this benevolent experiment has been to a great extent a failure », concluaient les commissaires<sup>97</sup>. Sans remettre en cause la légitimité de ce qu'elle nommait un acte de bienveillance,

---

<sup>97</sup> Voir *Report of the Special Commissioners Appointed on the 8th of September, 1856, to Investigate Indian Affairs in Canada* (1858).



la commission constatait cependant l'échec des écoles industrielles de Brantford<sup>98</sup>, de Mount Elgin et d'Alnwick dont elle préconisait la fermeture<sup>99</sup>. En revanche, le rapport Pennefather favorisait explicitement une politique de l'éloignement des enfants indiens de leur famille en encourageant la multiplication de pensionnats dans lesquels serait appliquée une politique linguistique stricte, c'est-à-dire d'espaces où les langues et les cultures autochtones<sup>100</sup> n'auraient pas leur place (TRC 1.1 : 91-92).

---

<sup>98</sup> L'Institut Mohawk.

<sup>99</sup> Le rapport insistait même sur le fait que les deux derniers établissements ne respectaient pas les promesses qui avaient été faites aux populations autochtones. Alnwick ferma définitivement en 1859. Quant à l'école de Mount Elgin, infestée par les poux, elle fut fermée en 1862 pour ouvrir à nouveau ses portes en 1867.

<sup>100</sup> À cette époque, et ce pratiquement depuis le début de la colonisation de l'Amérique du Nord, on parle plutôt de *la* culture indienne, comme si toutes les communautés autochtones présentes sur continent partageaient un mode de vie et des croyances identiques. Ce choix d'ignorer la diversité des cultures indiennes et inuit mérite d'être souligné dès lors qu'il constitue la première étape d'un processus d'assimilation qui durera jusqu'au la seconde moitié du XXe siècle, processus qui reposait entre autres sur la négation des identités tribales.

## **1.2. LA POLITIQUE DE L'ÉLOIGNEMENT : LA MISE EN PLACE DU SYSTÈME DES PENSIONNATS INDIENS**

Cette étude de la construction d'un discours colonialiste et racialisé au cours des deux siècles et demi qui précèdent l'ouverture des premiers pensionnats financés par l'État a permis de mettre au jour le socle sur lequel le gouvernement canadien allait asseoir ses politiques d'assimilation des peuples autochtones. Elle a également contribué à dégager deux éléments importants. Premièrement, il existait bien une volonté des Premières Nations vivant sur le territoire qui avait constitué le Haut-Canada de contribuer à la mise en place d'un système d'éducation de leurs enfants. Deuxièmement, leur approbation était soumise au respect des cultures et des langues autochtones, ainsi qu'à la proximité géographique des établissements qui accueilleraient les jeunes élèves. Toutefois, un événement d'une importance majeure dans l'histoire du Canada précipita la destruction des structures traditionnelles et l'adoption de politiques d'assimilation plus agressives. Il s'agit de l'accession du Canada au statut de dominion. Le paragraphe 91 (24) de la Loi Constitutionnelle de 1867 prévoyait un transfert de compétences en matière d'affaires indiennes au profit du gouvernement fédéral de la Confédération canadienne. Il incombait désormais à la confédération d'assurer au nom de la Couronne la tutelle des pupilles indiennes et la gestion des terres qui leur étaient réservées.

En toute logique, l'adoption d'une nouvelle politique de civilisation des « sauvages » fut une des principales préoccupations du premier gouvernement du Canada sous l'impulsion du Premier Ministre conservateur John A. Macdonald. La résistance de certaines communautés autochtones à l'accélération du processus d'assimilation acheva de convaincre les conservateurs qu'il fallait appuyer ces politiques sur un cadre législatif spécifique de façon à légitimer l'action du gouvernement (Surtees 1988 a : 88-89).

### 1.2.1. Mise en place d'un cadre législatif

Ainsi, le tout nouveau Parlement du Canada fut-il rapidement appelé à examiner puis à adopter deux projets de loi dont l'objectif manifeste était de soutenir les politiques assimilationnistes engagées par le gouvernement de Macdonald<sup>101</sup>. En 1868, l'Acte pourvoyant à l'organisation du Département du Secrétaire d'État du Canada, ainsi qu'à l'administration des Terres des Sauvages et de l'Ordonnance (Hinge 1985 : 1-10) établit, dans un premier temps, l'extension à l'ensemble du dominion de toute la législation relative aux affaires indiennes antérieure à la formation de la confédération. L'année suivante, l'Acte pourvoyant à l'émancipation graduelle des Sauvages (Hinge 1985 : 11-15) vint quant à lui renforcer la loi de 1857 de façon à accélérer une politique d'« émancipation » qui, nous l'avons vu, avait jusqu'alors échoué. Ce nouveau texte de loi prévoyait des mesures plus contraignantes pour les populations autochtones dont :

- l'élection de conseils de bande soumise à l'approbation des autorités fédérales ;
- l'attribution de titres de propriété aux Indiens jugés méritants ;
- l'émancipation automatique des femmes autochtones ayant épousé un homme non autochtone et, par conséquent, la non transmissibilité du statut d'Indien à leur descendance ;
- l'instauration de permis d'occupation des terres pour les Indiens (titres de propriété).

Jamais l'objectif d'éradication du statut d'Indien n'avait été aussi clairement posé au Canada. L'attaque frontale des processus traditionnels de transmission des pouvoirs décisionnaires, l'instrumentalisation des chefs élus pour promouvoir les politiques indiennes du gouvernement, le démantèlement progressif des réserves par

---

<sup>101</sup> Toutes les lois relatives aux affaires indiennes adoptées entre 1868 et 1875 sont compilées dans le document publié par Gail Hinge en 1985 et référencé dans la bibliographie de cette thèse.

l'octroi de permis et l'émancipation forcée des Autochtones – tout dans le discours et les actions du gouvernement concourait à faciliter la disparition progressive de l'Indien.

De manière quasi simultanée, la négociation des premiers traités connus sous le nom de traités numérotés joua également un rôle essentiel dans la mise en place du système des pensionnats indiens. Ces traités furent conclus entre 1871 et 1877 pour les sept premiers, qui couvrent essentiellement l'ouest de l'Ontario et la région des Prairies<sup>102</sup>. Du point de vue du gouvernement canadien, leur objectif était double : diviser les communautés autochtones afin de limiter le risque d'alliances et de formation de poches de résistance, mais aussi récupérer des terres pour faciliter la construction d'infrastructures ferroviaires et fluviales dans l'Ouest. Quant aux populations autochtones signataires des traités numérotés, elles étaient pour la plupart mues par un instinct de survie. Il faut en effet garder à l'esprit que les sept premiers traités furent négociés en pleine période d'effondrement de l'économie du bison sur laquelle reposait entièrement l'existence des tribus qui peuplaient les territoires des Prairies. Celles-ci acceptèrent la cession de leurs droits fonciers, le plus souvent en échange de matériel de chasse et de pêche, du versement d'une rente annuelle et, ce fut le cas dans les sept traités, de la promesse de la mise en place de structures éducatives destinées à favoriser l'adaptation et la survie des générations futures (TRC 1.1 : 121-122).

Le gouvernement canadien se trouva donc contraint de formuler une politique d'éducation des Indiens à l'échelle du dominion. Sur le plan légal, l'éducation des

---

<sup>102</sup> Ils furent suivis par quatre autres traités signés en 1899 (Traité n° 8), en 1905 (Traité n° 9), en 1906 (Traité n° 10), puis en 1921 (Traité n° 11). Ces traités sont également connus sous le nom de traités historiques. Comme le montre la carte constituant l'annexe 14, la superficie du territoire couverte par ces traités historiques – auxquels s'ajoutent les Cessions de terres du Haut-Canada – représente moins de la moitié de la superficie totale du Canada. La carte indique également que les tribus du Québec, celles des Maritimes et celles de la majeure partie du Grand Nord n'étaient pas signataires de traités relatifs à la cession de leurs droits fonciers. Il en allait de même pour celles vivant en Colombie-Britannique, où seul le nord-est de la province – couvert par le traité n° 8 – et l'Île de Vancouver – couverte par les traités signés entre la CBH et les populations autochtones entre 1850 et 1854 – avaient fait l'objet de cessions formelles.

Autochtones avait cessé d'être un simple projet politique pour devenir une obligation juridique. Cependant, les tribus signataires des traités, très affaiblies par l'extinction du bison sur leurs territoires de chasse, ne furent pas à même de lutter pour que s'accomplisse leur désir de voir émerger des structures éducatives respectueuses de leurs cultures et situées sur les réserves ou, tout du moins, à proximité de celles-ci (Miller 1996 : 409).

En 1876, un autre texte de loi vint achever de préparer le terrain législatif permettant la mise en place des pensionnats indiens. L'Acte des Sauvages, plus connu sous le nom de Loi sur les Indiens (Hinge 1985 : 24-52), constitua en effet un amalgame des lois précédentes en un texte unique qui réduisit une fois pour toutes les populations indiennes au statut de pupilles de la Couronne. Cet instrument revint sur la définition du « sauvage » en s'appuyant sur des critères essentiellement raciaux, sur la définition de la notion de « bande » et sur les formes que devaient revêtir l'administration de ces bandes. Il posa également des conditions plus restrictives en matière de cession et d'acquisition de terres par les Indiens et réaffirma l'objectif ultime d'émancipation des « sauvages » dont l'effet serait de permettre l'extinction définitive des obligations fixées aux termes des traités<sup>103</sup>.

En outre, une des dispositions figurant dans la Loi sur les Indiens prévoyait l'obligation pour les conseils de bande de participer à l'organisation de l'éducation de leurs enfants, sous le contrôle des autorités fédérales comme l'exigeait la Loi Constitutionnelle de 1867<sup>104</sup>. Dès lors, il ne restait plus qu'à mandater des « experts » afin qu'ils proposent au gouvernement un projet de système d'éducation des

---

<sup>103</sup> De très nombreux amendements vinrent modifier ou compléter la Loi sur les Indiens, qui demeure à ce jour le texte de référence en matière d'administration des affaires autochtones au Canada. L'amendement de 1880, par exemple, introduisit la nuance entre « treaty Indians » et « non-treaty Indians », que l'on nomme également « Indiens inscrits » et « Indiens non-inscrits », une différence qui, cela sera démontré, fut lourde de conséquences quand il s'est agi de négocier de nouveaux traités dans les années 1970, 1980 et 1990.

<sup>104</sup> L'Acte de l'Amérique du Nord Britannique stipulait que l'éducation était du ressort des provinces sauf dans le cas des Autochtones.

communautés autochtones acceptable, ce qui fut fait dès 1879 avec la publication du Rapport Davin sur l'éducation des Indiens.

### 1.2.2. Le filet se déploie sur l'Ontario et les Prairies

Lorsque la confédération fut créée, le Canada ne comptait que deux pensionnats indiens : l'Institut Mohawk de Brantford et Mount Elgin, qui était le seul à bénéficier d'une participation financière de la couronne. Trois ans plus tard, le rapport annuel du ministère des Affaires indiennes recensait toujours deux pensionnats en activité et quarante-sept externats (trente-cinq en Ontario, huit au Québec, trois en Nouvelle-Écosse, et un au Nouveau-Brunswick)<sup>105</sup>.

D'autres écoles vinrent rapidement augmenter le nombre d'établissements consacrés à l'éducation des jeunes Indiens. C'est ainsi qu'en 1873 l'Église anglicane ouvrit le pensionnat de Shingwauk, dans l'Ontario, tandis que l'Église catholique ouvrit en 1878 le pensionnat de Wikwemikong, également situé dans l'Ontario sur l'Île Manitoulin. Cependant, l'augmentation du nombre de ces structures ne se limita pas à l'Ontario puisqu'en 1880 on recensait trente-huit externats dans l'Ouest canadien auxquels s'ajoutaient trois établissements situés en Colombie-Britannique où le régime d'administration des Indiens était différent (TRC 1.1 : 153)<sup>106</sup>.

Dès son retour au pouvoir en 1878, John A. Macdonald demanda à son sous-ministre de l'Intérieur, John S. Dennis, de lui préparer un rapport sur la politique

---

<sup>105</sup> Disponible sur : <http://www.bac-lac.gc.ca/eng/discover/aboriginal-heritage/first-nations/indian-affairs-annual-reports/Pages/list.aspx?k=annual+report&DocumentYear=1870&> [consulté le 10/03/2022].

<sup>106</sup> La Colombie-Britannique étant une colonie dont l'administration était déléguée à la Compagnie de la Baie d'Hudson, la Proclamation Royale de 1763 ne s'y appliquait pas. Les traités y étaient négociés par le gouverneur de la colonie de l'Île de Vancouver, employé par la CBH. Jugée trop coûteuse, cette politique des traités cessa en 1859 au profit d'une politique indienne bien plus agressive que celle qui prévalait dans les autres colonies du Canada. Après la fusion des colonies de la Colombie-Britannique et de l'Île de Vancouver en 1866, la province finit par rejoindre la confédération en 1871. Néanmoins, en vertu d'un accord conclu en 1876, elle retint le droit de gérer les affaires indiennes de manière autonome (à l'exception de la pointe nord-est, couverte par le traité n° 8 (Surtees 1988 b : 209). L'organisation de l'éducation des communautés autochtones y échappa donc de manière encore plus flagrante au contrôle des autorités fédérales.

indienne dont l'objectif était, une fois de plus, de précipiter la disparition du statut d'Indien par le biais de politiques d'assimilation. L'idée consistait à relayer ces politiques sur le terrain par la mise en place d'écoles industrielles à moindre coût. Dans son rapport, Dennis formulait l'observation suivante à propos des écoles industrielles :

One or two such schools, established at convenient points in the Territories, where a certain number of young Indians and half-breeds, intelligent and willing, selected from the different tribes or bands, would be taught some practical farming; some the care of stock, and others the various more useful trades—would prove most powerful aids to the Government, both morally and materially, in their efforts to improve the condition of those people, and to gradually lead them to a state of civilization. The expense of such schools would be trifling compared with the value of the results which would be obtained from them. [...] in a short time they might by good management, be rendered, to a considerable extent, self-sustaining institutions<sup>107</sup>.

Ce positionnement illustre parfaitement le discours que le gouvernement de Macdonald souhaitait diffuser en matière de politique indienne. Il met en avant la noblesse de l'entreprise tout en rassurant la société non autochtone sur l'aspect pécunier de ces modes de gestion des populations autochtones. L'année suivante, en janvier 1879, Macdonald mandata un candidat conservateur malheureux aux élections législatives, Nicholas Flood Davin, afin qu'il établît un rapport sur le système des écoles industrielles pour enfants indiens que les États-Unis étaient en train de mettre en place à l'initiative de Richard Henry Pratt. De l'autre côté de la frontière, les pensionnats indiens n'étaient pas un fait nouveau puisque les premiers établissements de ce type avaient ouvert leurs portes en 1804 pour accueillir des élèves cherokees et choctaws. Fort de son passé militaire lors des guerres indiennes, le lieutenant Richard Henry Pratt s'efforçait de recruter la première cohorte d'élèves destinés à grossir les effectifs de l'école industrielle indienne de Carlisle, en Pennsylvanie, qui ouvrit ses portes en octobre 1879. Cette école, dont la capacité

---

<sup>107</sup> Canada, Sessional Papers 1885 : 95-96.

d'accueil était conséquente, bénéficiait du soutien moral et financier des philanthropes de la côte est des États-Unis. Le modèle choisit par Pratt afin de « tuer ce qui est indien en lui [...] pour sauver l'homme » s'inspirait en effet d'un mouvement philanthropique européen visant à institutionaliser les classes déviantes de la société (pauvres, délinquants, malades mentaux, etc.)<sup>108</sup>.

Davin, dont les investigations furent minimales et superficielles, remit un rapport très vague et incomplet, regorgeant de généralisations racistes, sur lequel allait pourtant s'appuyer Macdonald pour formuler et formaliser sa politique d'éducation des Autochtones. Parmi les recommandations émises par Davin, il faut souligner les points suivants qui furent les plus emblématiques de la pensée qui anima les fondateurs du système des pensionnats indiens au Canada :

- l'inutilité d'essayer de civiliser les adultes et donc la nécessité de concentrer les efforts sur les enfants en les isolant autant que possible de leurs communautés d'origine<sup>109</sup> ;
- la cessation de la politique des traités afin que les chefs de bande ne s'imaginent pas qu'ils avaient leur mot à dire en matière d'éducation ;
- l'importance de développer des partenariats avec les Églises pour qu'elles assistent le gouvernement dans cette mission (Davin 1879 : 9-14).

De ces observations découlaient des conclusions visant à encourager la construction de quatre écoles industrielles sur le modèle de Carlisle (une anglicane,

---

<sup>108</sup> La multiplication des maisons de correction en France, et des *Reformatory Schools* (Loi de 1854) puis des *Industrial Schools* (Loi de 1857) au Royaume-Uni, témoigne de cette volonté de contrôler et de réformer les enfants issus des classes considérées comme dangereuses. Une simple citation des propos tenus par E. F. Wilson, Principal et fondateur du pensionnat indien de Shingwauk, suffit à attester du fait que le Canada aussi s'inspirait de ces initiatives : « [we should] do the same for the Indian children of Canada that Dr. Barnardo has been doing for the street children of London and other English cities » (Wilson 1891 : 75). D'ailleurs, en 1874, la province de l'Ontario adopta elle aussi une loi nommée *Industrial Schools Act* afin d'institutionnaliser les enfants dits « à problèmes ».

<sup>109</sup> Cette insistance sur la nécessité d'éloigner les enfants indiens de leur communauté d'origine constitua un des points essentiels du discours prononcé par Pratt lors de la conférence de Lake Mohonk en 1892 (Vizenor 1999 : 165-166).



une catholique, une presbytérienne et une méthodiste) et à inciter le gouvernement à rendre obligatoire la scolarisation des enfants indiens. En outre, si Davin insistait sur la question du budget et des coûts, rien dans son rapport ne faisait état des conditions de vie dans ces établissements, encore moins des objectifs éducatifs et des méthodes pédagogiques.

Le gouvernement conservateur de Macdonald attendit toutefois quelques années avant d'oser formuler une politique générale en matière d'éducation des Autochtones, essentiellement par peur des coûts engendrés. À une époque où plus de 20 % des enfants canadiens non autochtones en âge d'être scolarisés ne bénéficiaient pas d'un accès aux structures éducatives (TRC 1.1 : 152), la contribution de l'État à l'éducation des Indiens semblait relever de l'extravagance. Macdonald, n'eut alors de cesse de tenter de minimiser les coûts d'une politique selon lui nécessaire à la stabilisation des populations indigènes. En 1882, le sous-ministre aux Affaires indiennes, Lawrence Vankoughnet, rassura le gouvernement et les parlementaires en concluant dans une note de service destinée au Premier Ministre que si les traités obligeaient le gouvernement à entretenir les écoles indiennes, ils ne le contraignaient pas à financer leur construction, ni à assumer les dépenses afférentes à l'achat des fournitures et au paiement des salaires du personnel (TRC 1.1 : 152).

L'aggravement de la crise liée à la disparition du bison dans les Prairies en 1883 accéléra la traduction en politiques publiques des recommandations formulées par Davin. En 1878 déjà, David Laird, lieutenant-gouverneur et surintendant des affaires indiennes pour les Territoires du Nord-Ouest, avait fait observer que face à la crise sociale et humanitaire provoquée par l'effondrement de l'économie du bison Ottawa avait trois options : « to help the Indians farm and raise stock, to feed them, or to fight them » (Miller 1996 : 100). Sans doute Laird avait-il en tête les célèbres conférences sur le colonialisme données par l'historien et haut-fonctionnaire Herman Merivale en 1840 à Oxford (publiées en 1841 sous le titre *Lectures on Colonization and Colonies*). Ce dernier avait expliqué que pour résoudre les tensions

territoriales opposant les colons aux populations indigènes, il y avait quatre approches possibles : l'extermination, la réduction en esclavage, la marginalisation et l'assimilation (McNab 1981 : 280). Comme l'avance Miller dans son ouvrage *Shingwauk's Vision*, le gouvernement canadien, contrairement au gouvernement américain, préféra éviter le recours aux politiques de conquête militaire et de déplacement de populations, mesures jugées trop coûteuses, au profit de stratégies visant à dissoudre les structures traditionnelles des sociétés autochtones (Miller 1996 : 75). L'assimilation des populations autochtones par l'éducation semblait la meilleure stratégie à adopter pour régler la « question indienne ».

À la même période, de nombreux ecclésiastiques œuvrant dans les Prairies, dont l'évêque oblat Vital Grandin, exhortèrent alors le gouvernement à se décider à extraire les enfants indiens de ce qu'ils tenaient pour être leur condition misérable de sauvages (TRC 1.1 : 159). En 1883, Edgar Dewdney, le nouveau lieutenant-gouverneur et commissaire des Indiens pour les Territoires du Nord-Ouest, recommanda donc une augmentation de 43 000 \$ du budget des Affaires indiennes pour financer l'ouverture de trois écoles industrielles sur le modèle préconisé par Davin. C'est ainsi qu'ouvrirent les trois premiers établissements consacrés à l'éducation des Indiens intégralement financés par les autorités fédérales : Battleford en 1883, puis Qu'Appelle et High River en 1884<sup>110</sup>. Selon le Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes de 1884<sup>111</sup>, cette année-là, les trois écoles industrielles totalisaient un effectif de 27 élèves, auxquels s'ajoutaient 355 élèves scolarisés dans des pensionnats indiens et 2 206 inscrits dans un des 140 externats sur réserve.

---

<sup>110</sup> La carte des pensionnats et des écoles industrielles répertoriés par la CVRC se trouve en annexe 15.

<sup>111</sup> Tous les rapports relatifs aux Affaires indiennes publiés entre 1864 et 1990 sont consultables en ligne sur : <http://www.bac-lac.gc.ca/eng/discover/aboriginal-heritage/first-nations/indian-affairs-annual-reports/Pages/introduction.aspx>

Le système mis en place fit florès, puisqu'en 1900 le Canada comptait 22 écoles industrielles indiennes et 39 pensionnats indiens<sup>112</sup>. Entre-temps, la seconde rébellion des Métis de la Rivière-Rouge en 1885, sous l'impulsion de Louis Riel<sup>113</sup>, acheva de convaincre Macdonald d'accélérer la désintégration des collectivités autochtones afin d'encourager un individualisme qui servirait de rempart contre toute tentative de soulèvement. Dans un mémoire destiné à infléchir l'orientation des futures politiques indiennes en matière d'éducation, l'inspecteur des écoles indiennes J. A. Macrae écrivait en 1886, soit un an après la défaite des Métis à la Bataille de Batoche : « it is unlikely that any Tribe or Tribes would give trouble of a serious nature to the Government whose members had children completely under Government control. » Pour ce faire, il suggérait la création d'un système en trois étapes : des externats destinés à apprendre la lecture et l'obéissance aux plus jeunes, puis des pensionnats sur réserve ayant pour mission d'assurer la transition vers les écoles industrielles qui constitueraient pour leur part le point ultime de rupture entre l'enfant et son environnement culturel et familial. Macrae misait sur une capacité d'accueil de 5 300 élèves répartis sur 212 externats, 700 élèves répartis sur 14 pensionnats, et 2 000 élèves scolarisés dans les écoles industrielles qui seraient au

---

<sup>112</sup> L'annexe 16 indique la répartition par province et par confession des pensionnats autochtones recensés par la CVRC, ainsi que les périodes pendant lesquelles ils furent en fonctionnement.

<sup>113</sup> Après une première rébellion en 1870 pour protester contre la cession de la Terre de Rupert par la CBH et la création de la province du Manitoba, les Métis de la Rivière-Rouge, s'estimant toujours lésés sur le plan foncier et voyant leur espace se réduire, se soulevèrent à nouveau sous le commandement de Louis Riel en 1885, proclamant même un gouvernement provisoire. En dépit d'intérêts communs, ils ne parvinrent pas à conclure d'alliances avec les Premières Nations voisines. Leur défaite contre l'armée canadienne à la Bataille de Batoche (1885), et l'exécution de Louis Riel la même année, exacerbèrent les tensions, ce qui incita le gouvernement canadien à renforcer sa politique d'assimilation des peuples autochtones. Pour ce faire, les Affaires indiennes instituèrent, sans s'appuyer sur aucun instrument légal, un système de laissez-passer qui entravait la liberté de mouvement des populations indiennes en les consignnant sur leurs réserves (TRC 1.1 : 250).

nombre de quatre<sup>114</sup>. Il était en outre opposé à l'ingérence des Églises dans un système dont il envisageait la rentabilité en termes d'économies futures consécutives à l'émancipation accélérée des Indiens (TRC1.1 : 204-205).

En 1887, Vankoughnet proposa à son tour un plan d'action centré sur une augmentation du nombre d'écoles pour limiter les coûts de transport des élèves, une hausse des salaires pour attirer un personnel plus qualifié, et une sectorisation de l'accès aux écoles industrielles qui allait à l'encontre des souhaits des Églises. D'après lui, la rentabilité de cette politique devait provenir de la transformation d'un « sauvage » pupille de l'État en un citoyen productif (TRC 1.1 : 205)

Trois ans plus tard, Hayter Reed, commissaire aux Indiens pour les Territoires du Nord-Ouest et le Manitoba, rendit, pour sa part, un rapport dans lequel il suggérait de supprimer tous les externats au profit de pensionnats et même de remplacer aussi souvent que possible les pensionnats par des écoles industrielles. Reed, qui fut fort impressionné par sa visite de l'école industrielle de Carlisle, revint de son déplacement en Pennsylvanie persuadé qu'il fallait à tout prix empêcher les enfants indiens scolarisés de retourner dans leur communauté d'origine. Pour ce faire, il préconisait dans son plan de mettre en place un système de placement des élèves indiens en apprentissage dans des familles blanches, comme cela se faisait à Carlisle. Il envisageait également la création de réserves destinées à accueillir les nouveaux diplômés au terme de leur parcours scolaire. S'il reconnaissait l'impossibilité de contraindre les Églises à renoncer à l'influence qu'elles exerçaient déjà dans les établissements en activité, il prévoyait toutefois que les futurs établissements fussent laïcs (TRC 1.1 : 205-206).

---

<sup>114</sup> En théorie, les écoles industrielles étaient censées accueillir un effectif plus important et dispenser un enseignement moins axé sur l'éducation religieuse et plus approfondi sur le plan professionnel que les pensionnats. Situées plus loin des réserves, elles avaient également pour vocation d'accroître l'éloignement géographique, culturel et affectif des pensionnaires. Dans les faits, il y eut peu de différences entre les deux types d'établissements, hormis le montant de l'allocation allouée par l'État (Miller 1996 : 135-136). La distinction fut définitivement abolie en 1923.

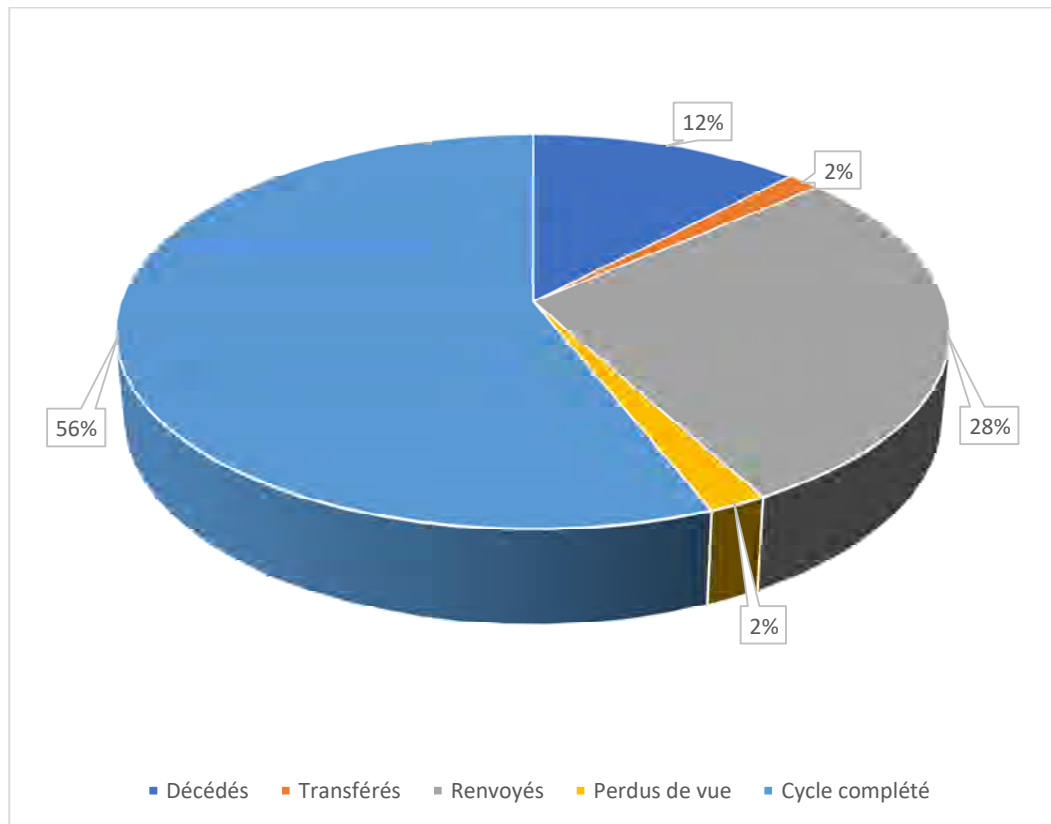
Macdonald, qui ne souhaitait pas augmenter le budget alloué aux Affaires indiennes, n'appliqua aucun des trois programmes proposés. Quant au désinvestissement des Églises suggéré par Reed et par Macrae, il n'avait pas non plus les faveurs du gouvernement conservateur. En effet, l'entreprise missionnaire – c'est-à-dire la prise de risques sans récompense matérielle à la clé – allait certes à l'encontre de la notion de profit qui dominait dans les sociétés occidentales au siècle de la Révolution Industrielle, mais servait les intérêts du gouvernement canadien en mettant à sa disposition une main-d'œuvre bon marché, voire quasi gratuite dans le cas des missionnaires catholiques.

Le souci de rentabilité, ou celui d'économie en tout cas, conditionna donc les débuts des pensionnats indiens et des écoles industrielles indiennes au Canada. Les résultats ne furent cependant pas à la hauteur des espérances du gouvernement et des Églises, puisque dès 1887 Vankoughnet constatait l'insuffisance du bilan sur les trois années de fonctionnement du nouveau système. Il ne parvenait pas pour autant à identifier les raisons expliquant de tels dysfonctionnements. En revanche, il exprimait très clairement les impératifs budgétaires qui rendaient certaines améliorations inenvisageables :

The success that has attended the efforts made in the past to accomplish satisfactory results has not been such as to impress one with the idea that the present system is sufficient or by any means perfect, and yet there is difficulty in coming to a conclusion as to the exact changes which should be made in order to improve on the same, and even where changes are most manifestly deserving of adoption they involve an expense to meet which the Department at the present time has not the means at its disposal.  
(TRC 1.1 : 205)

Cinq ans plus tard, en 1892, le rapport annuel des Affaires indiennes révéla en effet que le premier bilan des trois écoles industrielles initiales était loin d'être prometteur comme le montrent les graphiques ci-dessous :

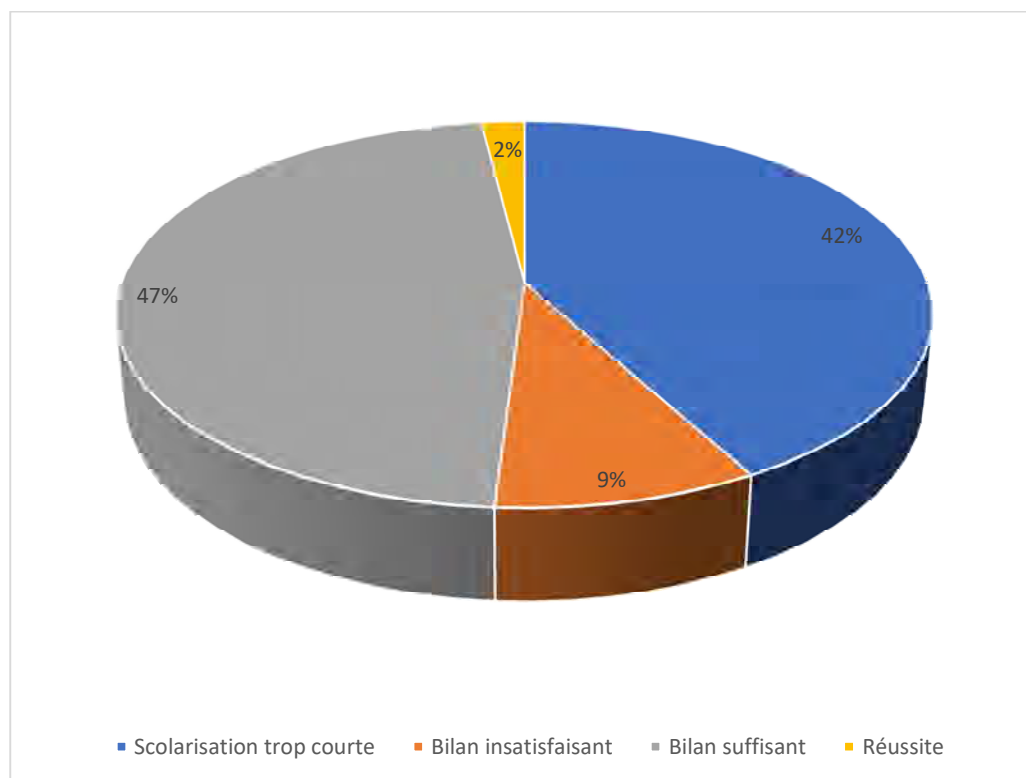
Tableau 1- Devenir des élèves scolarisés dans les écoles industrielles de Battleford, Qu'Appelle et High River entre 1884 et 1892<sup>115</sup>



---

<sup>115</sup> Les chiffres utilisés lors de l'élaboration de ces deux graphiques proviennent du Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes de 1892.

Tableau 2- Bilan de la scolarité des élèves ayant complété leur cycle d'études dans les écoles industrielles de Battleford, Qu'Appelle et High River (1884-1892)



En croisant les données sur lesquelles s'appuient ces deux graphiques, il apparaît qu'à peine 27,5 % des 664 élèves scolarisés dans ces établissements entre 1884 et 1892 présentaient des résultats jugés au moins satisfaisants à l'issue de leur scolarité. La même année, afin de limiter les pertes, un décret décidait d'appliquer aux écoles industrielles le mode de financement par élève qui était celui des pensionnats<sup>116</sup>. Ce même décret formalisait au passage le partenariat entre l'État et les Églises en matière d'éducation des populations autochtones (TRC 1.1 : 219). Cela n'empêcha pas les trois écoles concernées de continuer à accumuler un déficit croissant<sup>117</sup>.

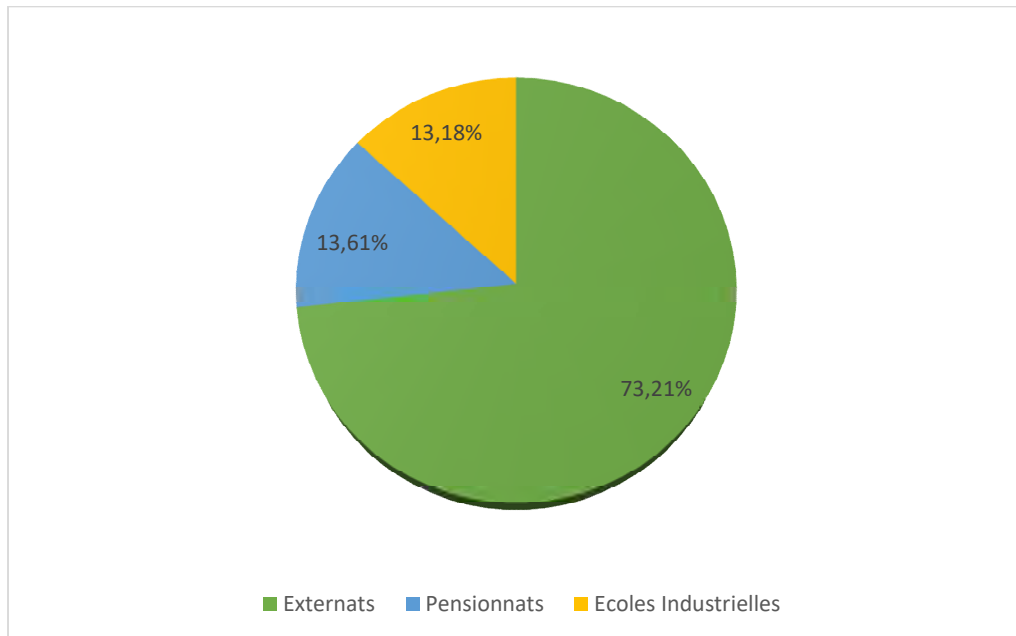
Trois ans plus tard, le rapport pour l'année 1895-1896 soulignait quant à lui un problème majeur en termes de « retour sur investissement », à savoir un taux

<sup>116</sup> La suite de cette étude montrera que ce mode de subventionnement était moins avantageux que la subvention fixe globale. Voir *infra* p. 158-159.

<sup>117</sup> En 1898, le ministère des Affaires indiennes finit toutefois par décider de ne plus couvrir le déficit des écoles de High River, Battleford et Qu'Appelle (TRC 1.1 : 222).

d'assiduité insuffisant pour les pensionnats et les écoles industrielles et ridiculement bas pour les externats sur réserve :

Tableau 3- Répartition des élèves autochtones par type d'établissement pour l'année 1895-1896<sup>118</sup>

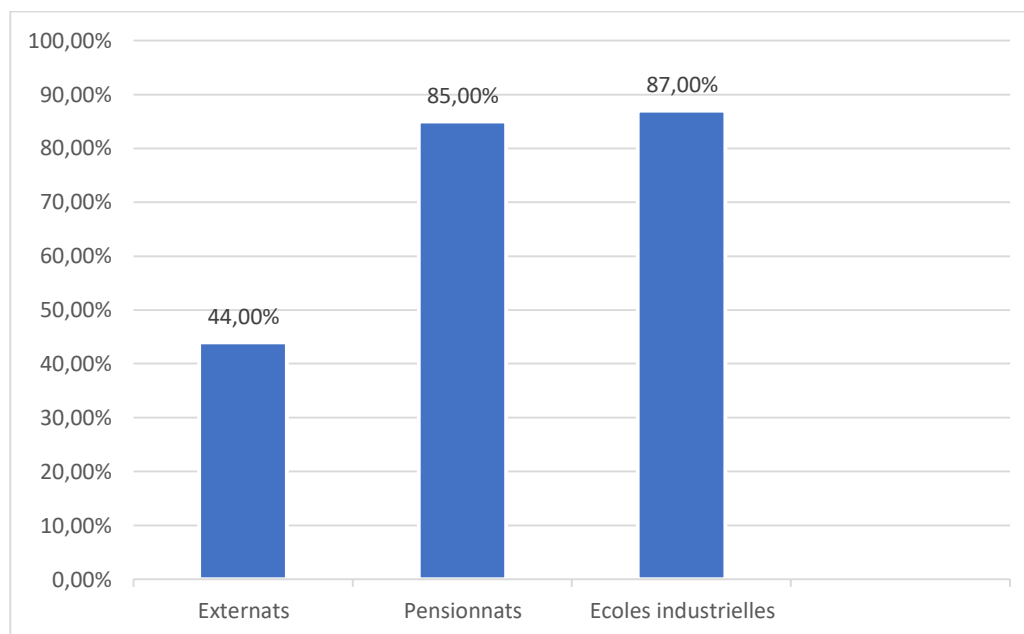


---

<sup>118</sup> Ces deux graphiques ont été élaborés à partir de données extraites du Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes 1895-1896.



Tableau 4- Taux d'assiduité par type d'établissement pour l'année 1895-1896



Tout type d'établissement confondu, en croisant les données récoltées, nous parvenons pour l'année 1895-1896 à un taux d'absentéisme de 44,75 % dans un pays où moins de 50 % des enfants indiens et inuit en âge d'être scolarisés étaient inscrits dans un établissement d'enseignement. En rapprochant les données pour 1892 et celles recueillies trois ans plus tard, alors que la situation n'avait guère changé, il est possible de conclure que le coûteux système mis en place par les autorités canadiennes ne parvenait à « civiliser » qu'un enfant indien sur quatre dans le meilleur des cas, sachant que la plupart de ces enfants retournaient ensuite vivre sur une réserve. Face à ces constats préoccupants pour le gouvernement, un mot d'ordre s'imposa : il devenait urgent de remplir les pensionnats indiens.

### 1.2.3. La chasse aux inscriptions

En cette fin de siècle, la fréquentation des pensionnats et des écoles industrielles et l'assiduité des pensionnaires devinrent vite le cheval de bataille de l'administration et des Églises. Dès 1884, un amendement à la Loi sur les Indiens avait déjà soulevé le problème en faisant porter la responsabilité de la scolarisation

des enfants sur les conseils de bande (Hinge 1985 : 93-106). Le commissaire des Indiens Edgar Dewdney expliquait qu'à présent que les Indiens avaient été installés sur des réserves, il fallait songer à les contraindre à scolariser leurs enfants. Cinq ans plus tard, en 1889, Hayter Reed, qui avait succédé à Dewdney, faisait précisément de la fréquentation un objectif officiel des Affaires indiennes puisqu'il déclarait : « The time is approaching when pressure will doubtless have to be brought to bear upon Indian parents to compel them to send their children to school, but this must be done with great caution, and very gradually. » (TRC 1.1 : 251)

Comme le soulignent les commissaires de la CVRC dans leur rapport final, l'administration n'hésita pas en ces temps de disette dans les Prairies à exercer un véritable chantage aux inscriptions en menaçant de réduire les rations alimentaires et autres aides matérielles apportées aux bandes (TRC 1.1 : 250). Cependant, cela ne suffit pas à grossir les rangs des pensionnaires en nombre suffisant, de sorte qu'en 1894, un amendement supplémentaire à la Loi sur les Indiens donna au gouvernement le pouvoir d'exiger la scolarisation des enfants « de sang indien » âgés de moins de seize ans et de poursuivre leur scolarisation jusqu'à ce qu'ils atteignent l'âge de 18 ans. En outre, le texte donnait également au gouvernement le droit de placer d'autorité les enfants indiens que l'administration jugeait négligés par leurs parents. Les agents des Indiens obtenaient, pour leur part, le pouvoir d'appréhender les jeunes fugueurs ou les enfants indiens dont les parents faisaient obstruction à la scolarisation pour les conduire de force dans les écoles et les pensionnats prévus à cet effet (Hinge 1985 : 164).

La même année, fort de l'instrument juridique dont il disposait à présent, le département des Affaires indiennes adopta le premier règlement scolaire relatif à l'éducation des Autochtones (TRC 1.1 : 254-255). Dans ce document, l'administration prescrivait :

- l'obligation de scolarisation des enfants de 7 à 16 ans ;
- la nomination de préposés à l'assiduité ;

- la possibilité pour les agents des Indiens et les juges de paix d'ordonner le placement en internat de certains enfants indiens ;
- la possibilité pour les agents des Indiens de rechercher et de ramener les enfants fugueurs.

Ce règlement comprenait par ailleurs une liste nominative des 23 écoles industrielles et des 18 pensionnats auxquels il s'appliquait. Son contenu ne laissait aucun doute quant à l'objectif d'augmentation des effectifs dans les pensionnats et dans les écoles industrielles, objectif confirmé par Reed lorsqu'il annonça dans le Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes de 1896 la volonté du gouvernement d'abolir le système des externats. La conséquence de cette politique de fermeture ou de non-ouverture d'externats sur réserve fut de contraindre de nombreux parents autochtones à accepter l'enfermement de leurs enfants dans des institutions destinées à les isoler de leur environnement familial et culturel.

Toutefois, cette politique ne dura pas, puisqu'en 1898, le successeur libéral de Reed, James Smart, renonça, en dépit de la pression des Églises, à la fermeture massive des externats. Il jugeait tout simplement la mesure trop coûteuse<sup>119</sup>. Cela n'empêcha pas le Parti libéral de poursuivre cependant une politique de scolarisation obligatoire en modifiant en 1908 le règlement élaboré par Reed pour redéfinir la fourchette d'âge concernée (les enfants de 6<sup>120</sup> à 15 ans) et pour abolir la liste nominative des établissements afin que ce nouveau règlement s'applique à toutes les institutions impliquées dans l'éducation des enfants autochtones (TRC 1.1 : 261).

La nomination de Duncan Campbell Scott au poste de sous-ministre des Affaires indiennes en 1913, nomination décidée par le gouvernement conservateur de Robert Borden<sup>121</sup>, marqua un retour à une politique plus favorable au système de

---

<sup>119</sup> La section 1.3.4. de ce chapitre reviendra sur les tensions entre les Églises et le gouvernement libéral de Wilfrid Laurier. Voir *infra* p. 130-131.

<sup>120</sup> En 1911, l'âge minimal fut élevé à 7 ans pour les écoles industrielles et les pensionnats.

<sup>121</sup> Scott occupa ce poste jusqu'en 1932.

l'internat. Sous la pression des Églises, et face à la nécessité d'asseoir sur un fondement législatif la politique de maintien contraint des enfants indiens dans ces établissements, le Parlement adopta en 1920 un nouvel amendement à la Loi sur les Indiens (Hinge 1985 : 178-179). Ce texte contraignait les enfants indiens âgés de 7 à 15 ans<sup>122</sup> à fréquenter l'institution désignée par le surintendant général aux Affaires indiennes à condition que cette affectation respecte le choix confessionnel des parents. Il autorisait également le surintendant à nommer des officiers de surveillance investis de pouvoirs policiers. Enfin, il prévoyait des amendes et des peines d'emprisonnement pour punir les parents indiens faisant obstacle à la scolarisation de leurs enfants<sup>123</sup>. Le graphique ci-dessous illustre l'efficacité de ces mesures coercitives sur le plan quantitatif<sup>124</sup> et explique qu'en 1925 Scott fut en mesure de déclarer que les pensionnats indiens avaient atteint leur capacité d'accueil maximale<sup>125</sup> :

---

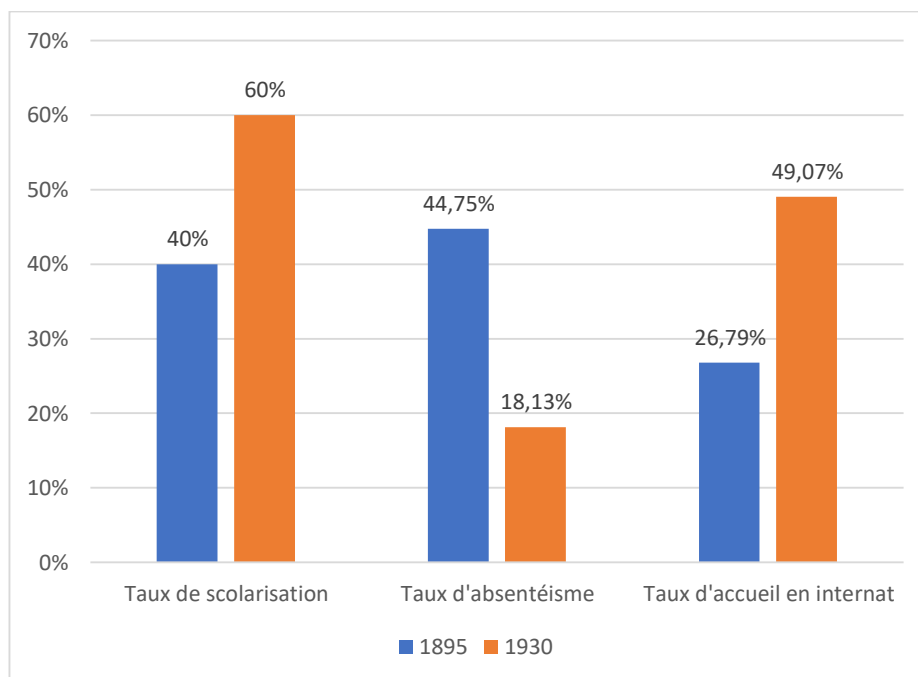
<sup>122</sup> L'âge maximal fut de nouveau fixé à 16 ans en 1930 avec la possibilité de maintenir l'enfant scolarisé jusqu'à ses 18 ans si les Affaires indiennes estimaient que sa libération était contraire à son intérêt (TRC 1.1 : 78).

<sup>123</sup> En 1927, le gouvernement alla même jusqu'à nommer les agents de la Gendarmerie Royale du Canada préposés à l'assiduité. Cette décision, qui ne s'appuyait sur aucun cadre légal, fut régularisée en 1933 par l'adoption d'un amendement à la Loi sur les Indiens dont l'effet était rétroactif (Hinge 1985 : 248).

<sup>124</sup> Le sous-chapitre suivant montrera qu'il en fut tout autrement sur le plan qualitatif.

<sup>125</sup> Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes, 1925, p. 12-13.

Tableau 5- Fréquentation des pensionnats en 1895 et en 1930



Nombre total d'enfants indiens inscrits quel que soit le type d'établissement :

- 1895 = 9 714
- 1930 = 18 396<sup>126</sup>

Pour en revenir à l'initiative de Scott visant à fournir un cadre légal à la scolarisation contrainte des enfants indiens, un des principaux problèmes était que la politique d'admission et de maintien des enfants autochtones dans les internats ne reposait en effet sur aucun texte de loi. À partir de 1892, le ministère des Affaires indiennes exigea lors de l'admission la signature d'un formulaire dans lequel les parents transféraient l'autorité parentale sur leur enfant au directeur de l'établissement d'accueil. Bien qu'il fût établi par le ministère de la Justice que ce formulaire ne suffisait pas à légitimer l'emploi de la contrainte pour extraire de force les enfants aux familles récalcitrantes – ni pour ramener les fugueurs – les Affaires

<sup>126</sup> Tous les chiffres ayant permis le calcul des taux référencés dans ce graphique sont extraits du Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes 1895-1896 et de celui de 1930.

indiennes choisirent d'ignorer l'aspect juridique de la question pendant la majeure partie du XX<sup>e</sup> siècle<sup>127</sup>.

Pourtant, les parents autochtones avaient, à plusieurs reprises, exprimé leurs craintes légitimes face à l'envoi de leurs enfants dans les lointains pensionnats. En 1895, par exemple, le révérend méthodiste John Semmens, récemment nommé directeur de l'école industrielle de Brandon, avait tenté de désamorcer l'opposition des Anishinaabeg de la Première Nation de Berens River, dans le Manitoba, en leur demandant de justifier leur résistance à la scolarisation de leurs enfants dans son établissement. Selon le compte rendu qu'en fit Semmens, les parents s'inquiétaient de ne jamais revoir leurs enfants, des risques de destruction des langues et des coutumes tribales et des risques d'exploitation de leurs enfants. Ils exprimaient aussi une grande méfiance quant aux promesses qui leur avaient été faites par le gouvernement (TRC 1.1 : 247). Bien qu'involontairement, ce compte-rendu laissait une des premières traces d'une parole critique sur les pensionnats indiens émise par des Autochtones.

En dépit des arguments exprimés par les parents de la Première Nation de Berens River, arguments qui reflétaient bien la situation qui était celle de la majorité des enfants indiens scolarisés dans les pensionnats, le gouvernement et les Églises persistèrent à considérer que les communautés autochtones étaient inaptes à décider de l'avenir de leurs enfants. En outre, on observa des cas d'ingérence dans les questions de gouvernance parmi les tribus réfractaires à l'envoi de leurs enfants dans les pensionnats. Ainsi, certains chefs de bande furent destitués sur ordre du

---

<sup>127</sup> Il existe pourtant une jurisprudence puisqu'en 1903, le père de deux enfants que le directeur d'un pensionnat refusait de laisser sortir obtint d'un juge de la Cour du Banc de la Reine une ordonnance d'*habeas corpus*. Le magistrat estimait que puisque le père avait inscrit volontairement ses enfants, son autorité parentale lui donnait le droit de les retirer de l'établissement quand bon lui semblait (TRC 1.1 : 265).

ministère parce qu'ils ne fournissaient pas suffisamment d'enfants pour alimenter le système des pensionnats et des écoles industrielles<sup>128</sup>.

Il faut dire qu'au tournant du XXe siècle, l'Indien était toujours, aux yeux des Canadiens non autochtones, une pupille dont les autorités fédérales avaient la tutelle. C'est ce qu'exprimait Davin en 1879 lorsqu'à la première page de son rapport il écrivait que la race indienne était à un stade développement similaire à celui de l'enfance (Davin 1879 : 1). Les discours glosant sur l'inaptitude des parents indiens abondèrent par la suite, comme en témoigne cette lettre adressée aux Affaires indiennes en 1882 par la sœur M. U. Charlebois, adjointe de la mère supérieure des Sœurs de la Charité de l'Hôpital Général de Montréal. En appui d'une requête visant à obtenir une augmentation des fonds alloués aux missions catholiques du Nord-Ouest, la sœur écrivait :

Ignorants eux-mêmes, les Sauvages n'apprécient pas les bienfaits de l'éducation – paresseux et indolents, ils dédaignent le travail – aimant leurs enfants comme la bête fauve aime ses petits, il leur répugne de les confier à des étrangers, tandis que ces enfants habitués à vivre librement, supportent difficilement toute contrainte<sup>129</sup>.

Vingt ans plus tard, et après l'ouverture de plusieurs dizaines de pensionnats et d'écoles industrielles dans les Prairies et dans l'Ouest, ce commentaire formulé en 1902 par Maggie Nicoll, enseignante au pensionnat presbytérien Cecilia Jeffrey, prouve que rien n'avait changé :

Do you think an Indian—whose children simply run wild—one day having a feast, and at another time having perhaps only one article of food, and not enough of that—with clothing half in rags, and even in the middle of winter, sometimes having neither shoes nor moccasins—is capable of judging what is proper treatment for a child? (TRC 1.1 : 678).

---

<sup>128</sup> Pour ne donner qu'un exemple, ce fut le cas du chef *nakawek-nehiyan* Wahpeemakwa (White Bear), destitué en 1889 pour ces motifs, tout comme le fut également son fils en 1897 pour des raisons similaires (TRC 1.1 : 252).

<sup>129</sup> Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes, 1882, p. 213.

Le raisonnement raciste de Nicoll et le mépris qu'elle éprouvait pour les parents des enfants qui lui étaient confiés sont manifestes. Il convient de souligner que, très ironiquement, ces lignes furent écrites dans un courrier où elle répondait à des accusations de maltraitance envers certains élèves du pensionnat. Il n'en demeure pas moins que son attitude s'inscrivait dans un contexte où l'inconséquence— et même l'égoïsme des parents indiens— étaient mis en avant pour justifier l'éloignement des enfants de leur famille. Là où Dewdney dénonçait en 1884 chez le parent autochtone « a selfish desire to retain constantly about him the slight labour which his children may afford him »<sup>130</sup>, Hayter Reed concluait dans un courrier qu'il adressa en 1890 au père oblat Joseph Hugonnard, principal de l'école industrielle de Qu'Appelle :

The contention that the parents have the sole right to decide such matters cannot for one moment be admitted. The parents themselves are to a certain extent wards of the Government who interfere in many directions to prevent actions which the ignorance of these people blinds them to the detrimental consequences of. (TRC 1.1 : 654).

Le discours visant à déposséder les parents de leur autorité et à les écarter des prises de décisions concernant leurs enfants est flagrant. Il sert de manière systématique à justifier l'existence et le maintien du système des pensionnats et des écoles industrielles. C'est ce que confirment les propos tenus par Macdonald en 1883, dans une allocution visant à convaincre les députés de la Chambre des communes de soutenir le volet éducatif de sa politique d'assimilation des populations autochtones : « It has been strongly pressed on myself [...] that Indian children should be withdrawn as much as possible from the parental influence, and the only way to do that would be to put them in central training industrial schools where they will acquire the habits and modes of thought of white men.<sup>131</sup> »

---

<sup>130</sup> Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes, 1884, p. 162.

<sup>131</sup> Canada, House of Commons Debates, 9 Mai 1883, 1107-1108.



Le projet de Macdonald fut entendu et relayé par les communautés religieuses auxquelles furent confiés les établissements ouverts après la création des trois écoles industrielles initiales. Le principal de l'école anglicane de Battleford écrivait ainsi en 1899 :

The boarding or industrial school system—away from the reserves, if possible—is the sure way to solve the long debated “Indian Problem”. It is the way to civilize the Indian and merge him into the corporate life of the country—his true and proper destiny. He has given ample proof of this where he has had a fair opportunity. Most of those educated in these schools do not wish to return to reserve life, but to strike out amongst the settlers and make their own way.

La fameuse « question indienne » semblait donc en voie de résolution tandis que les directeurs et le personnel des établissements s'activaient à « éduquer » et à assimiler les jeunes Indiens de plus en plus nombreux à intégrer le système des pensionnats au fur et à mesure que le pouvoir décisionnaire de leurs parents s'amenuisait.

#### **1.2.4. Un objectif d'assimilation accélérée mais un accès à l'éducation limité**

Il a précédemment été fait état du rôle des sociétés philanthropiques dans la mise en place des écoles industrielles aux États-Unis, à l'instar de l'IRA (Indian Rights Association), pour laquelle l'acculturation des enfants indiens participait de leur bien-être. Une association similaire fut créée au Canada en 1890 sous le nom de Canadian Indian Research and Aid Society mais elle eut une durée de vie très réduite puisqu'elle fut dissoute en 1892. Il n'en reste pas moins que lors de sa conférence à Lake Mohonk en 1886, l'IRA citait le Canada en exemple pour son approche modérée en matière d'assimilation des Indiens (Woolford 2015 : 65). Il est vrai qu'en dépit de l'absence d'association pérenne œuvrant pour le « bien » des Indiens, les motivations de la plupart des missionnaires anglicans et protestants investis dans l'éducation des Autochtones au Canada trouvaient leur source dans une tradition philanthropique anglo-saxonne. Cette démarche mettait plus l'accent sur le bien

accompli grâce au don de soi que sur le don lui-même et s'intéressait à la suppression des causes du malheur du bénéficiaire de l'action de charité<sup>132</sup>. Pour ces philanthropes, la prise en charge des enfants abandonnés était l'occasion idéale de démontrer le pouvoir réformateur de l'Église et de son action charitable. Or, à leurs yeux, l'enfant indien était abandonné à un état sauvage qui constituait la cause de son malheur à laquelle il convenait de remédier. Cette approche très ambiguë de la notion de bien, puisqu'elle place la personne aidée dans un état de dépendance et de soumission, est manifeste dans ces paroles prononcées lors d'un discours en 1906 par Charlotte Selina Bompas, épouse d'un missionnaire anglican alors en poste dans le Yukon :

The poor Indians are nearly swamped by the white man. You have invaded their territory, cut down their forests, thereby driving away their moose and caribou, and depriving them of their very means of subsistence. Yet the evil is not unmixed with good. The banner of the Cross is now, thank God, unfurled among you, and now sick Indians are welcomed and lovingly tended in your hospitals. The children are taught freely in your school. (TRC 1: 679)

La dernière phrase de cette citation pourrait sembler cynique si l'on considère le caractère extrêmement contraignant du système des pensionnats, mais elle témoigne probablement d'un aveuglement bien-pensant courant parmi les missionnaires. Dans son discours prononcé en 1883 devant la Chambre des communes pour présenter son plan d'ouverture de trois écoles industrielles indiennes, John A. Macdonald avait clairement établi que s'il était favorable à un enseignement laïc pour les populations non autochtones, les Indiens devaient en revanche faire l'objet d'un programme d'évangélisation spécifique dont l'objet était de leur inculquer les

---

<sup>132</sup> Comme en attestent les propos tenus en 2012 par le cardinal Maradiaga, président de *Caritas Internationalis*, la conception catholique de la charité est plus axée sur le don en tant qu'acte de foi que sur l'effet produit par ce don : « La charité catholique n'est pas une simple philanthropie, une sorte de tranquillité pour la conscience. Elle est une exigence de la foi » (Mounier 2012). Or il convient de souligner que si l'Église catholique a bien administré la majorité des pensionnats indiens au Canada (60 % environ selon la CVRC), la plupart des hommes politiques et des hauts fonctionnaires responsables de ces politiques étaient de confession protestante ou anglicane.

valeurs morales et la retenue qui séient à des individus policés et civilisés<sup>133</sup>. Dans un courrier rédigé en 1903, Thompson Ferrier, principal de l'école industrielle de Brandon de 1899 à 1929, mettait en effet en évidence l'importance de l'éducation morale plus qu'intellectuelle des enfants indiens afin de leur permettre d'atteindre une pureté de caractère à laquelle ce qu'il nommait leur nature perverse de « sauvages » leur interdisait d'accéder<sup>134</sup>.

Dès lors, il ne fait aucun doute que le système des pensionnats indiens était programmé pour œuvrer à réformer des individus dont l'indianité constituait une déviance majeure par rapport aux normes que la société canadienne s'était fixées. L'élimination des identités tribales et la « désindianisation » de l'Indien constituèrent ainsi le socle des enseignements qui furent dispensés aux jeunes pensionnaires dans des structures où l'assimilation et l'uniformisation étaient de mise. Bien qu'en nombre très restreint, certains acteurs de ce système s'inquiétèrent tout de même de l'ampleur que prenait le processus d'éradication de ce qui était indien dans l'Indien. Ce fut le cas du révérend Edward Francis Wilson, fondateur du pensionnat indien de Shingwauk, qui, dès 1891, publia un article dans la revue de la *Canadian Indian Research and Aid Society*<sup>135</sup>. Dans ce qui constitue un discours divergeant de celui habituellement porté par les directeurs de pensionnats indiens, il s'alarmait de la situation :

The policy of the white man's government, it seems to me, both in Canada and in the United States, is to un-Indianize the Indian, and make him in every sense a white man. And it is against the policy that the Indian, whether in a wild state, or semi-civilized, or nearly wholly civilized, as it seems to me, is setting up his back. I believe it is this more than anything else that is hindering his progress, for he views everything that the white man does for him with suspicion, believing that this hated policy for the absorption of his race and his nationality is at the back of it. He is willing,

---

<sup>133</sup> Canada, House of Commons Debates, 9 Mai 1883, 1107.

<sup>134</sup> Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes, 1903, p. 342-343.

<sup>135</sup> L'intégralité des numéros de la revue *Canadian Indian* est consultable et téléchargeable sur : <https://archive.org/details/canadianindian01canauoft/page/n1>

ready to adopt the white man's clothing, the white man's laws, the white man's religion, and, for commercial purposes, the white man's language; but he is not willing to give up his nationality or his communism, or his native language in the domestic circle—he wishes to live apart from the white man, in a separate community, and to exercise, so far as is compatible with his position in the country, a control over his own affairs. (Wilson 1891 : 254)

Wilson ne se trompait guère. Le souhait du chef Shingwauk n'était pas de transformer les enfants *anishinaabeg* en « bons petits Blancs » mais de les armer pour qu'ils assurent la survivance et la pérennité de leur peuple et de leur culture. Au tournant du XX<sup>e</sup> siècle, certaines bandes du nord-ouest de l'Ontario et de la côte Pacifique persistaient également à demander l'accès à des structures éducatives à condition qu'elles fussent respectueuses de leurs cultures et de leurs modes de vie<sup>136</sup>. Ce ne fut cependant pas le cas dans la quasi-totalité des établissements qui accueillirent des élèves autochtones entre 1883 et le début des années 1970. Les politiques linguistiques répressives, ainsi que les contenus pédagogiques eurocentrés, contribuèrent bien entendu à anéantir l'indianité des enfants scolarisés. Néanmoins, les activités extrascolaires, qui furent souvent l'unique moyen pour les pensionnaires d'échapper à la morosité ou à l'horreur de leur quotidien<sup>137</sup>, servirent également les projets assimilationnistes de l'État et des Églises.

Dans le domaine des arts, par exemple, on encouragea le chant d'hymnes religieux ou patriotiques dans les chorales et la musique militaire dans les fanfares, ce

---

<sup>136</sup> On citera par exemple l'implication des Anishinaabeg dans l'ouverture du pensionnat presbytérien Cecilia Jeffrey, à Kenora, à condition que l'école ne participe pas à l'effacement de leur culture. Pour ce qui est de la persistance des modes de vie traditionnels, les bandes vivant sur l'Île de Vancouver s'étaient déclarées favorables à la création d'un internat à Port Alberni pour pouvoir laisser leurs enfants pendant la saison de chasse au phoque qui requérait un certain nomadisme. En revanche, elles étaient favorables à l'externat lorsqu'elles reprenaient un mode de vie plus sédentaire (Miller 1996 : 118).

<sup>137</sup> Le témoignage livré par Geraldine Shingoose à Winnipeg le 19 juin 2010 révèle la manière dont ces activités permettaient aux enfants de s'extraire pour un moment de la réalité sordide à laquelle ils étaient confrontés dans le pensionnat (voir annexe 40). Il faut souligner au passage que les témoignages apportés par les survivants lors des diverses auditions organisées par la CVRC attestent du fait que la situation dans les pensionnats indiens dans les années 1950 et 1960 ne différait pas beaucoup de celle observée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

qui contribuait, pensait-on, à inculquer la notion d'ordre aux élèves indiens<sup>138</sup>. Les arts scéniques ne furent pas en reste au demeurant, à en juger par l'engouement des principaux de nombreux pensionnats indiens pour les pantomimes et les productions théâtrales reproduisant des scènes bibliques ou des reconstitutions de la conquête des Amériques. Les jeunes Indiens se voyaient donc contraints de participer à des scènes visant à leur rappeler la supériorité du colon blanc et l'infériorité de leur propre « race ».

Pour ce qui est des activités sportives, les garçons étaient encouragés à pratiquer des sports en lien très étroit avec les valeurs viriles – l'idée de « muscular Christianity<sup>139</sup> » – véhiculées dans l'Empire britannique<sup>140</sup>. Ainsi, le cricket, le hockey sur glace, la boxe et le football furent-ils les sports le plus souvent proposés aux élèves de sexe masculin dans les pensionnats indiens. Quant aux filles, leurs passe-temps se cantonnaient souvent aux travaux d'aiguille. Il s'agissait en fait d'une caractéristique si manifeste du programme extrascolaire des pensionnats que dès 1888 J. A. Macrae écrivit dans son rapport sur l'école industrielle indienne de Battleford :

A noticeable feature of this school is its games. They are all thoroughly and distinctly “white”. The boys use the boxing gloves with no little science, and excellent temper and play good games of cricket and football with great interest and truly Anglo-Saxon vigor. The girls dress dolls, make fancy

---

<sup>138</sup> Le rapport de la CVRC précise que cette pratique n'est pas sans évoquer la politique d'encouragement des fanfares parmi la jeunesse des classes ouvrières au Royaume-Uni au milieu du XIXe siècle (TRC 1.1 : 399-401). Le recours à la fanfare en tant qu'outil de stabilisation des communautés jugées « sensibles » n'était donc pas une chose nouvelle. Cela permit l'émergence de compositeurs autochtones, à l'instar du musicien Tsimshian Job Nelson qui, en 1905, composa un hymne intitulé *Imperial Native March*, un titre révélateur de l'impact des pensionnats indiens sur certaines communautés autochtones.

<sup>139</sup> L'expression est empruntée à un livre de l'auteur anglais Thomas Hughes, *Tom Brown's School Days*, très populaire au milieu du XIXe siècle en Angleterre. Dans cet ouvrage qui fait le récit des années de jeunesse d'un élève dans un pensionnat privé anglais très huppé, Hughes fait l'apologie d'une tradition anglo-saxonne de pratique des sports d'équipe et établit un lien explicite entre la force musculaire et morale acquise lors de la pratique de ces sports et la domination exercée par les Britanniques sur leur empire (Hughes 1857 : 250).

<sup>140</sup> Ce lien entre les valeurs impérialistes et le hockey constituera un des angles de lecture choisis pour aborder le roman *Indian Horse*, de l'auteur *anishinaabe* Richard Wagamese. Le travail d'analyse mené montrera alors que cette stratégie eut parfois des effets contraires à ceux escomptés.

articles of dress, and play such games as white children do. From all their recreation Indianism is excluded.<sup>141</sup>



Figure 10- L'équipe de cricket de l'école industrielle de Battleford en 1895



Figure 11- La fanfare de l'école de l'Île Kuper<sup>142</sup> en Colombie-Britannique

---

<sup>141</sup> Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes, 1888, p. 146-147.

<sup>142</sup> Désormais Île Penelakut.



Figure 12- Spectacle des fêtes de Noël au pensionnat de Portage La Prairie

Tout au long de l'histoire des pensionnats autochtones du Canada, les responsables des établissements et le gouvernement furent ainsi persuadés que les élèves devaient devenir aussi blancs que possible – bien qu'ils restent des citoyens de seconde classe – pour se fondre dans la masse de la société canadienne. En 1957, Albert Southard, directeur du pensionnat de Gordon, décrivait l'objectif des pensionnats dans les termes qui suivent : « [the aim is to] change the philosophy of the Indian child. [...] In other words since they must work and live with “whites” then they must begin to think as “whites.” » (TRC 1.2 : 19)

Un des éléments attestant également de la prévalence des objectifs d'évangélisation et d'assimilation sur le projet éducatif se trouve dans les programmes d'enseignement appliqués dans les pensionnats. À la fin du XIXe siècle, les instructions pédagogiques à l'attention du personnel enseignant étaient quasi inexistantes. En 1889, par exemple, le Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes recommandait d'axer les apprentissages sur les trois « R » : *writing*, *reading* et *arithmetic*, auxquels s'ajoutait un quatrième « r » : *religion*<sup>143</sup>. Celles formulées

---

<sup>143</sup> Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes, 1889, p. 171.

en 1892 étaient on ne peut plus vagues puisqu'elles enjoignaient les instances dirigeantes des pensionnats à maintenir un « certain niveau d'instruction », niveau qui restait à définir<sup>144</sup>. Quant au règlement de 1894, il ne faisait état d'aucune norme pédagogique ou éducative. Tout au plus prévoyait-il un programme d'enseignement que les écoles n'étaient pas contraintes d'observer. Il fallut attendre 1920 pour que le gouvernement stipule officiellement que le programme des pensionnats indiens devait être identique à celui enseigné dans les écoles provinciales<sup>145</sup>.

Néanmoins, peu de pensionnats appliquèrent scrupuleusement cette directive. Au cours de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, il semble que le gouvernement et les Églises aient cessé de croire que l'Indien pouvait accéder à un niveau de civilisation proche de celui du Blanc. Pour reprendre les propos d'Andrew Woolford, « Indigenous children were no longer viewed as blank slates on which civilization could be written » (Woolford 2015 : 156). Au contraire, leur indianité semblait alors constituer une limite concrète aux possibilités de les (ré)éduquer. En 1908, Frank Oliver, ministre des Affaires indiennes, écrivait à ce propos :

My belief is that the attempt to elevate the Indian by separating the child from his parents and educating him as a white man has turned out to be a deplorable failure. I believe that the best that can be done for the Indian is to accept the family conditions established by Providence, and hope for the elevation of the parents by elevating their children » (TRC 1.1 : 231-323).

Sous une apparente empathie, l'idée de « Providence », chère aux philanthropes de l'époque, refaisait surface pour signifier que les deniers publics ne devaient pas être gaspillés à éduquer l'Indien au-dessus de ses capacités.

---

<sup>144</sup> « Keep the schools at a certain standard of instruction » (TRC 1.1 : 293)

<sup>145</sup> Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes, 1921, p. 28.



Ces schémas, fondés sur la théorie polygéniste<sup>146</sup> et sur les théories évolutionnistes qui firent florès au XIXe siècle, persistent pendant longtemps. Comme le rappelle Jacquin, l'Indien est réputé imperméable à tout changement et on considère que sa capacité à s'adapter à la modernité est restreinte (Jacquin 1996 : 113-116). Cela explique en partie l'absence de programme pédagogique ambitieux, ni même clair, comme en atteste cette observation formulée par Robert Alexander Hoey<sup>147</sup> après sa nomination en tant que surintendant aux Affaires indiennes délégué au bien-être et à la formation en 1936 :

If it is our intention to make the Indian a white man and have him prepared to take his place in an industrial social order, the present curriculum may be considered fairly satisfactory. If, on the other hand, it is our intention to permit our school graduates to return to the reserves to engage in agriculture, fishing, trapping, etc. there should be established a vital and direct relationship between the instruction given and these activities. (TRC 1.2 : 1)

Il est aisé de percevoir dans ces propos non seulement l'absence d'ambition et de vision dans les politiques destinées à pourvoir à l'éducation des Autochtones, mais aussi la persistance de l'idée selon laquelle le sauvage ne peut être civilisé qu'en surface et que la présence du Blanc est donc nécessaire à la pérennité de l'entreprise civilisatrice. Le rapport de la CVRC insiste sur cette dimension raciale du discours dominant de l'époque. Il mentionne par exemple une série de manuels scolaires à destination des enfants non autochtones publiés par Henrietta Marshall au cours de la première moitié du XXe siècle sous le titre de *Our Empire Story*. Très populaires dans les écoles canadiennes et imprimés jusque dans les années 1950, ces manuels, au contenu souvent inexact sur le plan historique, véhiculaient une image de l'Indien qui était celle d'un sauvage bestial dont l'intelligence était limitée (TRC 1.1 : 23). En

---

<sup>146</sup> Il s'agit d'une théorie mettant en avant la hiérarchie des races. Elle est une émanation du préadamisme, courant de pensée religieuse qui s'est développé au XVIIIe siècle et qui a parfois servi à expliquer la présence de peuples autochtones dans les Amériques. Le polygénisme a considérablement influencé la question raciale au XIXe siècle par le biais de textes tels que *L'Essai sur l'inégalité des races humaines*, publié par Arthur de Gobineau entre 1853 et 1855.

<sup>147</sup> Hoey avait été ministre de l'Éducation de la province du Manitoba auparavant.

appuyant sur cet aspect de la question des pensionnats, les commissaires de la CVRC mettent au jour les véritables raisons qui motivèrent le gouvernement canadien à revoir ses politiques d'éducation des Autochtones à la baisse.

En termes économiques, cela se traduit par une diminution du budget alloué aux Affaires indiennes. L'arrivée au pouvoir des libéraux en 1896 et la nomination de Wilfrid Laurier à la fonction de Premier Ministre amorcèrent un virage dans le financement des institutions consacrées à l'éducation des Indiens au Canada. Clifford Sifton, qui fut ministre des Affaires indiennes de 1896 à 1905, avait par exemple prévu l'arrêt du programme d'écoles industrielles financées intégralement par l'État. Il justifiait son point de vue en expliquant que les tribus indiennes ne représentaient plus de menace militaire et que, par conséquent, les politiques d'éducation des populations autochtones pouvaient être revues à la baisse. Il s'appuyait entre autres sur le rapport remis en 1897 par Martin Benson dans lequel il était écrit que le programme des écoles industrielles élaboré par le gouvernement de Macdonald était bien trop ambitieux et coûteux et qu'il devait donc cesser au profit d'un système de pensionnats reposant sur un partenariat entre l'État et les Églises (TRC1.1 : 249-252). Ce fut chose faite au tout début des années 1920 lorsque les dernières écoles industrielles fermèrent leurs portes ou furent converties en pensionnats<sup>148</sup>. Ce fonctionnement à minima contraste avec l'augmentation quasi permanente du budget consacré par les provinces à l'éducation des enfants non autochtones. La rupture d'équité en termes d'accès à l'éducation, pour peu qu'elle ait un jour existée, était bel et bien consommée.

Cette approche raciste et réductrice de l'éducation se traduit également par l'emploi dans les pensionnats indiens de manuels scolaires qui, non seulement

---

<sup>148</sup> Il ne restait plus que deux écoles industrielles en 1922 et la distinction entre les pensionnats et les écoles industrielles cessa définitivement en 1923 (TRC 1.1 : 161). Les commissaires de la CVRC soulignent à ce propos un élément intéressant, à savoir le rôle joué par les parents indiens dans la fermeture des écoles industrielles, y compris en Colombie-Britannique où elles mirent plus longtemps à fermer que dans les Prairies.

véhiculaient une image extrêmement dévalorisante des cultures autochtones (TRC 1.1 : 334-335 ; 341), mais qui – dans ce qu'il conviendrait de nommer une inversion de l'histoire – leur assignait parfois le rôle du bourreau. C'est le cas de cette illustration représentant le martyr du jésuite Jean de Brébeuf extraite d'un manuel utilisé dans les pensionnats indiens du Québec dans les années 1960<sup>149</sup> :



Figure 13- Extrait de manuel scolaire : Le martyr de Jean de Brébeuf

Lorsqu'ils n'étaient pas humiliants et qu'ils ne portaient pas atteinte à la dignité des enfants indiens (TRC 1.2 : 123-125), ces manuels étaient souvent peu adaptés à la réalité à laquelle les élèves étaient confrontés et à l'environnement qui leur était

---

<sup>149</sup> Missionnaire jésuite en Nouvelle-France, Jean de Brébeuf fut capturé par les Haudenosaunee en 1649, supplicié et brûlé sur le bûcher. Ce que nous savons de son supplice provient de la relation faite par le donné Christophe Regnault qui ne fut pas directement témoin des faits mais qui reconstitua l'histoire à partir des restes du jésuite qu'il eut l'occasion d'étudier. Jean de Brébeuf fait partie des six martyrs canadiens reconnus par l'Église catholique et le récit apocryphe de son supplice alimenta bien des fantasmes quant à la barbarie dont on estimait les Indiens capables. Il est, par exemple, le sujet d'un poème épique de E. J. Pratt intitulé *Brébeuf and his brethren* (1940) qui décrit son martyre. Si Brébeuf a bien été torturé et brûlé, les détails de son supplice varient selon les récits et ont souvent contribué à véhiculer une image extrêmement négative de l'Indien.

familier. Les enseignants intervenant dans les pensionnats indiens soulignèrent parfois l'absurdité de certains ouvrages scolaires, à l'instar de cette institutrice de l'école de Kitamaat, en Colombie-Britannique, contrainte d'enseigner l'histoire biblique du « Bon Pasteur » à des enfants dont pas un seul ne savait ce qu'était un mouton (Butcher 2006 : 101). Le témoignage à la fois drôle et poignant d'une ancienne élève inuk<sup>150</sup>, qui se souvient des célèbres manuels d'apprentissage de la lecture faisant intervenir les personnages de Dick et de Jane, corrobore également cette analyse : « When I looked at Dick and Jane I thought Dick and Jane were in heaven when I saw all the green grass. That's how much I knew about Dick and Jane. Goodness, they must be in heaven! »<sup>151</sup>

Le décalage entre le système référentiel des enfants et les contenus véhiculés s'accompagnait parfois d'un manque de compétence avéré des enseignants chargés d'instruire les élèves autochtones. Outre le taux de roulement du personnel élevé, en particulier dans les pensionnats les plus isolés sur le plan géographique, la CVRC souligne une résurgence des tensions entre assimilation et christianisation entre 1890 et 1930. Le rapport fait état d'employés souvent plus préoccupés par le succès de la croisade morale à laquelle ils avaient le sentiment de participer que par leur rôle d'éducateurs et d'enseignants (TRC 1.1 : 737-738).

Les commissaires de la CVRC relèvent également dans leur rapport final l'absence de critères précis destinés à encadrer le recrutement des enseignants. Au passage, ils pointent du doigt les problèmes de sous-encadrement et l'incompétence, voire la malveillance, de certains professeurs (TRC 1.1 : 310-313). C'est également la conclusion à laquelle parvint l'inspecteur scolaire H. L. Winter dans son rapport sur le pensionnat de Grayson, dans la Saskatchewan, en 1932 :

The methods employed by these teachers do not impress me very favorably, and they stress the fact the children 'do not want to learn'.... I should say

---

<sup>150</sup> Voir annexe 1.

<sup>151</sup> *We were so Far Away: The Inuit Experience of Residential Schools*, p. 51.

this was “cause and effect”. The teaching as I saw it today was merely a question of memorizing and repeating a mass of, to the children, “meaningless” facts. There was no evidence of anything in the way of “motivation” or “self-activity”—the key-words in education today. (TRC 1.1 : 320-321)

Un critère sembla cependant être observé lors du recrutement des enseignants puisque, hormis de très rares exceptions, les candidatures de postulants autochtones furent écartées. Ces décisions étaient fondées sur les mêmes critères de hiérarchie raciale et les mêmes fantasmes de désindianisation de l'Indien que ceux précédemment énoncés. La preuve en est le courrier rédigé en 1918 par un fonctionnaire des Affaires indiennes qui s'opposait à la candidature de Clifford Tobias, un ancien élève de l'Institut Mohawk, à un poste d'enseignant dans un externat sur réserve de l'Ontario :

[I] would not advise putting any Indian in charge of an Indian School. These children require to have the 'Indian' educated out of them, which only a white teacher can help to do. It would be much better to select a white, returned soldier of equal or higher attainments, and make an effort to provide a home for him on the Indian Reserve, near the school. An Indian is always and only an Indian and has not the social, moral and intellectual standing required to elevate these Indian children, who are quite capable of improvement. (TRC 1.1 : 730)

Voilà qui atteste une fois de plus de la croyance en l'incapacité des populations autochtones à accéder à un niveau d'éducation égal à celui des non-autochtones. La faillite de ce système d'instruction fut également constatée par certains chefs d'établissement tel que Walter McLaren, le principal du pensionnat de Birtle, dans le Manitoba, qui, en 1912, déplorait le fait que certains enfants scolarisés dans son école depuis dix ans fussent à peine capables de déchiffrer des mots simples et fussent incapables d'écrire une lettre. Dans ce même courrier, McLaren soulignait la réticence des parents indiens à envoyer leurs enfants dans des établissements où la contribution des élèves aux tâches et aux travaux d'entretien se faisait au détriment des enseignements académiques (TRC 1.1 : 341).

McLaren mettait l'accent sur une des principales failles des pensionnats indiens du Canada : l'instauration du système de la demi-journée selon le modèle prôné par

Pratt à Carlisle. En théorie, les matinées devaient être consacrées à l'enseignement en classe, tandis que les après-midis étaient dédiées aux ateliers de travaux manuels. La réalité était toute autre dans la plupart des établissements puisque le volume horaire consacré aux enseignements académiques le matin était réduit à la portion congrue au profit des prières et des tâches ménagères. Quant aux ateliers manuels de l'après-midi, ils se résumaient le plus souvent à des travaux d'entretien destinés à réduire les coûts de fonctionnement du pensionnat. Dans un souci de rentabilisation des établissements, les filles étaient fréquemment assignées aux tâches ménagères telles que la confection de vêtements, la cuisine, l'entretien des locaux et le blanchissage du linge. Les garçons étaient, pour leur part, occupés à effectuer des tâches agricoles ou de réparation des bâtiments.



*Figure 14- Travail dans les champs à l'école de Lesser Slave Lake, en Alberta*



Figure 15- La buanderie de l'école de Mount Elgin à Murcey, dans l'Ontario

La rentabilité de la ferme souvent adjacente au pensionnat fut pendant longtemps une préoccupation majeure des autorités et du personnel de direction. Par exemple, le pensionnat de Portage la Prairie, dans le Manitoba, fit l'objet d'une évaluation très positive de la part de l'inspecteur dépêché par les Affaires indiennes en 1925 au motif unique que son exploitation agricole présentait un bon rendement (TRC 1.1 : 337). La formation professionnelle des jeunes enfants autochtones servit donc dans de nombreux cas de prétexte pour légitimer un système de corvées et d'exploitation de l'enfant par le labeur que les commissaires de la CVRC n'hésitèrent pas à qualifier de « travaux forcés » dans un chapitre de leur rapport intitulé « The student as labourer » (TRC 1.1 : 376)<sup>152</sup>. De nombreux témoignages de survivants attestent de cette réalité, à l'instar des propos tenus par cet ancien élève du

---

<sup>152</sup> La rémunération des tâches selon le système du mérite prônée par Hayter Reed au départ cessa rapidement d'être appliquée. Cette main d'œuvre gratuite constitua une forme légalisée d'esclavage, comme le souligna en 1930 le commissaire des Indiens W. M. Graham dans un rapport sur le pensionnat catholique de St. Mary's, situé à proximité de la réserve de la Première Nation Kainai : « [...] the boys are being made slaves of, working too long hours and not receiving the close supervision they should have » (TRC 1.1 : 341). Dans les cas les plus graves d'exploitation du travail des enfants, certains élèves de sexe masculin furent « loués » à des agriculteurs au prétexte de parfaire leur formation (TRC :1.1 : 380), tandis que les jeunes filles indiennes du pensionnat mixte de All Hallows Yale, en Colombie-Britannique, servirent un temps de domestiques aux pensionnaires non autochtones (Barman 1986 : 116).

pensionnat catholique de Lejac<sup>153</sup> qui déclara un jour à une camarade : « I'm just a human bulldozer » (Moran 1997 : 59).

À la question éthique liée au travail des enfants, s'ajoute celle d'ordre sécuritaire relative aux risques de blessures inhérents à la pratique par des mineurs d'activités potentiellement dangereuses dans un contexte de sous-encadrement. Les accidents furent suffisamment nombreux pour attester de la dangerosité de ce système qui entraîna même le décès de certains jeunes pensionnaires. Lorsque de tels accidents se produisirent, la responsabilité des instances dirigeantes fut fréquemment écartée, y compris lorsque le personnel était coupable d'actes manifestes de négligence (TRC 1.1 : 347-350).

Il convient, pour conclure sur cet aspect particulièrement sombre de l'histoire des pensionnats indiens du Canada, de signaler l'inadéquation fréquente entre les enseignements professionnels dispensés ou les corvées imposées selon le cas, et les besoins des élèves par rapport à leur vie future. Par ailleurs, certains parents et certaines communautés autochtones dénoncèrent ces pratiques et ces abus, à l'instar de la Première Nation *anishinaabe* de Pine Creek, dans le Manitoba, qui écrivit en 1923 au ministère des Affaires indiennes pour demander que cesse l'exploitation de leurs enfants à des fins matérielles et que le temps scolaire soit effectivement consacré à l'apprentissage de la lecture, de l'écriture et de l'arithmétique (TRC 1.1 : 345-346). Ces revendications participèrent de l'émergence d'une écriture de l'histoire des pensionnats indiens qui remettait en cause le discours officiel visant à masquer l'exploitation des enfants indiens par le travail sous le vernis de la formation professionnelle.

L'ensemble des facteurs précédemment énoncés explique qu'un nombre très restreint d'élèves autochtones parvint à achever le cycle d'études de six années prévu

---

<sup>153</sup> Le pensionnat catholique de Lejac se trouvait à Fraser Lake, en Colombie-Britannique.



dans les pensionnats<sup>154</sup>. La plupart d'entre eux redoublèrent ou triplèrent les premières années de sorte qu'ils n'atteignirent pas un niveau de formation suffisant pour leur permettre de s'intégrer ensuite à la société canadienne. Si le bilan fut positif pour certains élèves (TRC 1.1 : 358-359) et si, comme ce travail de thèse le démontrera, certains parvinrent à s'appuyer sur la formation qu'ils avaient reçue pour remettre en question les politiques assimilationnistes et coloniales mises en place par le gouvernement canadien, l'immense majorité des enfants scolarisés dans les pensionnats n'eut jamais accès aux études postsecondaires. Les rares demandes de bourses se soldèrent la plupart du temps par un refus du gouvernement de gaspiller des fonds dans l'éducation des Indiens au-delà de leurs capacités. À titre d'exemple, lorsqu'en 1914 Oliver Martin, membre de la Confédération des Six Nations, sollicita de Duncan Campbell Scott une subvention pour financer les études supérieures de deux étudiants *bandenosannee* fort brillants, il s'entendit répondre : « It's no use sending you Indians to school you just go back to the reserve anyway. »<sup>155</sup> Vingt ans plus tard, en 1934, il existait bien un système de bourses au profit des étudiants autochtones, mais les conditions d'obtention étaient telles que très peu d'élèves étaient éligibles<sup>156</sup>.

Les chiffres officiels corroborent ces observations puisqu'ils indiquent qu'entre 1894 et 1939, le nombre d'élèves autochtones dépassant le stade de la troisième année n'excéda jamais 32 %. Celui des enfants atteignant le niveau 6<sup>157</sup> fut constamment inférieur à 8 % et, lorsque les élèves eurent accès dans certains

---

<sup>154</sup> L'objectif était par ailleurs très modeste puisque le cycle était de huit ans dans les écoles publiques du Canada.

<sup>155</sup> Témoignage effectué devant le Comité mixte spécial du Sénat et de la Chambre des communes (*Special Joint Committee*) en 1947, p. 747. Le sous-chapitre consacré au démantèlement du système des pensionnats s'intéressera aux travaux de ce comité chargé d'enquêter sur les pensionnats indiens.

<sup>156</sup> Il fallait obtenir un score minimal de 70 % aux examens de huitième année (TRC 1.1 : 326), sachant que la plupart des pensionnats n'offraient pas d'enseignements au-delà de la sixième année.

<sup>157</sup> Le niveau 6 (*grade six*) correspond à un niveau de fin de cycle primaire. Le niveau 8 constituait un niveau intermédiaire du cycle d'études secondaires.

pensionnats aux niveaux 7 et 8 (à partir de 1929), le nombre d'élèves parvenant à ce stade d'étude fut compris entre 3 et 7 %<sup>158</sup>.

En 1892, le principal de l'école industrielle St. Paul, dans le Manitoba, jugeait le niveau de réussite de l'établissement selon des critères qui ne laissaient aucune place aux considérations d'ordre pédagogique. Ses propos témoignaient ainsi d'un degré élevé de pharisaïsme et d'autosatisfaction lorsque dans son discours annuel il ramenait la mort d'un enfant dont il avait la charge à la rédemption de sa mère :

As evidence of the benefit the school is conferring upon the Indians themselves, it may be stated that the mother of one of the deceased scholars was so touched by the happiness of her dying child, and her earnestly expressed desires that she would herself renounce heathenism, that the poor woman not only met sorrow with calm resignation, but has since earnestly begged for baptism. Doubtless the future will often bear like witness to the far-reaching value of the task committed to us. (TRC 1.1 : 401)

À la même époque, en 1900, Martin Benson, agent d'éducation au ministère des Affaires indiennes, faisait un tout autre constat alors qu'il s'élevait contre le projet de construction d'un pensionnat méthodiste en Colombie-Britannique. Il motivait son opposition en affirmant que l'enseignement qui serait dispensé non seulement ne servirait pas les élèves, mais constituerait même un handicap lorsqu'ils devraient retourner vivre sur leurs réserves respectives (TRC 1.1 : 327). En 1937, un de ses homologues parvint à une conclusion similaire dans son rapport d'inspection sur le pensionnat catholique de Shubenacadie, en Nouvelle-Écosse, puisqu'il fit observer qu'une fois retournés dans leurs foyers, les anciens pensionnaires n'auraient aucun moyen de gagner leur vie et resteraient dépendants des aides attribuées par le gouvernement (TRC 1.1 : 351-352).

Un des plus grands paradoxes du système des pensionnats indiens fut donc qu'en ne fournissant pas aux élèves autochtones des conditions d'apprentissage

---

<sup>158</sup> Chiffres fournis par les tableaux publiés dans le rapport de la CVRC (TRC 1.1 : 324-325). À titre d'exemple, en 1921 la circonscription scolaire de Winnipeg enregistrait un taux de passage au-delà de la troisième année de 54,5 %. En 1929, la proportion d'élèves non autochtones accédant aux niveaux 7 et 8 était de 16,5 % pour l'ensemble du Canada.

acceptables et des formations adaptées, il contribua à l'échec du projet d'assimilation et d'émancipation de ces mêmes populations. La lettre qu'adressa le chef *mi'kman* Dan Francis aux Affaires indiennes en 1931, après seulement un an de fonctionnement du pensionnat de Shubenacadie, résume parfaitement la faillite de la politique des pensionnats indiens au Canada :

I am writing you a few lines to tell you about that Indian Shool at Shubenacadie. I thought that School was build for Indian Childrens to Learn Read and write not for Slave and Prisoner like jail also get worse [illegible word] now one Indian boy of this Reserve so beated by Father Mackie he was laid up for 7 Days also young girls do scrubing the floor on Sunday for one young girl give me report wich there had to Sent her Back here got Sick no wonder she get Sick for those young Indian girl never don any hard work So now when Indian agent come over told there Parents there children will not See hard time only shoolding also cloths them and feed them and there Boy there do not have enough eat so I think that shool not for childrens to work like Country home that shool was build for Bording School now you see all while Children go Bording Shool don have to work and I understood those childrens at this Reserve should be all Sent Back and there can go shool here and they can help there parents also learn how to make baskets for there Living for these childrens are not orphans they got fathers and mothers and they would like to see there children be use [illegible word] and I do not Blame them for every one love their children I had childrens and got Learning with-out that kind of shool so hoping to hear from you soon. (TRC 1.1 : 673)

Les mots du chef Dan Francis – reproduits tels qu'ils ont été écrits – signaient la fin du rêve selon lequel l'éducation des Blancs permettrait aux Indiens d'acquérir un pouvoir supplémentaire. L'apprentissage de l'art magique de l'écriture (« the magic art of writing »), dans laquelle les anciens voyaient une médecine très puissante selon les souvenirs partagés par le chef *nakoda* Ochankuhage dans son autobiographie (Kennedy 1972 : 48), ne fut qu'un leurre pour beaucoup d'Indiens et le miracle attendu ne s'accomplit pas. Lors de son témoignage devant le comité mixte spécial du Sénat et de la Chambre des communes en 1947, Norman Lickers, ancien élève de l'Institut Mohawk, résuma toute l'amertume partagée par de nombreux ex-pensionnaires en déclarant : « We were given just enough instruction in school to

know that we were dissatisfied when we went back to the reserve, and yet we never got enough instruction with which we could go on<sup>159</sup>. » Si, comme cela a été clairement établi, les mentalités racistes participèrent pleinement de cet échec constaté de l'éducation des Autochtones au Canada, il est un autre paramètre qui fut à l'origine de nombreux dysfonctionnements et incohérences dans la gestion des pensionnats indiens : le partenariat entre les Églises et les autorités fédérales, dont les enfants indiens furent les otages, et qui fut émaillé de crises et de tensions sur fond d'enjeux politiques.

### **1.2.5. Tensions autour des pensionnats : le partenariat entre l'État et les Églises**

La première source de tensions en matière de gestion de l'éducation des peuples autochtones au Canada fut le prolongement de la lutte entre les différentes confessions religieuses. Non seulement ces rivalités, déjà observées dans les années 1840 dans la colonie de la Rivière-Rouget et dans le sud de l'Ontario, perdurèrent, mais elles s'accrochèrent au fur et à mesure que le système des pensionnats indiens prenait de l'ampleur. Il s'agissait bien entendu du clivage entre les missionnaires catholiques et les missionnaires protestants, clivage qui débordait le cadre strictement doctrinaire puisqu'il revêtait également une dimension politique et culturelle qui n'était que le reflet d'une société canadienne divisée entre le modèle socioculturel francophone et le modèle anglophone<sup>160</sup>. Néanmoins, le schisme provoqué au sein de l'Église anglicane par le mouvement de la Haute Église dans les années 1830 et 1840, ainsi que les tensions entre les différentes branches du

---

<sup>159</sup> Témoignage effectué devant le comité mixte spécial du Sénat et de la Chambre des communes (*Special Joint Committee*) en 1947, p. 175.

<sup>160</sup> En 1870, les Oblats dirigeaient quatorze externats et pensionnats dans les Prairies occidentales dans lesquels leur action était clairement liée à la promotion de la langue française et d'un modèle social qui s'opposait au modèle dominant, à savoir le modèle anglo-saxon (TRC 1.1 : 96).

protestantisme présentes au Canada, ne firent qu'exacerber le phénomène qui conduisit à la multiplication anarchique des écoles indiennes<sup>161</sup>.

Ainsi, au début de la seconde moitié du XIXe siècle, la Colombie-Britannique fut-elle le théâtre d'affrontements singuliers entre les missionnaires catholiques et anglicans. En 1854, Paul Durieu, oblat nouvellement arrivé dans les colonies de la côte Pacifique, encouragea la mise en place d'un système qui fut nommé par la suite le système Durieu. L'objectif de ce dispositif était d'éradiquer tout comportement non chrétien chez les Indiens. Les moyens mis en œuvre pour y parvenir consistaient à imiter les « réductions » jésuites en isolant les communautés ciblées pour exercer sur elles un contrôle absolu (TRC 1.1 : 98-99). Le système de punitions très sévère appliqué dans les communautés fonctionnant selon le « modèle Durieu » ainsi que le cadre extrêmement rigide sur lequel reposait l'organisation de ces communautés visaient à encourager l'émergence d'une identité catholique francophone au sein des communautés autochtones de l'Ouest canadien.

Cependant, l'Église anglicane ne tarda pas à réagir à ce qu'elle considérait comme une menace puisqu'en 1862 la « Anglican Church Missionary Society » nomma William Duncan afin qu'il établît une communauté à proximité de celles inspirées par la pensée de Durieu. C'est ainsi que l'utopie anglicane de Metlakatla vit le jour sur l'Île de Vancouver<sup>162</sup>. Elle fonctionnait selon des règles et des modèles proches de ceux prônés par Durieu et, à l'instar des missions catholiques voisines, elle imposait aux peuples autochtones la scolarisation de leurs enfants sous forme d'enseignement professionnel et religieux qui préfigurait le programme en vigueur dans les écoles industrielles indiennes au tournant du XXe siècle. Bien qu'émanant de doctrines religieuses rivales, ces deux initiatives visant à « éduquer » les peuples

---

<sup>161</sup> Comme le souligne Miller, l'exemple du Yukon et des Territoires du Nord-Ouest prouve que l'expansion des pensionnats indiens, en particulier dans les régions les plus reculées, fut bien le fait de rivalités interconfessionnelles (Miller 1996 : 144).

<sup>162</sup> La communauté de Metlakatla fonctionna sur l'Île de Vancouver jusqu'en 1887, date à laquelle Duncan transplanta sa colonie aux États-Unis en fondant New Metlakatla, sur la bande continentale du sud-est de l'Alaska.

autochtones de la côte Pacifique de la Colombie-Britannique ne différaient guère. Comme le souligne l'historien James Miller, il s'agissait ni plus ni moins que de deux laboratoires sociaux servant à façonner les croyances et les mœurs de populations jugées inférieures (Miller 1996 : 119). Les méthodistes ne furent pas en reste puisqu'en 1874 le missionnaire Thomas Crosby chercha également à établir une communauté autochtone isolée administrée par son Église à Fort Simpson, un peu plus au nord que celles gérées par les catholiques et les anglicans (TRC 1.1 : 101-102).

Les protestants, convaincus pour la plupart que le Canada pouvait être le fondement d'un nouveau royaume voué à Dieu, étaient déterminés à contraindre tout élément menaçant l'hégémonie du modèle de civilisation protestant anglo-saxon, qu'il s'agisse des Indiens ou des catholiques francophones, à assimiler les valeurs qu'ils défendaient (TRC 1.1 : 676-677). C'est bien une véritable guerre des Églises qui continua de se jouer dans les colonies de l'Ouest canadien. Même si ces initiatives ne perdurèrent pas au-delà des années 1880, leur impact fut significatif. Non seulement elles servirent de modèle aux pensionnats indiens et aux écoles industrielles indiennes sur les plans idéologique et méthodologique, mais elles participèrent également de l'élaboration d'une carte des pensionnats indiens qui témoigne d'une distribution disparate et inégale, de chevauchements géographiques et d'un manque de rationalité sur le plan économique. Cette carte n'est que le reflet de ces rivalités interconfessionnelles qui contribuèrent à créer des divisions durables et profondes au sein des communautés autochtones tiraillées entre les Églises (TRC 1.1 : 103).

Cette course à l'ouverture de pensionnats indiens se prolongea dans la région des Prairies. Les missionnaires oblats jouèrent un rôle prépondérant dans la négociation des traités numérotés et n'hésitèrent pas à faire valoir leur expertise en matière d'assimilation afin d'obtenir le subventionnement de leur action par le gouvernement fédéral. C'est dans cette optique qu'en 1879 l'évêque Vital Grandin commença à faire pression sur le gouvernement de Macdonald auquel il soumit

même une proposition de système de financement des pensionnats reposant sur un partenariat entre le gouvernement et l'Église catholique. Pour appuyer sa demande, Vital Grandin n'hésita pas à vanter l'efficacité des Oblats à européaniser les enfants autochtones (TRC 1.1 : 97). Les missionnaires oblats pensaient prendre de court leurs homologues protestants en s'assurant le monopole de l'enseignement aux Indiens.

Vingt ans plus tard, et après l'ouverture de nombreux pensionnats et écoles industrielles, la lutte que se livraient les Églises était tout aussi féroce. En effet, la réaction des Églises catholique et anglicane face à une campagne remettant en cause le bien-fondé du système d'internat pour éduquer les enfants indiens indique que la position des autorités religieuses avait peu évolué. Ainsi, en 1908, Samuel Blake, avocat membre de l'aile évangélique de l'Église anglicane, s'insurgeait-il contre les pensionnats indiens dans une brochure militante intitulée *Don't you hear the red man calling?*. Il mettait alors en évidence les nombreuses défaillances du système des pensionnats indiens ainsi que le coût trop élevé de ces politiques selon lui inefficaces et destructrices. Relayée par le nouveau ministre des Affaires indiennes, Frank Pedley, qui avait déjà émis de sérieux doutes sur la gestion des pensionnats, l'analyse mise en avant par Blake fut à l'origine d'une vaste campagne visant à substituer aux pensionnats et aux écoles industrielles un réseau d'externats améliorés (TRC 1.1 : 230-231). En dépit du soutien apporté par certains méthodistes et par quelques presbytériens, ce projet se heurta aux fortes réticences du clergé anglican et au refus catégorique de l'Église catholique (TRC 1.1 : 233-234). La tentative de réformer le système des pensionnats indiens avorta donc rapidement, laissant le champ pratiquement libre aux Églises. En dépit du protocole d'entente que ces

dernières avaient ratifié en 1907<sup>163</sup>, elles persistent à ouvrir de nouveaux établissements de manière anarchique et sans l'approbation du gouvernement.

La stratégie des Églises consistant à faire obstacle au développement des externats sur réserve pour contraindre les parents indiens à envoyer leurs enfants dans les pensionnats porta également ses fruits. Au cours de l'année scolaire 1923-1924, par exemple<sup>164</sup>, l'Église catholique romaine administrait 39 pensionnats indiens, l'Église anglicane 21, l'Église méthodiste 6 et l'Église presbytérienne 7 (TRC 1.1 : 212). Outre la répartition confessionnelle des pensionnats, leur distribution géographique témoigne également du caractère aberrant de la situation puisque certains de ces établissements étaient situés à quelques kilomètres à peine les uns des autres<sup>165</sup>.

Il est possible de conclure qu'entre les années 1830 et les années 1930, les enfants indiens et les communautés dont ils étaient issus furent bel et bien les otages d'une guerre que se livraient les Églises. Cependant, il est aussi possible d'affirmer qu'ils furent les victimes collatérales de querelles partisans opposant les conservateurs aux libéraux (Miller 1996 :122-123). Au cours de la dernière décennie du XIX<sup>e</sup> siècle, cela se manifesta par des désaccords fréquents entre les deux partis en matière de politique indienne. Si chacun reconnaissait que l'assimilation des populations indigènes était nécessaire et que l'éducation jouait un rôle clé dans cette entreprise, les avis divergeaient quant aux modalités de financement des écoles indiennes.

---

<sup>163</sup> Dans ce protocole, les Églises s'entendaient pour exiger que le gouvernement rende la scolarisation des enfants indiens obligatoire, relève l'âge légal au-delà duquel la scolarité cesse d'être obligatoire, assume l'entière responsabilité financière des pensionnats et des écoles autochtones et soutienne plus activement l'entreprise d'évangélisation menée par les missionnaires.

<sup>164</sup> Il s'agit d'une année charnière car le nombre des pensionnats était pratiquement à son apogée. En outre, c'est la dernière année où cette distinction fut possible puisque l'année suivante, le 10 juin 1925, 70 % des Églises presbytériennes du Canada et la totalité des congrégations méthodistes fusionnèrent pour former l'Église Unie du Canada.

<sup>165</sup> Se reporter à la carte des pensionnats (annexe 15).



L'action du gouvernement conservateur de Macdonald fut vivement critiquée par les libéraux dès lors qu'il devint évident que le partenariat avec les Églises, annoncé dès 1883, puis formalisé en 1892, ne suffisait pas à limiter le coût de ces politiques. En effet, entre 1883 et 1892, le financement par élève en vigueur dans les externats et les pensionnats ne fut pas appliqué aux trois grandes écoles industrielles – Battleford, Qu'Appelle et High River – intégralement financées par les deniers publics. Néanmoins, l'accroissement significatif du déficit budgétaire lors de l'année fiscale 1890-1891 contraignit les conservateurs à appliquer le système de financement par élève à tous les établissements dès 1893. Ce changement majeur quant aux modalités de financement des écoles industrielles indiennes s'accompagna d'une note de service incitant les directeurs d'établissements qui accueillait des enfants indiens à rentabiliser leur pensionnat en stimulant la productivité des ateliers censés fournir aux jeunes Indiens une formation professionnelle (Miller 1996 : 126). En dépit de ces mesures, le déficit enregistré par les écoles industrielles continua de se creuser.

Lorsque les libéraux arrivèrent au pouvoir après leur victoire aux élections de 1896, le nouveau Premier Ministre, Wilfrid Laurier, souligna les erreurs commises par son prédécesseur en termes d'évaluation du coût des écoles industrielles. En outre, Laurier soupçonnait les Églises de chercher à s'affranchir de leur responsabilité financière dans la gestion des pensionnats indiens en se reposant sur les subventions versées par le gouvernement fédéral. Afin de rationaliser les dépenses, les libéraux tentèrent alors de relayer la politique de fermeture des externats que Hayter Reed avait mise en place. C'était sans compter sur l'opposition ferme des Églises qui contraignirent Laurier à faire machine arrière et à accepter l'ouverture de nouveaux pensionnats et de nouvelles écoles industrielles (TRC 1.1 : 262-263). Par conséquent, c'est en réduisant le budget général alloué aux Affaires indiennes que les libéraux essayèrent de limiter les pertes.

La volte-face du gouvernement libéral n'empêcha pas les Églises de continuer à protester contre le système de financement par élève qui, selon elles, ne suffisait pas

à couvrir les dépenses liées à l'éducation des enfants autochtones. Malgré un système de plafond introduit afin d'éviter les abus et le surpeuplement des pensionnats, la CVRC a clairement établi dans son rapport que de nombreux directeurs ignorèrent ces consignes. En admettant plus d'élèves que leur établissement ne pouvait en accueillir, ils touchaient une allocation plus importante. En réduisant les coûts liés à l'accueil des enfants indiens (alimentation, etc.), ils limitaient les déficits. Il y eut bien une course aux inscriptions dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, qui fut encouragée par le système de financement adopté en 1893, et dont les enfants indiens firent les frais.

En dépit de ses failles, de son inefficacité pour résorber les déficits, et de son impopularité auprès des autorités ecclésiastiques, le système de la subvention par élève perdura jusque dans les années 1950. Outre la guerre entre les Églises et entre les partis politiques, les jeunes indiens scolarisés dans les pensionnats furent donc aussi victimes de la tension continue entre les objectifs et les ambitions affichés en matière de politique d'assimilation des peuples autochtones et le souci de ne pas gaspiller trop d'argent public au profit de populations constituant déjà un fardeau financier pour l'État<sup>166</sup>.

La nomination en 1909 de Duncan Campbell Scott au poste de surintendant délégué à l'éducation des Indiens ne fit que rendre la situation plus critique pour certains pensionnaires puisque le nouvel accord conclu entre le gouvernement et les Églises se solda par une dégradation des conditions de vie dans certains pensionnats. Ce contrat quinquennal prévoyait entre autres une augmentation de la subvention versée, mais aussi sa modulation en fonction de critères géographiques, ainsi que la création de trois catégories d'établissements conditionnant elles aussi le montant de

---

<sup>166</sup> À titre d'exemple de cette volonté de gérer les politiques indiennes à moindres frais, en 1939, le ministère des Affaires indiennes ne comptait qu'un millier d'employés, soit un effectif largement inférieur à celui des autres ministères (Surtees 1988 a : 93).

l'allocation<sup>167</sup>. Cette entente se prolongea jusqu'en 1924, date à laquelle la subvention par élève redevint identique pour tous les établissements. Il n'en demeure pas moins que les quatorze années durant lesquelles les pensionnats furent répartis selon les catégories définies contribuèrent à la détérioration des conditions de vie des élèves. La nécessité de contribuer à l'effort de guerre durant la Première Guerre mondiale coupa court aux bonnes résolutions formalisées par cette entente et l'inflation à laquelle le Canada fut confronté minimisa les effets que la hausse de l'allocation par élève aurait pu avoir.

Si la politique menée par Scott ne contribua pas à l'amélioration des conditions de vie dans les pensionnats indiens, elle illustre également les incohérences et le flou caractéristiques des politiques d'assimilation des Indiens menées au Canada entre le début du XXe siècle et les années 1940<sup>168</sup>. Certaines déclarations faites par Scott ou certains écrits qu'il a laissés témoignent d'un manque flagrant de constance, de mesure et de clairvoyance dans l'exercice de son mandat à la tête des Affaires indiennes<sup>169</sup>. Ainsi, peu de temps après sa prise de fonction en 1909, désavoua-t-il les objectifs pourtant clairement établis par ses prédécesseurs en déclarant : « It was never the policy, nor the end and aim of the endeavour to transform an Indian into

---

<sup>167</sup> Les trois périmètres géographiques retenus étaient l'Est, l'Ouest et le Nord. Quant aux catégories conditionnant le montant de la subvention elles étaient au nombre de trois : A pour les établissements appartenant aux Églises jugés en bon état (19,67 %), B pour ceux appartenant aux autorités fédérales et jugés en bon état (13,11 %), et enfin C pour les autres écoles appartenant aux Églises (67,21 %) (TRC 1.1 : 236-237). Les établissements de catégorie A percevaient une allocation supérieure à ceux classés dans les autres catégories. Ceux de catégorie C recevaient la subvention la plus faible, même s'ils représentaient plus de la moitié des pensionnats indiens en fonctionnement et bien que les conditions de vie y fussent pires que dans les autres établissements indiens.

<sup>168</sup> Ce manque de diligence et de sérieux fut même attesté par d'anciens responsables politiques. Le témoignage de l'ancien député conservateur J. R. MacNicol devant la commission d'enquête parlementaire de 1944 souligne ces dysfonctionnements : « I have always taken a very vigorous [sic] stand in connection with Indian affairs whenever opportunity presented itself. The opportunity has not presented itself on many occasions because the estimates are brought down on the last days of the session, almost the last hours of the session, and we vote them through without investigation or any report aside from what the minister makes when he brings in his estimates » (TRC 1.2 : 13-14). Le désintérêt général quant aux questions autochtones est manifeste.

<sup>169</sup> Scott quitta les Affaires indiennes en 1932 après avoir accédé dès 1913 à la fonction de surintendant adjoint (sous-ministre) des Affaires indiennes.

a white man. Speaking in the widest terms, the provision of education for the Indian is the attempt to develop the great natural intelligence of the race and to fit the Indian for civilized life in his own environment<sup>170</sup>. »

Dix ans plus tard, alors qu'il défendait un amendement à la Loi sur les Indiens devant une commission parlementaire, le même Scott déclarait :

I want to get rid of the Indian problem. I do not think as a matter of fact, that this country ought to continuously protect a class of people who are able to stand alone. That is my whole point. I do not want to pass into the citizens' class people who are paupers. That is not the intention of the Bill. But after one hundred years, after being in close contact with civilization it is enervating to the individual or to a band to continue in that state of tutelage, when he or they are able to take their position as British citizens or Canadian citizens, to support themselves, and stand alone. That has been the whole purpose of Indian education and advancement since the earliest times. One of the very earliest enactments was to provide for the enfranchisement of the Indian. So it was written into our law that the Indian was eventually to become enfranchised. [...] Our object is to continue until there is not a single Indian in Canada that has not been absorbed into the body politic, and there is no Indian question, and no Indian Department. (TRC 1.1 : 288-289).

Dans le cas de la première citation, Scott, qui était par ailleurs écrivain<sup>171</sup>, fait de l'histoire officielle des pensionnats indiens un palimpseste sur lequel il réécrit la réalité politique et idéologique sur laquelle le système d'éducation des Indiens était fondé. Pour ce qui est de son témoignage devant la commission parlementaire, c'est une autre réécriture, à la première personne du singulier cette fois, qui met en évidence le caractère frelaté du récit proposé dix ans plus tôt.

Par conséquent, quel crédit accorder aux versions de l'histoire relayées par Scott au cours de ses vingt-trois années à la tête du ministère des Affaires indiennes ? Une

---

<sup>170</sup> Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes, 1910, p. 273.

<sup>171</sup> Scott a publié de nombreux recueils de poèmes. Il est également considéré comme un des « pères » de la nouvelle au Canada. Certaines de ses œuvres témoignent d'une fascination pour les espaces sauvages du Canada et pour le concept du « noble sauvage ». Ses déclarations dans le cadre de ses fonctions officielles aux Affaires indiennes attestent d'un certain mépris pour les populations autochtones telles qu'elles sont véritablement. En revanche, son goût du travestissement (il aimait se déguiser en Indien à ses heures perdues) reflète une vision fantasmée et stéréotypée de l'Autochtone.

de ses remarques ne souffre pourtant aucun doute. Lorsqu'en 1914, il écrit : « It is quite within the mark to say that fifty per cent of the children who passed through these schools did not live to benefit from the education which they had received therein<sup>172</sup>. » Scott ne se trompait pas. Des décennies de politiques contradictoires et de gestion à minima avaient bel et bien considérablement détérioré les conditions d'accueil des élèves dans les pensionnats indiens du Canada.

### **1.2.6. Des conditions matérielles déplorables**

Les documents rassemblés par la CVRC et par certains historiens, dont James Miller, attestent du caractère largement inadapté, voire indigne, des conditions matérielles dans lesquelles de nombreux élèves indiens furent accueillis dans les pensionnats. Quatre domaines reflètent de manière particulièrement limpide les conséquences tragiques des politiques de financement aléatoires et insuffisantes décidées par les gouvernements successifs tout au long de la période où les pensionnats fonctionnèrent : l'habillement, le logement, la santé et l'alimentation.

Pour ce qui est de l'habillement, la documentation officielle reste assez rare. Ce sont surtout les récits d'anciens élèves qui témoignent du caractère systématique de la confiscation, voire de la destruction, des vêtements portés le jour de l'admission au pensionnat. En outre, certains rapports établis par des inspecteurs des Affaires indiennes soulignent l'état d'usure extrême de la tenue vestimentaire portée par les pensionnaires ou le caractère inadapté de certaines tenues en termes de protection thermique dans des régions où les hivers sont particulièrement rudes, et dans des locaux où la sensation de froid était accentuée par un système de chauffage souvent défaillant (TRC 1.1 : 511-512).

---

<sup>172</sup> Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes, 1914, p. 615.

Il existe en effet de nombreux rapports officiels ainsi que des témoignages concordants qui soulignent la vétusté parfois extrême des bâtiments dans lesquels les élèves étaient hébergés. La piètre qualité des matériaux de construction employés, une configuration de l'espace souvent inadaptée, une ventilation parfois insuffisante, un accès à l'eau potable médiocre et une tuyauterie ne permettant pas une évacuation efficace des eaux usées, les défaillances constatées sont légion dans le chapitre que les commissaires de la CVRC consacrent à cette question (TRC 1.1 : 453-464). Par ailleurs, la situation devint si préoccupante qu'en 1940, R. A. Hoey, surintendant du bien-être et de la formation du ministère des Affaires indiennes, recommanda la fermeture de 12 établissements au motif des risques physiques et sanitaires encourus par les élèves et le personnel (TRC 1.1 : 464).

Un de ces risques concernait les possibilités d'incendie en raison de la vétusté des installations électriques. Entre 1867 et 1939, 37 écoles et pensionnats indiens furent détruits par le feu. L'absence d'accès à l'eau à l'intérieur de certains bâtiments, le manque d'issues de secours, ou pire les nombreux cas dans lesquels ces issues étaient verrouillées la nuit pour prévenir les fugues des élèves, ne suffirent pas à alerter les autorités avant le terrible incendie qui détruisit le pensionnat de Beauval en 1927, provoquant la mort de 20 élèves et membres du personnel. Duncan Campbell Scott diffusa une circulaire afin que cesse le verrouillage des issues de secours (TRC 1.1 : 475). En revanche, rien ne fut proposé pour améliorer les édifices hébergeant les enfants autochtones sur le plan structurel. Le gouvernement fédéral, qui avait racheté de nombreux bâtiments abritant des pensionnats dans les années 1920 dans l'espoir d'inciter les Églises à accroître leur participation au financement des dépenses courantes, ne parvint pas à en assumer l'entretien. Faute de moyens financiers adéquats, ce furent souvent les élèves eux-mêmes qui assurèrent les réparations de fortune.

Outre les questions d'ordre sécuritaire, le caractère insalubre de certains bâtiments, ainsi que le confinement et la grande promiscuité générés par un recrutement excédant les capacités d'accueil dans certains établissements,

contribuèrent à la propagation d'épidémies et d'affections qui devinrent endémiques aux pensionnats. Dans son rapport, la CVRC souligne la difficulté d'évaluer les décès dus aux maladies de manière précise en l'absence de registres fiables et précis. Dans le volume consacré à la période allant de 1867 à 1939, période où les épidémies firent le plus de victimes, la commission est tout de même parvenue à répertorier 2 434 décès parmi les élèves des pensionnats indiens et des écoles industrielles indiennes dont 1 106 concernent des élèves non identifiés. Si les causes du décès ne sont pas toujours mentionnées, la CVRC a réussi à établir que 50,8 % de ces décès étaient dus à la tuberculose (TRC 1.1 : 376-377)<sup>173</sup>.

Cette affection était un problème sanitaire majeur qui affecta l'ensemble de la société canadienne de la seconde moitié du XIXe siècle jusqu'aux années 1930. Toutefois, force est de constater que les élèves des pensionnats indiens furent plus exposés que le reste de la population du Canada. À titre d'exemple, en 1886, à l'école industrielle indienne de Qu'Appelle, le taux de mortalité dû à la tuberculose était de 9 000 pour 100 000 alors qu'il n'excéda jamais 200 pour 100 000 au plus fort de l'épidémie à Montréal et à Toronto. Quarante ans plus tard, en dépit d'une nette amélioration de la situation dans l'ensemble du pays, le taux de décès dus à la tuberculose à Qu'Appelle restait 10 fois supérieur à la moyenne nationale (TRC 1.1 : 384-385).

Face à ce désastre sanitaire, la réaction des autorités au cours des deux dernières décennies du XIXe siècle se borna à incriminer des causes qui n'étaient fondées sur aucun savoir scientifique. On invoquait tantôt une prédisposition génétique chez les Indiens les surexposant à la maladie, tantôt leur engouement pour la pratique de la danse réputée occasionner des rassemblements et un soulèvement de poussière favorisant l'infection par le bacille (TRC 1.1 : 435 ; 444). D'autres encore, à l'instar

---

<sup>173</sup> L'épidémie d'influenza de 1918-1919 joua également un rôle dans l'augmentation du nombre de décès. D'autres facteurs, tels que les accidents mortels et les suicides seront abordés par le biais des récits de fiction étudiés dans la seconde partie de cette thèse (voir *infra* p. 259-360 ; 448).

de Frank Pedley, alors sous-ministre des Affaires indiennes, avancèrent que la surmortalité des enfants indiens imputée à la tuberculose était la conséquence du niveau intermédiaire de civilisation des Indiens et que seul l'accès un niveau de civilisation plus élevé pourrait enrayer l'épidémie<sup>174</sup>. À défaut d'entraîner une remise en question du confinement des enfants indiens dans des espaces exigus et inadaptés, l'épidémie de tuberculose servit donc d'argument pour justifier une intensification des politiques d'assimilation par l'éducation.

La réaction de Hayter Reed ne fut guère plus efficace en matière de lutte contre cette affection puisqu'il suggéra de mettre en place des mesures d'amélioration des systèmes de ventilation dans les dortoirs sans préciser vraiment de quel type de systèmes il s'agissait. Tout au plus se contenta-t-il d'expliquer que ces mesures devaient être simples, efficaces et ... peu coûteuses (TRC 1.1 : 395). L'essentiel des documents contribuant à retracer le rôle joué par l'épidémie de tuberculose dans l'histoire des pensionnats indiens émanent d'un autre haut fonctionnaire, le docteur Peter Bryce, nommé médecin chef du ministère de l'Intérieur et des Affaires indiennes en 1904. Dans son premier rapport sur la situation sanitaire dans les pensionnats indiens, Bryce n'hésita pas à relever la corrélation entre les conditions sociales dans lesquelles les peuples autochtones étaient maintenus et leur surexposition à la tuberculose. Très critique sur les conditions de vie dans les pensionnats, en particulier sur l'état des bâtiments et le surpeuplement, Bryce tenta pendant neuf ans de sensibiliser le gouvernement à ces questions d'urgence. Il s'efforça aussi d'établir la responsabilité des instances fédérales dans le développement de l'épidémie parmi les populations autochtones. Dans son rapport de 1909, par exemple, il calculait que pour la période comprise entre 1892 et 1908, le taux de mortalité infantile dans les pensionnats indiens avait été de 8 % contre 0,43 % en 1901 pour le reste de la société canadienne (TRC 1.1 : 409).

---

<sup>174</sup> Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes, 1904, p. xix-xx.



Alarmé par ces constatations, Bryce recommanda au gouvernement de placer les pensionnats indiens sous son autorité afin de mettre en œuvre un vaste projet de réaménagement et de restructuration du système destiné à améliorer les chances de survie et les conditions de vie des enfants qui y étaient scolarisés. Face au déni des Églises dans un premier temps, puis à leur farouche opposition à ce qui constituait une remise en question du partenariat qui les liait à l'État fédéral, Duncan Campbell Scott estima que bien que les conclusions de Bryce fussent fondées, ses recommandations étaient inapplicables au regard de la situation. Scott de conclure, comme l'avait fait Pedley cinq ans plus tôt, qu'il fallait se résigner à accepter le taux élevé de décès liés à la tuberculose chez les enfants indiens comme une étape nécessaire dans le processus d'« émancipation ». Scott préféra suivre les recommandations moins coûteuses et plus consensuelles du docteur Lafferty qui préconisait de renégocier le partenariat entre l'État et les Églises, ce qui fut fait dans l'entente signée en 1910 (TRC 1.1 : 409-410). Après avoir accusé le gouvernement de s'être résigné à accepter les ravages causés par la tuberculose parmi les communautés indiennes dans son rapport de 1913, Bryce fut définitivement écarté de la rédaction du rapport annuel des Affaires indiennes en 1914. Contraint de prendre sa retraite en 1921, il publia l'année suivante sa contribution personnelle à l'écriture de la mémoire des pensionnats indiens du Canada dans un ouvrage dont le titre ne laisse pas de place à l'ambiguïté : *The Story of a National Crime: Being an Appeal for Justice to the Indians of Canada*.

Après le départ en retraite forcé de Bryce, son poste demeura vacant pendant six ans. Lorsqu'en 1930, son successeur, le docteur E. L. Stone, proposa la mise en place d'un plan décennal de lutte contre la tuberculose, qui continuait de faire des ravages parmi les populations autochtones, il se heurta aux coupes budgétaires

drastiques qui caractérisèrent la période de la Grande Dépression au Canada<sup>175</sup>. Même si la tuberculose reculait, le manque de moyens consacrés à l'amélioration du cadre de vie et de l'accès aux soins dans les pensionnats en période de crise économique contribua à la persistance de problèmes de santé spécifiques. Les sources auxquelles accéda la CVRC à partir des fonds d'archives des Églises et du gouvernement attestent en effet d'autres affections dont le nombre anormalement élevé dans les pensionnats indiens est un indicateur de négligence. Ce fut le cas des trachomes, une forme de conjonctivite extrêmement contagieuse et pouvant entraîner la cécité (TRC 1.1 : 446-448). La situation, déjà critique dans les années 1920, empira dans les années 1930 lorsque la fin du déclin démographique des Indiens inscrits eut pour conséquence un afflux supplémentaire d'enfants dans les pensionnats et donc une plus grande promiscuité et des problèmes d'hygiène accrus (Miller 1996 : 412). Seule la découverte des traitements à base de sulfamides en 1938 parvint à venir à bout de ce fléau sanitaire dont les enfants indiens furent les principales victimes.

À la longue liste des problèmes matériels responsables de la détérioration des conditions de vie des pensionnaires, il convient d'ajouter la question de l'alimentation, qui ne fut pas sans rapport avec la recrudescence de certaines pathologies bien entendu. Pour ce qui est des sources gouvernementales, il existe quelques rapports d'inspection déplorant la mauvaise qualité de la nourriture mais ceux-ci restent rares. En fait, l'analyse qui peut être faite des politiques menées en matière de nutrition repose surtout sur les blancs que les archives révèlent. Ainsi, il n'existe pratiquement pas de recommandations écrites précises quant au régime

---

<sup>175</sup> Pour l'exercice de l'année 1932-1933, on constate par exemple une diminution de 20 % de la ligne budgétaire affectée aux dépenses de santé dans les pensionnats indiens alors que le taux de mortalité parmi les enfants autochtones scolarisés dans ces mêmes pensionnats reste largement supérieur à la moyenne nationale. Un tableau publié dans le rapport final de la CVRC révèle également que pour la période comprise entre 1931 et 1934, le montant des dépenses de santé *per capita* pour les communautés autochtones, dont les élèves des pensionnats, était quatre fois inférieur à celui des dépenses de santé au profit de la population non autochtone de l'Ontario (TRC 1.1 : 422).

alimentaire préconisé pour les élèves indiens. Les quelques barèmes publiés par les Affaires indiennes le furent à titre purement indicatif et constituèrent plus des plafonds à ne pas dépasser pour des impératifs d'ordre budgétaire que des seuils à atteindre (TRC 1.1 : 488).

Le rapport de la CVRC met également en évidence le caractère monotone des menus, le manque d'apport protéinique pour des enfants en pleine croissance, et des écarts significatifs entre les barèmes alimentaires prévus pour le personnel et ceux prévus pour les élèves (TRC 1.1 : 489-494)<sup>176</sup>. Dans certains pensionnats, cet état de fait perdura jusque dans les années 1960. Nombre de témoignages de survivants vont dans ce sens, à l'instar de celui livré par Andrew Paul lors des auditions organisées par la CVRC à Paulatuk<sup>177</sup> le 14 avril 2012 :

We cried to have something good to eat before we sleep. A lot of the times the food we had was rancid, full of maggots, stink. Sometimes we would sneak away from school to go visit our aunts or uncles just to have a piece of bannock. They stayed in tents not far from the school. And when it's raining outside we could smell them frying doughnuts, homemade doughnuts, and those were the days when we ate good. (TRC 2015 d : 71)

Cela n'empêcha pas Duncan Campbell Scott de déclarer en 1923, alors qu'il était confronté à des plaintes de parents indiens quant à l'état de dénutrition de leurs enfants, que 99 % des enfants indiens scolarisés dans les pensionnats étaient trop gras (TRC 1.1 : 507-508). La tentative de réécrire l'histoire par le biais d'une inversion de la réalité historique est manifeste. De plus, la crise économique des années 1930 contribua à une nette dégradation du régime alimentaire dans les pensionnats. La baisse significative des subventions gouvernementales conjuguée à la hausse du prix des denrées aggrava la crise alimentaire que les pensionnaires subissaient déjà.

---

<sup>176</sup> Voir l'exemple de menus en annexes 17 et 18 (TRC 1.1 : 500-501). Ce document révèle de manière flagrante les disparités entre le régime alimentaire du personnel et celui des élèves au pensionnat de Gordon en 1931. Il témoigne également de l'insuffisance de l'apport protéinique pour des enfants et des adolescents.

<sup>177</sup> Territoires du Nord-Ouest.

À cette même époque, le système des pensionnats indiens connaissait son apogée puisqu'avec l'ouverture, en 1930, de Shubenacadie, premier pensionnat indien situé dans les Maritimes, le Canada comptait 84 établissements pourvus d'internats destinés à accueillir les enfants des communautés autochtones. En 1931, 37 % des enfants issus des Premières Nations en âge d'être scolarisés étaient inscrits dans un établissement scolaire spécialisé, dont 17,71 % dans un pensionnat sur ou hors réserve. La totalité de ces établissements étaient aux mains des Églises<sup>178</sup>.

---

<sup>178</sup> Voir annexe 19 pour la répartition par confession.



### 1.3. UN LENT DÉMANTÈLEMENT : LA FERMETURE DES PENSIONNATS AUTOCHTONES

L'apogée du système des pensionnats autochtones du Canada correspond à une inflexion significative de la politique indienne de l'autre côté de la frontière. En effet, aux États-Unis, la publication des conclusions accablantes du rapport Meriam en 1928 avait incité les autorités fédérales à repenser leur approche des questions autochtones et donc à remettre en cause leur système d'éducation des populations indiennes. C'est ce que s'efforça de faire John Collier, commissaire aux Affaires indiennes dans l'administration de Franklin Delano Roosevelt, en soutenant un instrument destiné à accroître l'autonomie des nations indiennes : l'*Indian Reorganization Act*<sup>179</sup>, entré en vigueur en 1934. Tandis que Washington mettait en place une politique très vite rebaptisée « New Deal indien », le Canada persistait dans son erreur en matière d'éducation des Autochtones. Conjoncture économique désastreuse, augmentation démographique des populations indigènes et incapacité du gouvernement à exercer un contrôle rigoureux sur la gestion par les Églises des établissements concernés, tout laissait pourtant présager la faillite des pensionnats indiens.

En 1936, Robert Alexander Hoey constatait ainsi une augmentation moyenne de 250 élèves par an dans les pensionnats autochtones. Un calcul rapide lui permit d'évaluer à 40 000 \$ le coût de la scolarisation en internat de ces nouveaux inscrits contre 7 000 \$ si un système d'externat était envisagé. Il se prononça bien évidemment contre l'extension du système des pensionnats autochtones (TRC 1.2 : 3). En outre, deux ans plus tard, en 1938, Hoey ne put que constater l'échec de

---

<sup>179</sup> Également appelée Wheeler-Howard Act, cette loi avait pour objet d'inciter les tribus indiennes à mettre en place leurs propres systèmes de gouvernement (notamment en rédigeant et en adoptant des constitutions écrites), de permettre le développement d'activités économiques sur les territoires indiens et d'instaurer un système de crédit renouvelable (*revolving credit*) destiné à financer des projets d'amélioration des infrastructures et des services sur les réserves, notamment en matière d'éducation.

ces politiques d'assimilation par l'éducation (TRC 1.1 : 198). Le tableau qui suit met en évidence l'incapacité permanente des pensionnats à toucher un pourcentage d'enfants autochtones en âge d'être scolarisés supérieur à 55 %. Le calcul du taux de scolarisation effectif, plus que le nombre d'inscriptions, révèle que même sur le plan quantitatif le succès de ces politiques fut très limité :

Situation de l'éducation indienne au 31 mars 1941					
Zone administrative	Pensionnats		Tous établissements confondus		Taux effectif de scolarisation *
	Enfants inscrits	Taux de fréquentation	Enfants inscrits	Taux de fréquentation	
Alberta	70,7%	92,9%	71,7%	92,5%	66,3%
Colombie-Britannique	29,9%	95,1%	63,4%	81,3%	51,5%
Ile du Prince Edouard	0,0%	*****	26,2%	75,0%	19,7%
Manitoba	32,3%	95,2%	64,4%	76,5%	49,3%
Nouveau Brunswick	0,0%	*****	70,1%	77,7%	54,5%
Nouvelle Ecosse	36,1%	96,3%	95,5%	78,0%	75,3%
Ontario	28,4%	93,2%	70,5%	83,3%	58,7%
Québec	23,0%	85,5%	46,6%	78,0%	36,4%
Saskatchewan	56,3%	95,1%	77,4%	77,4%	67,8%
Territoires du Nord-Ouest	25,6%	86,0%	31,0%	82,0%	25,4%
Yukon	23,0%	89,8%	35,3%	83,5%	29,4%
<b>Canada</b>	<b>33,2%</b>	<b>93,0%</b>	<b>64,8%</b>	<b>83,0%</b>	<b>53,8%</b>

\* Rapport nombre total d'enfants autochtones âgés entre 7 et 16 ans et nombre d'élèves assidus.

Tableau 6- Situation de l'éducation indienne au Canada au 31 mars 1941<sup>180</sup>

### 1.3.1. Des conditions d'accueil qui se détériorent

Au regard des chiffres, la période comprise entre 1940 et 1960 est caractérisée par l'écart croissant entre des effectifs, nous l'avons vu, en hausse constante et un budget affecté aux pensionnats indiens qui, en dépit des augmentations annuelles, ne fut pas proportionnel à cette hausse d'effectif (TRC 1.2 : 50). Il résulte de ces insuffisances budgétaires un taux d'échec significatif, puisqu'en 1956, par exemple, seuls 2,74 % des élèves issus de Premières Nations fréquentaient un établissement d'enseignement secondaire. Pour 97,26 % d'entre eux, le passage par un pensionnat se soldait, dans le meilleur des cas, par une éducation de niveau primaire très limitée. Dix ans plus tard, en 1966, 95 % des enfants indiens scolarisés n'avaient toujours

<sup>180</sup> Calculs effectués en croisant les données fournies par le *Memorandum on Indian Education and Welfare* (1943) p. 1, données reprises par l'historien québécois Henri Goulet (Goulet 2016 : 34).

pas accès à des études secondaires<sup>181</sup> (TRC 1.2 : 112). Dans son rapport final, la CVRC a clairement identifié l'insuffisance manifeste des moyens financiers déployés comme étant la principale cause de cet échec. Sont ainsi pointés du doigt le manque de qualifications du personnel employé et souvent sous-payé, le manque de fournitures, l'absence de manuels scolaires adaptés et les conditions de vie en internat dégradées (TRC 1.2 : 113). Une alimentation largement insuffisante pour répondre aux apports nutritionnels dont ont besoin des enfants et des adolescents en pleine croissance, des locaux vétustes et dangereux, une ventilation défectueuse et des installations sanitaires inadaptées, ces signes de dysfonctionnement sont autant de conséquences du manque de moyens qui ne fit que s'accroître dans les années 1950 et 1960. Il en découla une recrudescence des cas de tuberculose et de diverses affections respiratoires, dermiques, oculaires ou digestives consécutives à l'insalubrité de nombreux établissements accueillant des enfants indiens (TRC 1.2 : 207-209).

À ces pathologies, s'ajoutèrent des difficultés psychologiques directement liées aux conditions de vie. Par exemple, la promiscuité grandissante, conséquence du manque d'espace pour accueillir une population scolaire indienne en expansion, favorisa la recrudescence de troubles émotionnels et affectifs. Les commissaires de la CVRC en veulent pour preuve les chiffres alarmants relatifs aux suicides d'enfants et aux fugues – dont certaines connurent une issue tragique – dans un contexte caractérisé par une indifférence manifeste et une absence totale de soutien psychologique (TRC 1.2 : 216-220)<sup>182</sup>. Le témoignage déposé par Paul Dixon devant la CVRC à Val d'Or le 6 février 2012 résume en quelques mots l'ampleur de la détresse psychologique et affective de ces enfants, détresse qui ne fut cependant

---

<sup>181</sup> Ce chiffre était de 82 % pour les élèves non autochtones.

<sup>182</sup> Il existe de nombreux cas de fugues documentés qui révèlent une absence totale de remise en question de la part des autorités fédérales et des responsables des établissements concernés. Les comportements fugeurs, qui conduisirent souvent au décès des élèves en fuite, étaient mis sur le compte du comportement capricieux ou déviant de ces enfants (TRC 1.1 : 577-598 ; 1.2 : 335-366).



jamais prise en compte : « Homesickness was your constant companion besides hunger, loneliness, and fear. » (TRC 2015 d : 110)

Une autre conséquence du manque cruel de moyens affectés aux pensionnats fut la persistance du système de la demi-journée. Dans le témoignage qu'il a déposé le 20 janvier 2012 lors des auditions organisées par la CVRC dans la Première Nation de Key<sup>183</sup>, Campbell Papequash n'hésite pas à évoquer une forme d'esclavage dans le pensionnat qu'il fréquentait dans les années 1960 :

I think there was a lot of slave labour in there because we had all the children, they all had to do, we all had our own jobs to do. You know all the residential school children maintained that whole building by cleaning it up and looking after the building. You know some guys worked in the boiler room and the furnace room, in the laundry room and with the dryers and the vegetables and working in the root cellar looking after the vegetables. (TRC 2015 d : 79)

Ce type d'organisation était pourtant contraire aux directives officielles selon lesquelles les pensionnats indiens devaient suivre les programmes d'enseignement provinciaux (TRC 1.2 : 132-133). Les effets néfastes de ce système sur le plan physiologique, mais également sur le plan psychique, sont avérés. En 1952, l'inspecteur régional des pensionnats indiens de l'Alberta, L. Waller, n'hésita pas à évoquer l'univers dickensien dans lequel les enfants indiens évoluaient. Ainsi, dans une lettre adressée au surintendant de l'éducation pour les Affaires indiennes Philip Phelan, il comparait la journée type des élèves du pensionnat anglican de Cardston à celle des enfants du *Dotbeboys Hall* dans le roman *Nicholas Nickleby* (TRC 1.2 : 138)<sup>184</sup>. En 1953, les Affaires indiennes finirent par se résoudre à émettre des consignes officielles visant à interdire le recours au système de la demi-journée (TRC 1.2 : 138-139). Faute de moyens supplémentaires, ce système perdura tout de même dans de nombreux établissements jusqu'en 1969.

---

<sup>183</sup> Dans la Saskatchewan.

<sup>184</sup> Il ne s'agit pas de l'unique référence aux romans de Dickens dans le rapport final de la CVRC.

Cette politique budgétaire « à l'économie » était annonciatrice de la volonté de démanteler le système des pensionnats indiens, volonté manifestée par Hoey dès 1936 et réitérée en 1945 (TRC 1.2 : 3). La fin de la Seconde Guerre mondiale correspondit en effet à une résistance plus marquée des communautés autochtones aux politiques d'assimilation. Entre 1943 et 1945, des organisations indiennes avaient commencé à se structurer dans les diverses provinces du Canada, contraignant le gouvernement libéral de William Lyon Mackenzie King à amorcer un changement politique vis-à-vis des revendications des communautés autochtones. Néanmoins, ce souhait d'en finir avec un système coûteux et inefficace se heurta à la vive opposition des Églises, qui persistaient à mettre en avant la notion de « civisme chrétien » comme un idéal à atteindre dans l'assimilation des populations indigènes (TRC 1.2 :4). Si toutes les dénominations religieuses, à l'exception des catholiques, se montraient de plus en plus critiques à propos de la gestion de l'éducation indienne par le pouvoir fédéral, et de sa politique indienne en général (Miller 1996 : 377), elles n'en demeuraient pas moins convaincues que la solution passait par une intensification et une expansion du système des pensionnats afin de corriger les manques constatés (TRC 1.2 :4-5). C'est dans ce contexte dissonant qu'en 1946 le gouvernement fédéral constitua un Comité mixte spécial du Sénat et de la Chambre des communes chargé de la modernisation de la Loi sur les Indiens.

### **1.3.2. Les travaux du Comité mixte spécial (1946-1948)**

Les travaux du Comité durèrent de 1946 à 1948. Ils consistèrent en 128 réunions, le plus souvent sous forme d'auditions ou d'examen de mémoires remis par les parties concernées. S'il n'est pas possible de parler d'un consensus parmi les témoins autochtones auditionnés au sujet des questions d'éducation, il se dégage de leurs déclarations deux idées récurrentes. Tout d'abord, la majorité d'entre eux exprima une nette préférence pour les externats sur réserve. Deuxièmement, ces

témoins s'accordèrent à décrire le système des pensionnats indiens comme un outil destiné à maintenir les communautés indiennes dans une situation de dépendance et d'infériorité<sup>185</sup>. La plupart d'entre eux dénoncèrent également le fonctionnement à la demi-journée, n'hésitant pas à évoquer un système de travaux forcés dissimulé sous le voile de la formation professionnelle (TRC 1.2 : 25-26). Les points de vue divergèrent, en revanche, sur la question du rôle à jouer par les Églises dans la gestion des établissements accueillant des enfants indiens<sup>186</sup> et, *de facto*, sur la mise en place d'écoles non confessionnelles (TRC 1.2 : 30-32).

Le gouvernement fédéral se contenta, pour sa part, de réaffirmer son objectif d'assimilation des populations autochtones et d'arguer que les traités constituaient des accords archaïques peu contraignants sur le plan juridique (TRC 1.2 : 16). Ces déclarations provoquèrent une vive réaction de la part de la Fraternité des Indiens d'Amérique du Nord qui, par la voix de son représentant Andrew Paull, dénonça l'absence de membres autochtones au sein du Comité mixte spécial. L'organisation pan-indienne pointa également du doigt le non-respect desdits traités, l'impossibilité pour les Premières Nations de décider qui est membre de telle ou telle communauté autochtone, l'émancipation contrainte en application de la Loi sur les Indiens, la non représentation des Premières Nations au Parlement et parmi les responsables des Affaires indiennes, le manque d'autonomie dans le domaine des politiques locales (dont l'éducation), ainsi que l'influence néfaste des doctrines religieuses par le biais des pensionnats indiens (TRC 1.2 : 16).

Enfin, les différentes Églises furent invitées à déposer des mémoires soumis à l'examen des parlementaires siégeant au sein du Comité. Les Oblats furent les plus ardents défenseurs des pensionnats indiens, n'hésitant pas à comparer le système

---

<sup>185</sup> Il faut souligner que certaines associations autochtones reconnurent le bien-fondé d'un système d'internat dans certaines situations spécifiques, en particulier pour des motifs d'éloignement géographique. Elles n'en dénoncèrent pas moins la façon dont les pensionnats existants étaient administrés et la manière dont les enfants étaient traités (TRC 1.2 : 25-27).

<sup>186</sup> Certaines communautés, à l'instar des Dakota et des Nakoda, exprimèrent même le souhait de conserver une instruction chrétienne comme gage d'une certaine morale (Miller 1996 : 379-380).

existant à celui des pensionnats privés réservés à l'élite de la société canadienne. Ils proposèrent même dans leur mémoire d'élever l'âge de la scolarité obligatoire pour les jeunes filles indiennes (TRC 1.2 : 32-33). Les anglicans, pour leur part, déplorèrent l'absence de clarté des politiques d'éducation des Autochtones à l'échelle fédérale. Fidèles à leur *credo* selon lequel les valeurs chrétiennes et anglo-saxonnes sont indissociables de celles sur lesquelles s'est construite la société canadienne, ils rejetèrent l'idée d'établissements non confessionnels, sans être opposés à une transition vers un système d'externats lorsque toutes les populations autochtones seraient sédentarisées<sup>187</sup> (TRC 1.2 : 33). Quant à l'Église Unie du Canada, elle exprima son refus de se justifier quant à sa gestion des pensionnats placés sous sa responsabilité. Elle réaffirma la nécessité de continuer à considérer les Indiens comme des pupilles de la Couronne, expliquant que l'accès à l'autonomie se ferait par la foi (TRC 1.2 : 34)<sup>188</sup>. On constate que si les différentes Églises divergeaient sur certains aspects de la question, aucune d'entre elles ne remit en cause sa participation aux politiques d'assimilation alors en vigueur. En revanche, toutes s'accordèrent à regretter l'insuffisance des financements publics accordés aux pensionnats indiens. En outre, les Églises catholique et anglicane exprimèrent un point de vue similaire sur le système de la demi-journée qu'elles estimaient être dans l'intérêt de l'enfant (TRC 1.2 : 35-36).

À l'issue des auditions et de l'examen des mémoires qui lui furent soumis, le Comité mixte spécial du Sénat et de la Chambre des communes remit son rapport final en 1948<sup>189</sup>. Dans ce document, les parlementaires concluaient que la Loi sur les Indiens était anachronique, que ses nombreux amendements contenaient souvent

---

<sup>187</sup> Il faut rappeler que dans les années 1940, nombre de communautés autochtones du Grand Nord canadien, de la Côte-Nord du Québec et des environs du Piékouagami (Lac Saint-Jean) menaient toujours une existence semi-nomade.

<sup>188</sup> L'Église Unie du Canada fut toutefois la seule à avancer l'idée d'écoles multiconfessionnelles (Miller 1996 : 381).

<sup>189</sup> Références notées SJC : numéro de page.

des dispositions contradictoires ou incohérentes et que, par conséquent, il convenait de révoquer ou d'amender la quasi-totalité des articles qui la composaient. Pour favoriser l'avancement des populations autochtones et faciliter leur accès à la citoyenneté, le rapport préconisait diverses mesures dont les plus emblématiques étaient l'attribution du droit de vote aux membres des Premières Nations sans distinction de genre, le transfert de certains pouvoirs aux conseils de bande et la clarification des règles régissant l'émancipation forcée. Dans le domaine de l'éducation, il émergeait des travaux du comité une idée qui fit florès dans les années 1950 et 1960 : le transfert de la responsabilité de l'éducation des Autochtones aux gouvernements provinciaux et territoriaux, c'est-à-dire l'éducation des enfants autochtones parmi les populations allochtones (SJC : 23-27). La notion d'intégration voyait le jour. Il s'agit d'une notion relativement volatile. Le sociologue Émile Durkheim la rattache à la volonté de vivre-ensemble dans une société (Rhein 2002 : 195). Il en fait donc un élément structurant des sociétés. Toutefois, la définition, qu'en donne Durkheim a été adaptée pour appliquer ce concept à l'individu et non plus à une société dans son ensemble. En 1956, ce terme fut officiellement introduit lors de la Conférence de l'UNESCO sur l'intégration des migrants qui se tint à La Havane. Il s'oppose au concept d'assimilation en évoquant non pas un phénomène d'absorption et de digestion, mais d'englobement de l'individu dans un cadre social uni (Kolm 1980 : 40). L'idée est celle d'un consensus entre les cultures qui ne doit pas conduire à la désunion ni à la domination d'un groupe par l'autre<sup>190</sup>. Dans le cas du Canada, il s'agissait d'un détournement manifeste du sens de ce concept dès lors que l'objectif d'assimilation demeurait inchangé. Seuls les moyens d'y parvenir

---

<sup>190</sup> Il convient de souligner toutefois que les rapports de force inégaux impliquent que ce rapprochement s'opère la plupart du temps au détriment de la culture minoritaire.

Par un phénomène d'écrasement ou de glissement sémantique, on voit bien qu'au Canada les deux concepts ont fini par se confondre dans le discours officiel sur les peuples autochtones dans les années 1960 et 1970. En revanche, nous verrons que lorsque Clive Linklater emploie le terme « *inter-sociation* » en 1963 (voir *infra* p. 160), c'est bien d'un consensus culturel qu'il s'agit, d'un cheminement simultané des deux cultures vers un point de convergence.

variaient puisque l'idée consistait à intégrer les élèves indiens dans les écoles provinciales afin de les couper de leur culture d'origine.

Avant son départ du gouvernement<sup>191</sup>, Hoey rédigea donc un projet de loi visant à moderniser la Loi sur les Indiens (1948). Dans la pratique, il ignora amplement les recommandations du Comité mixte spécial. Cela fut particulièrement flagrant dans le domaine de l'éducation puisque le texte ne touchait pas aux pensionnats indiens. Tout au plus se contentait-il d'évoquer la nécessité d'encourager la poursuite d'études secondaires chez les enfants issus de communautés autochtones. Par conséquent, il semble que l'opposition farouche des Églises ait eu raison des velléités de démantèlement du système des pensionnats exprimées par Hoey quelques années plus tôt. Un élément corrobore cette idée. Le projet de loi de Hoey contenait tout de même une disposition permettant aux conseils de bande de décider si les externats sur réserve devaient être administrés de manière confessionnelle ou non (Leslie 1999 : 189-200). L'Église catholique protesta vigoureusement contre cette clause, tant et si bien que le texte de Hoey ne fut jamais soumis à l'examen des parlementaires.

Deux ans plus tard, en 1950, Walter Harris, ministre des Affaires indiennes du gouvernement libéral de Louis St. Laurent, présenta au Parlement une nouvelle version de la Loi sur les Indiens. Le texte fut retiré car il suscita de vives protestations de la part des organisations autochtones et des associations de défense des droits civiques<sup>192</sup> (Leslie 1999 : 205-208). Il ne contenait aucune modification significative du système des pensionnats indiens.

En 1951, une nouvelle version de la Loi sur les Indiens fut enfin adoptée par le Parlement canadien. Si elle revenait sur certaines mesures coercitives, telles que

---

<sup>191</sup> Départ qui coïncida avec la décision de Mackenzie de ne pas se représenter en 1948.

<sup>192</sup> Si le projet de loi prévoyait le rétablissement du droit de pratiquer les danses et les cérémonies traditionnelles, telles que la danse du soleil et le potlach, il maintenait des mesures coercitives telles que l'émancipation contrainte et l'interdiction de lever des fonds pour financer des revendications contre le gouvernement.

l'interdiction des danses et des cérémonies traditionnelles, si elle mettait un terme aux pleins pouvoirs dont disposaient les agents des Indiens, elle ne constituait pas une remise en question d'un certain nombre d'éléments participant de la subordination des communautés autochtones. L'émancipation contrainte restait en vigueur, les revendications foncières des peuples autochtones demeuraient irrecevables et les droits ancestraux ou découlant des traités continuaient d'être ignorés. Les neuf articles de la loi portant sur l'éducation étaient très allusifs, à l'exception d'une disposition dont les conséquences seraient majeures pour les communautés indigènes : la possibilité pour le gouvernement fédéral de déléguer l'éducation des Autochtones en signant des accords avec les gouvernements provinciaux. Il faut voir dans cette mesure l'empreinte du Comité mixte spécial dès lors que la notion d'intégration mise en avant dans son rapport final prenait corps. Toutefois, le caractère interchangeable des termes « intégration » et « assimilation » dans le discours officiel confirme l'idée précédemment avancée selon laquelle seuls les moyens changeaient, l'objectif restant le même (TRC 1.2 : 18-19)<sup>193</sup>.

Cette disposition amorçait un virage important dans la gestion des pensionnats indiens. Nous en voulons pour preuve le budget global qui leur était alloué pour l'année 1953-1954. Si ce budget était en augmentation par rapport aux années précédentes, il s'accompagnait de mesures de vérification des dépenses bien plus contraignantes (TRC 1.2 : 52). Le gouvernement entendait ainsi assurer un meilleur contrôle des pensionnats indiens dans un contexte où le partenariat entre le pouvoir fédéral et les Églises commençait à s'essouffler.

---

<sup>193</sup> Les commissaires de la CVRC soulignent dans leur rapport final l'incapacité du gouvernement canadien à admettre que le statut d'Indien ne se résume pas à un simple état de subordination que les Autochtones souhaitent abandonner dès qu'ils ont accès aux valeurs mises en avant par la société allochtone (TRC 1.2 : 23).

### 1.3.3. Le cas du Nord canadien : les erreurs se répètent

Les événements qui modifièrent radicalement le mode de vie des communautés autochtones du Grand Nord canadien dans les années 1950 et 1960 apportent un éclairage intéressant sur ce partenariat entre les autorités fédérales et les Églises. Ils nous renseignent aussi sur les motivations qui guidèrent la politique indienne du gouvernement canadien au cours des deux décennies qui suivirent la fin de la Seconde Guerre mondiale.

Jusqu'au début des années 1950, l'absence de représentants du pouvoir fédéral dans ces vastes territoires peu accessibles laissa le champ libre aux Églises. Le système d'éducation des populations indigènes se résumait alors à une politique de conversion systématique fondée sur des enseignements presque exclusivement religieux. Ceux-ci étaient dispensés dans des écoles de missionnaires (*mission schools*) établies par les différentes dénominations religieuses en fonction de leurs propres intérêts. Il n'existait pas de véritable coordination pour garantir une cohérence, y compris au sein d'une même Église (Dorais 1988 : 503). En outre, à l'exception de la partie occidentale des Territoires du Nord-Ouest<sup>194</sup>, les autres régions de la zone arctique – Yukon, partie orientale des Territoires du Nord-Ouest, Nord québécois et Labrador – n'avaient fait l'objet d'aucun traité entre les populations autochtones y résidant et le pouvoir fédéral. Par conséquent, le gouvernement canadien s'estimait dégagé de toute obligation envers les communautés indiennes et inuit de l'Arctique et sa contribution financière au fonctionnement des écoles missionnaires restait très modeste.

Néanmoins, la question du Grand Nord s'était posée dès les années 1930. En 1934, par exemple, l'anthropologue Diamond Jenness, alors employé par les autorités fédérales, préconisait d'envoyer les enfants inuit plus au sud, à Churchill,

---

<sup>194</sup> Le traité n° 11, conclu en 1921, couvre la majeure partie de ce qui constitue les Territoires du Nord-Ouest depuis la scission ayant donné lieu à la création du Nunavut en 1999.



dans le Manitoba, afin de leur dispenser des enseignements professionnels (Jenness 1964 : 48 ; TRC 2 : 47-48). L'objectif était de sédentariser les populations inuit en provoquant une rupture avec le mode de vie traditionnel de ces communautés, essentiellement articulé autour de la chasse, de la pêche et de la cueillette. Le projet d'asseoir la souveraineté du Canada sur les régions arctiques d'Amérique du Nord se dessinait déjà. L'éducation des Inuit et des Premières Nations voisines constituait désormais un enjeu de taille. L'intervention du gouvernement fédéral dans l'éducation des communautés indigènes du Grand Nord se fit plus marquée à partir de 1953, année où fut créé le Ministère du Nord canadien et des Ressources nationales. Cette création s'expliquait par la nécessité d'organiser la présence fédérale dans ces espaces isolés mais perçus comme essentiels pour l'avenir de la Nation canadienne en raison de leur potentiel économique<sup>195</sup> et de leur importance géopolitique<sup>196</sup>.

Les Inuit, qui, contrairement aux Premières Nations, ne disposaient d'aucun statut spécifique<sup>197</sup> et n'avaient conclu aucun traité, furent donc la cible des politiques mises en place par ce nouveau ministère puisqu'ils ne dépendaient pas de la division des Affaires indiennes. Il convient d'ajouter que l'action du Ministère du Nord canadien et des Ressources nationales était également guidée par la crainte d'un effondrement de l'économie du Grand Nord canadien<sup>198</sup>. Le déclin du commerce des fourrures, sur lequel reposait intégralement cette économie, laissait présager une plus grande dépendance financière d'une population autochtone en

---

<sup>195</sup> On pense notamment aux industries extractives et à la production hydroélectrique.

<sup>196</sup> La présence de bases américaines dans le Grand Nord lors de la Seconde Guerre mondiale avait démontré que ces régions constituaient un atout stratégique.

<sup>197</sup> En dépit de la décision *Re Eskimo*, rendue par la Cour suprême du Canada en 1939 et établissant que les relations avec les Inuit étaient une responsabilité fédérale n'entrant pas dans le cadre de la Loi sur les Indiens, ces derniers ne disposent toujours pas d'un statut juridique particulier au Canada. En outre, cette décision eut des effets très limités quant à la prise de responsabilité du gouvernement fédéral en matière de gestion des populations inuit.

<sup>198</sup> Les économies traditionnelles n'étaient bien entendu pas prises en compte.

augmentation constante et, par conséquent, la menace d'un fardeau supplémentaire pour l'État se profilait.

Dans ce qui constituait à l'époque les Territoires du Nord-Ouest, l'éducation des communautés autochtones cessa d'être directement gérée par les missionnaires. Le gouvernement canadien entendait appliquer les politiques évoquées par Jenness afin d'imposer dans ces territoires un modèle social et économique conforme à celui sur lequel reposait la Nation canadienne allochtone. L'idée consistait à assimiler rapidement les Inuit afin de les transformer en atout pour le pays<sup>199</sup>. Pour cela, les autorités fédérales envisageaient la mise en place d'un système d'éducation non confessionnel, orientation partagée par un nombre significatif de fonctionnaires en poste dans le Grand Nord (TRC 2 : 83). Néanmoins, la pression exercée par les Églises fut telle qu'Ottawa renonça à ce projet au profit d'un système similaire à celui alors en place dans le Sud. La confusion et l'ambiguïté qui caractérisaient la politique fédérale dans ce domaine est manifeste dans le rapport fédéral sur l'éducation dans le Grand Nord publié en 1954 sous le titre *Education in Canada's Northland*. Dans ce document, le gouvernement fédéral admet les limites et les inconvénients du système des pensionnats tel qu'il existe dans le Sud, mais ouvre tout de même la voie à la création d'un système similaire dans les Territoires du Nord-Ouest (TRC 2 : 54-55).

Force est de constater que sous la pression des Églises le gouvernement canadien reproduisit dans le Nord les mêmes erreurs que celles commises plus au sud. Bien que les enfants inuit fussent scolarisés dans des écoles parfois non

---

<sup>199</sup> L'idée selon laquelle le fardeau des Inuit pouvait être converti en atout pour le Canada était assez répandue. Par exemple, en 1955, le ministre du Nord canadien et des Ressources nationales de l'époque, Jean Lesage, publia un article allant dans ce sens dans la revue de la Compagnie de la Baie d'Hudson, *The Beaver* (Thomson 1984 : 82-85). Les arguments avancés par Lesage dans cet article furent repris dans le rapport annuel de 1955 du ministère dont il avait la charge. En outre, une série d'articles publiés par des anthropologues dans cette même revue prônèrent une absorption totale et rapide des cultures « primitives » par la culture « dominante » (TRC 2 : 78).

confessionnelles, l'isolement géographique de leur communauté d'origine<sup>200</sup> nécessitait leur placement dans des foyers d'accueil (appelés *balls* ou *hostels* en fonction de leur taille) gérés le plus souvent par les Églises. Dans ces foyers, les abus et les maltraitances furent parfois tels que certains enfants qui y vécurent expliquèrent par la suite que la salle de classe constituait pour eux un véritable refuge (TRC 2 : 99).

Le Grand Nord canadien ne fut pas le seul espace géographique à subir la reproduction d'un système d'éducation dont les autorités fédérales mesuraient pourtant les failles et les insuffisances. En effet, dans les années 1950 et au début des années 1960, le Québec connut à son tour l'ouverture de pensionnats indiens dans les régions les plus reculées de la province. Jusqu'en 1952, le Québec ne comptait que deux pensionnats indiens situés à Fort George, sur la Baie James, et ouverts en 1946. L'absence de pensionnats indiens au Québec jusqu'en 1946 s'explique par l'inaccessibilité de certaines régions et par une colonisation limitée de ces espaces, mais surtout par l'absence de traités qui permettait au gouvernement canadien de conclure que l'éducation des Autochtones vivant sur ces territoires incombait aux autorités provinciales et non à l'État fédéral. Au début des années 1950, les régions les plus reculées de la province étaient encore considérées comme des limites entre le monde civilisé et le monde sauvage. Les communautés autochtones peuplant ces espaces perpétuaient un mode de vie semi-nomade dont les autorités fédérales estimaient qu'il ne correspondait pas aux objectifs d'assimilation des populations indiennes. En outre, il devenait de plus en plus évident que certaines de ces régions présentaient un intérêt économique certain et qu'une présence plus marquée des Affaires indiennes permettrait une mise en valeur des ressources qu'elles offraient<sup>201</sup> (TRC 1.2 : 40).

---

<sup>200</sup> Parfois, la famille suivait l'enfant et vivait dans les *hostels*. Cette politique entraîna donc des déplacements de populations importants dans les régions arctiques et perturba profondément et durablement les structures des sociétés traditionnelles des communautés inuit et déné.

<sup>201</sup> Industries extractives, exploitation forestière.

Deux pensionnats furent créés. Le premier était situé à Maliotenam, sur la Côte Nord. Fondé en 1952, cet établissement catholique était destiné à sédentariser les populations innues originaires de Sept-Îles et de Moisie. Ces dernières avaient été déportées à Maliotenam pour permettre l'installation d'une population allochtone à Sept-Îles où l'industrie forestière était en plein essor. Le second se trouvait à Saint-Marc-de-Figuery, dans la région d'Abitibi-Témiscamingue. Ce pensionnat catholique, nommé Amos, ouvrit ses portes en 1955. Il avait pour principale vocation d'accueillir des enfants *omàmininini* dans cette région où l'industrie minière attirait depuis les années 1930 un nombre croissant de colons. Cinq ans plus tard, en 1960, le pensionnat catholique de Pointe-Bleue fut fondé en plein cœur du *Nitassinan*<sup>202</sup>, le territoire ancestral des Innus. Situé dans la région du Saguenay-Lac-St-Jean, il correspondait également à une volonté de « stabiliser » des populations encore semi-nomades. Enfin, en 1963, l'Église anglicane parvint à obtenir son propre pensionnat au Québec. Il s'agissait du pensionnat de La Tuque, situé dans la région de la Haute-Mauricie où le développement de l'industrie papetière donnait lieu à une explosion démographique.

L'exemple des Territoires du Nord-Ouest et du Québec montre que même si les autorités fédérales envisageaient déjà de réduire l'influence des Églises en matière d'éducation des Autochtones, des motivations d'ordre essentiellement économique eurent facilement raison de ces résolutions. Cela confirme l'idée selon laquelle la politique indienne fédérale menée dans les années 1950 et 1960 fut avant tout conditionnée par des impératifs budgétaires et par une volonté d'accélérer le développement économique du pays. Dans un tel contexte, l'intérêt des populations autochtones n'était toujours pas pris en compte et leurs voix n'étaient pas

---

<sup>202</sup> Le terme *nutshimit* est également utilisé mais il a un sens différent. *Nitassinan* signifie « notre terre » et désigne l'ensemble des territoires peuplés par les Innus. *Nutshimit*, qui peut se traduire par « l'intérieur des terres » ou « en forêt », désigne le territoire de chasse originel vers où les Innus retournent chaque année. En innu-aimun, ce terme n'est pas compatible avec une détermination possessive. Par conséquent, *nitassinan* a acquis une connotation politique que *nutshimit* ne possède pas.

entendues.<sup>203</sup> L'expérience ne fut pas non plus très fructueuse pour ces communautés qui se trouvèrent déconnectées de leurs modes de vie et de leurs savoirs traditionnels sans pour autant accéder à une éducation qui leur permette de subsister dans des espaces géographiques très spécifiques. Dans le cas du Grand Nord canadien, par exemple, en 1967, 20 % des Inuit ne disposaient toujours pas d'un accès à des structures éducatives ou scolaires (Phillips 1967 : 236).

#### **1.3.4. Vers un démantèlement du système (1953-1969)**

Dans un même temps, la remise en question du partenariat liant les Églises et l'État fédéral se précisait dans le reste du Canada. En 1957, Laval-Fortier, sous-ministre responsable des Affaires indiennes dans le nouveau gouvernement conservateur du premier ministre John Diefenbaker, introduisit un nouveau système de financement des pensionnats indiens dit système « à coût contrôlé<sup>204</sup> ». Dans les raisons qu'il invoque pour justifier cette nouvelle orientation, Fortier constate en fait l'échec du système de subvention par élève (TRC 1.2 : 52-53). Si ce nouveau mode de financement entraînait nécessairement une augmentation des coûts, il visait à renforcer les moyens de contrôle de la gestion des pensionnats par les Églises et à

---

<sup>203</sup> Dans les années 1950, les Indiens et les Inuit constituaient toujours une quantité négligeable. Par exemple, l'accord qui permit à Terre-Neuve et au Labrador de rejoindre la Confédération en 1949 ne fait aucune mention des peuples autochtones alors même que les membres de communautés indigènes constituaient une part significative de la population de ces deux entités. Le placement des Affaires indiennes, qui cessa alors d'être un ministère pour devenir une simple division, sous la tutelle du ministère des Mines et des Ressources en 1936 témoigne également du fait que les Indiens n'étaient pas considérés comme des sujets mais comme des éléments du paysage canadien pouvant être soumis à l'exploitation. Cela se poursuivit tout au long des années 1950 et pendant une partie des années 1960 puisque les Affaires indiennes furent transférées au ministère de la Citoyenneté de l'Immigration en 1950, ce qui semble indiquer un statut proche de celui des migrants, puis à celui des Affaires du Nord et des Ressources naturelles en 1965. Il fallut attendre 1966 pour que soit créé le ministère des Affaires indiennes et du Développement du Nord.

<sup>204</sup> Ce nouveau mode de subventionnement s'appliquait à tous les pensionnats à l'exception des dix établissements appartenant aux Églises et accueillant des élèves non indiens (métis en l'occurrence). La nouveauté consistait principalement en l'affectation des subventions selon des lignes budgétaires précises (alimentation, fournitures scolaires, salaires, etc.).

diminuer l'emprise de ces dernières dans le domaine de l'éducation des Premières Nations. Cette mesure déboucha sur la conclusion de nouvelles ententes préfigurant la cessation du système des pensionnats indiens à moyen terme. Les Oblats, en particulier, ne furent pas dupes, mais ils durent se résoudre à accepter ces nouvelles conditions faute d'alternative (TRC 1.2 : 54).

Simultanément, la mise en place de programmes d'intégration des enfants indiens dans les écoles provinciales exacerba les tensions entre le pouvoir fédéral et les Églises et alimenta les conflits interconfessionnels. Dans un contexte où les Églises dénonçaient les dangers de cette politique d'intégration pour les Indiens, et où le gouvernement canadien accusait ces mêmes Églises de promouvoir une approche ségrégationniste de l'éducation des Autochtones, les Premières Nations furent une fois de plus les victimes collatérales des frictions entre le pouvoir politique et les autorités religieuses. Instrumentalisées par les uns et par les autres, elles ne furent pas consultées sur l'opportunité de tels changements.

Cette politique d'intégration était décrite en ces termes par les Affaires indiennes : « the broad objective of having the Indian reach a social, educational and economic status which does not set him apart as an under-privileged group in Canada. » (TRC 1.2 : 75) Néanmoins, des enseignants, dont certains étaient membres de communautés autochtones, n'hésitèrent pas à rallier la position de l'Église catholique qui était farouchement opposée à ce projet d'intégration. En 1963, par exemple, le président de l'*Alberta Indian Teachers' Association*, Clive Linklater, publia dans *The Indian Record*<sup>205</sup> un article dans lequel il expliquait que l'intégration signait l'extinction des traités et donc des droits accordés aux Indiens en échange des territoires cédés. Dans ce même article, Linklater déplorait le fait que la politique mise en place par les autorités fédérales vise uniquement à déplacer l'enfant indien loin de sa réserve. Il proposait une politique reposant sur un concept

---

<sup>205</sup> Magazine publié par les Oblats de Marie Immaculée.

qu'il nomma « *inter-sociation* » en vertu duquel le déplacement aurait lieu dans les deux sens. D'après lui, pour parvenir à une véritable mixité sociale – c'est-à-dire pour redonner au terme « intégration » son sens premier – il fallait également accueillir des élèves allochtones dans des écoles sur réserve (Linklater 1963 : 8). Linklater dénonçait dans cette tribune l'hypocrisie d'un gouvernement canadien qui mettait en avant un souci d'égalité pour masquer ses velléités d'abolition du statut d'Indien.

Le début des années 1960 coïncide par ailleurs avec une politique de placement par les services sociaux d'enfants autochtones dans des foyers ou dans des familles non autochtones. Ce phénomène, connu sous le nom de *Sixties Scoop* – même s'il perdura jusque dans les années 1980<sup>206</sup> – conduisit à la scolarisation de nombreux enfants indiens dans des écoles provinciales où ils furent souvent confrontés à des situations tout aussi violentes que celles que subissaient les enfants scolarisés dans les pensionnats autochtones. C'est de ce sentiment de rejet absolu dont témoigne Annie Wesley devant la CVRC lorsqu'elle déclare : « We were outcasts in this white residential school. » (TRC 2015 d: 132).

Le retour au pouvoir des libéraux en 1963 accéléra cette transition vers l'intégration des enfants indiens au sein des écoles provinciales. Dès 1964, le gouvernement de Lester B. Pearson commanda à l'Université de Colombie-Britannique (UBC) une étude sur la situation des Premières Nations au Canada. La coordination de ces travaux fut confiée à l'anthropologue Harry Hawthorn qui publia un rapport<sup>207</sup> en deux tomes : le premier en 1966 et le second en 1967. Cette initiative, qui visait initialement à servir de terreau à la politique d'intégration menée

---

<sup>206</sup> L'impact de cette politique sur la dislocation des familles autochtones et donc des communautés autochtones est criant au regard des chiffres. En 1977, les enfants indiens représentaient 41 % des enfants sous la responsabilité des services sociaux en Alberta, 50 % dans la Saskatchewan et 60 % dans le Manitoba (McKenzie 1985 : 126). En outre, cet impact fut durable puisqu'en 1980, 4,6 % des enfants issus de familles appartenant à une Première Nation étaient placés sous la tutelle de l'aide sociale à l'enfance contre 0,96% pour les enfants non autochtones (Johnston P. 1983. : 57). Aujourd'hui, les enfants autochtones sont toujours surreprésentés parmi les enfants pris en charge par les services sociaux canadiens.

<sup>207</sup> Le document s'intitule *A Survey of the Contemporary Indians of Canada: A Report on Economic, Political, Educational Needs and Policies*, mais est plus connu sous le nom de *Hawthorn Report*.

par le gouvernement fédéral, eut l'effet inverse. En effet, un des principaux points soulignés dans le rapport est la difficulté à distinguer les concepts d'assimilation et d'intégration tels qu'ils apparaissaient dans le discours d'Ottawa (Hawthorn 1966 : 13). En outre, les rédacteurs insistèrent sur les nombreuses incompatibilités entre la notion d'intégration et les droits ancestraux ou garantis par les traités. Ils formulèrent l'idée que les Indiens devaient être traités comme des « citoyens avantagés » (« *citizens plus* »), c'est-à-dire que les droits spécifiques à leur statut devaient s'additionner à ceux garantis à l'ensemble des citoyens canadiens (Hawthorn 1966 : 13).

L'année de parution du second tome du rapport, 1967, correspond aussi à la publication d'une enquête portant sur neuf écoles indiennes de la Saskatchewan. Cette étude fut menée par le sociologue George Caldwell à la demande du *Canadian Welfare Council*, lui-même mandaté par les Affaires indiennes. Les conclusions extrêmement négatives de ce rapport provoquèrent l'ire des Oblats, qui étaient tout particulièrement mis en cause, et contrarièrent les projets du gouvernement en matière de politique indienne (Miller 1996 : 399-400). De plus, le rapport Caldwell brossait un portrait peu flatteur des pensionnats dont il soulignait les nombreuses failles, comme le montre ce passage tiré de la conclusion :

[The residential school system] fails to meet the total needs of the child because it fails to individualize; rather it treats him *en masse* in every significant activity of daily life. His sleeping, eating, recreation, academic training, spiritual training and discipline are all handled in such a regimented way as to force conformity to the institutional pattern. The absence of emphasis on the development of the individual child as a unique person is the most disturbing result of this whole system. The schools are providing a custodial care service rather than a child development service. The physical environment of the daily living aspects of the residential school is overcrowded, poorly designed, highly regimented and forces a mass approach to the children. The residential school reflects a pattern of child care which was dominant in the early decades of the 20th century, a concept of combined shelter and education at the least public expense. (TRC 1.2: 168)

Le rapport Caldwell, tout comme le rapport Hawthorn, mit le doigt sur une autre faille majeure du système des pensionnats, à savoir le glissement progressif



vers un système visant à pallier les insuffisances des services d'aide sociale à l'enfance en matière de protection des enfants autochtones en danger. Après la Seconde Guerre mondiale, la réforme de l'économie agraire dans les Prairies canadiennes – plus précisément la mécanisation des activités agricoles – entraîna le déclin des communautés autochtones ne disposant pas des moyens nécessaires pour investir dans du matériel plus performant (TRC 1.2 : 149-150). Ce déclin accentua la dislocation de familles autochtones déjà fortement affectées par le passage de nombreux parents par les pensionnats indiens dans leur enfance. Face au nombre croissant d'enfants autochtones négligés, rejetés ou maltraités par leurs parents, les Affaires indiennes utilisèrent les pensionnats comme alternative à l'absence de structures d'accueil adaptées. Paradoxalement, on plaça des enfants en détresse, parfois dangereux pour eux-mêmes et pour les autres, dans des établissements où régnait un vide affectif déjà responsable de troubles psychologiques et émotionnels graves (TRC 1.2 : 153-155). L'ampleur de ce phénomène est manifeste au regard des données publiées dans le cadre d'une étude menée en 1961 sur les admissions au titre de l'année 1960 dans les pensionnats d'Alberni et de Mission (Colombie-Britannique). Cette étude permit au gouvernement fédéral d'estimer qu'à l'échelle nationale, 50 % des enfants scolarisés dans les pensionnats indiens l'étaient pour des raisons sociales<sup>208</sup> (TRC 1.2 : 159-160). Son auteur, Shirley Arnold, livrait un constat sans appel sur l'échec de ces deux pensionnats en tant qu'établissements de formation et d'apprentissage : « in this respect the residential school becomes a custodial centre for children who are not ready for the labour market and who may or may not be eligible for some sort of vocational training later on. » (TRC 1.2 : 160)

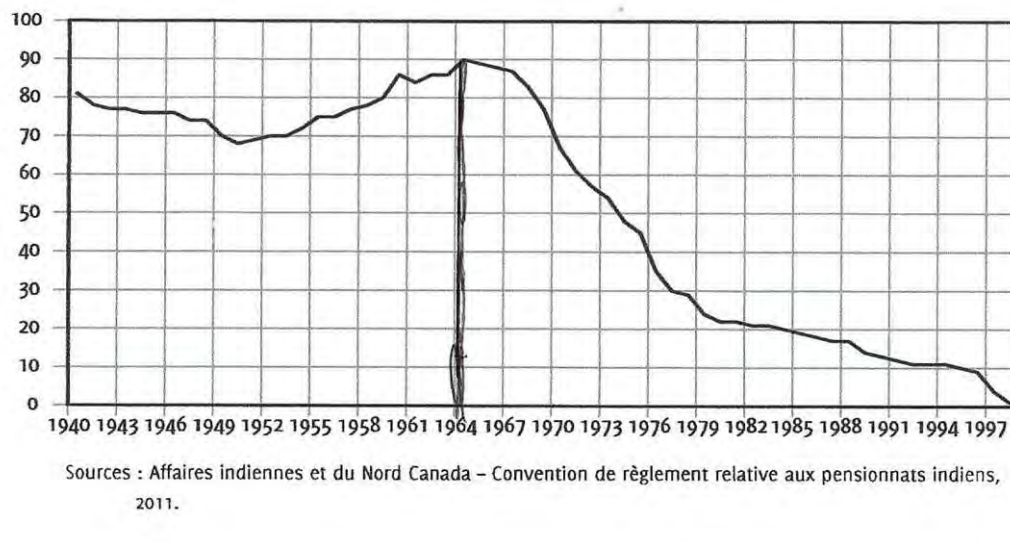
Voilà qui résumait la faillite d'un système toujours défaillant et désormais en perte de vitesse. En effet, si en 1967 95 % des enfants membres d'une Première Nation en âge d'être scolarisés étaient bien scolarisés (TRC 1.2 : 59), le graphique ci-

---

<sup>208</sup> Perte d'un ou des deux parents, éloignement de la famille pour protéger l'enfant ou placement à la demande des parents.

dessous indique qu'à compter de 1964 de plus en plus d'enfants indiens étaient scolarisés hors pensionnat, dès lors que le nombre de pensionnats et de résidences enregistrait une baisse significative et constante.

Tableau 7- Pensionnats et résidences de 1940 à 1998<sup>209</sup>.



Cette diminution du nombre de pensionnats indiens, amorcée en 1964, se poursuit jusqu'en 1969. Cette année-là, 13 % seulement des 62 834 élèves des Premières Nations scolarisés fréquentaient un pensionnat (TRC 1.2 : 10). Les efforts déployés par le pouvoir fédéral pour se désengager de l'éducation des Autochtones et en transférer la responsabilité aux provinces semblaient avoir porté leurs fruits. Cette chute de la fréquentation des pensionnats correspondit à une période où les Églises protestantes commençaient à remettre en cause l'efficacité de leur travail auprès des enfants indiens. Dans un rapport publié en 1969 sous le titre de *Beyond Traplines: Does the Church Really Care?*, rapport rédigé à la demande de l'Église anglicane du Canada, le sociologue Charles E. Hendry livrait ainsi une analyse critique de l'action des missionnaires anglicans auprès des communautés

<sup>209</sup> TRC 1.2 : 12.

autochtones du Canada. Le divorce entre les Églises et l'État en matière d'éducation des Autochtones semblait être consommé.

Toutefois, c'est un événement en apparence externe qui précipita la fin du système des pensionnats indiens. En 1965, un mouvement social soutenu par le Syndicat canadien de la fonction publique avait encouragé le personnel non enseignant des pensionnats à revendiquer un statut de fonctionnaire ou assimilé. En effet, la réforme du système de financement mise en place en 1957 impliquait que les personnels enseignants bénéficiaient d'un statut de fonctionnaire dès lors que le gouvernement fédéral assurait leur rémunération. En dépit d'avis juridiques contraires, le gouvernement s'obstina, pour un temps, à soutenir que le personnel administratif et les agents de service étaient employés par les Églises. Il faut dire que leur intégration à la fonction publique aurait représenté un surcoût estimé à 750 000 \$ (TRC 1.2 : 80), sans compter le fait que cela impliquait *ipso facto* un transfert de la gestion intégrale des pensionnats au gouvernement canadien et donc la nullité des contrats signés avec les Églises. La seule échappatoire eut été le retour au système de subvention par élève, mais les Églises protestantes y étaient opposées car elles estimaient que cela serait contraire aux intérêts des enfants (TRC 1.2 : 81). Face à cette impasse, l'Église anglicane et l'Église Unie du Canada finirent même par exprimer leur souhait de se désengager de l'éducation des Autochtones (TRC 1.2 : 81). Quant à l'Église catholique, elle campa sur ses positions. Le compromis trouvé en 1968 consista à dissocier autant que possible l'école du foyer d'hébergement. La plupart des pensionnats furent convertis en résidences (internats), tandis que les structures d'enseignement étaient gérées par des employés de la fonction publique. Néanmoins, ce système, mis sur pied dans la précipitation et peu satisfaisant pour les Églises, ne perdura pas. En avril 1969, le transfert de la plupart des établissements aux autorités fédérales fut acté. Cette même année, l'État

procéda à la fermeture de six pensionnats indiens<sup>210</sup>. Le graphique n° 7 (voir *supra*) illustre la rapidité avec laquelle le gouvernement canadien démantela ensuite le système des pensionnats. Le partenariat Églises-État avait vécu. Deux ans plus tard, quinze autres résidences fermèrent également leurs portes<sup>211</sup>.

### 1.3.5. Les pensionnats après la fin du partenariat avec les Églises (1970-1996)

1969 correspondit également à une tentative du gouvernement libéral de Pierre Trudeau d'accélérer le processus d'intégration des Indiens. Cela prit la forme d'un projet de loi appelé *La politique indienne du gouvernement du Canada* ou *Livre blanc de 1969*, dans lequel le ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien, Jean Chrétien, proposait l'abolition du statut d'Indien et donc l'incorporation des communautés autochtones aux structures administratives provinciales. L'opposition des organisations de défense des droits autochtones à ce projet fut quasi générale. La Fraternité des Indiens du Canada, qui rassemblait alors le nombre le plus important de membres des Premières Nations, n'hésita pas à dénoncer un document destiné à « détruire une nation de gens (sic) en légiférant et en pratiquant un génocide culturel<sup>212</sup> » (TRC 1.2 : 22). Un militant *nehiyaw* nommé Harold Cardinal<sup>213</sup>, membre de l'Association des Indiens de l'Alberta, coordonna la publication de deux documents très critiques vis-à-vis de la politique indienne du gouvernement canadien. Le premier, *The Unjust Society: The Tragedy of Canada's Indians*, parut en 1969.

---

<sup>210</sup> Rapport annuel du ministère des Affaires indiennes, 1969-1970, p. 140.

<sup>211</sup> Il suffit de comparer le rapport annuel du ministère des Affaires indiennes, 1968-1969, p. 161 et le rapport annuel du ministère des Affaires indiennes, 1970-1971, p. 19.

<sup>212</sup> « The destruction of a Nation of People by legislation and cultural genocide ».

<sup>213</sup> Harold Cardinal (1945-2005) est connu pour son engagement contre le *Livre blanc* de Jean Chrétien, mais aussi pour son expertise dans le domaine des systèmes juridiques traditionnels des Premières Nations du Canada. Son intervention fut décisive dans la conversion du pensionnat indien de Blue Quills, en Alberta, qui devint le premier établissement scolaire géré par une Première Nation (voir annexe 34).

Cardinal y dénonce un projet d'intégration défini par un gouvernement non autochtone et imposé aux Premières Nations. Le second, nommé *Citizens Plus* et vite rebaptisé « *Livre rouge* » par opposition au *Livre blanc*, fut publié en 1970. Ce dernier document reprenait à son compte l'idée de « citoyenneté avantagée » formulée quatre ans plus tôt dans le *Rapport Hanthorn*. L'opposition au *Livre blanc* de Chrétien fut telle que le projet de loi fut abandonné.

Ainsi, c'est dans un contexte militant que les organisations autochtones, résolument opposées au programme d'intégration proposé par les libéraux, exprimèrent une volonté marquée de voir confier aux conseils de bande la gestion des pensionnats toujours en activité. S'il n'est pas possible d'évoquer un positionnement unique parmi les communautés indigènes quant aux modalités de réforme de l'éducation autochtone, la revendication d'une prise en main de l'éducation indienne par les Indiens faisait bel et bien l'objet d'un consensus. En 1972, le manifeste *Indian Control of Indian Education*<sup>214</sup>, publié par la Fraternité des Indiens du Canada, constitua la formulation la plus aboutie du droit à l'autodétermination en matière d'éducation. L'idée qui prévalait alors parmi les Premières Nations est que les pensionnats indiens, qui furent des lieux de déculturation<sup>215</sup>, devaient devenir des espaces de préservation et de transmission des cultures autochtones. En 1970, par exemple, les parents indiens occupèrent le pensionnat de Blue Quills, en Alberta, pour protester contre la fermeture des classes<sup>216</sup>. Ils parvinrent à obtenir le transfert de la gestion de l'établissement au

---

<sup>214</sup> Voir *infra* p. 223-224.

<sup>215</sup> La notion de « déculturation » se distingue de celle « d'acculturation ». Alors que cette dernière, nous l'avons vu, peut désigner le fait d'aller vers une autre culture, de s'en rapprocher, la « déculturation » désigne nécessairement un processus négatif engendrant une carence culturelle, une forme de sous-développement (Courbot 2000 : 126).

<sup>216</sup> Il était question de conserver l'internat mais de transférer les cours à l'école publique provinciale de la localité voisine.

conseil de bande des communautés *nehiyawak* concernées. Blue Quills<sup>217</sup> devint le symbole de la lutte pour l'autonomie des communautés autochtones dans la gestion de leur éducation. D'autres établissements empruntèrent la voie tracée par les parents des élèves de Blue Quills. Le plus célèbre est le pensionnat catholique de Qu'Appelle, dans la Saskatchewan, rebaptisé *White Calf Collegiate* après son transfert au conseil de bande de la Première Nation *nehiyaw* Star Blanket en 1973<sup>218</sup>.

À compter de 1969, trois types de systèmes subsistèrent à la suite de la dissolution des accords entre les Églises et l'État canadien :

- les pensionnats administrés par les conseils de bande, qui finirent par devenir des externats ou par fermer leurs portes faute de subventions suffisantes<sup>219</sup> ;
- les pensionnats administrés directement par l'État qui, pour des raisons budgétaires évidentes, fermèrent les uns après les autres ;
- les résidences (internats) gérés par les Églises avec une scolarisation dans les écoles provinciales, qui périclitèrent rapidement tant l'opposition des parents indiens à la politique d'intégration fut vive<sup>220</sup>.

La fermeture des anciens pensionnats indiens était donc programmée par un État qui se désengageait toujours plus chaque année, comme en atteste le graphique

---

<sup>217</sup> Aujourd'hui, les locaux de l'ancien pensionnat de Blue Quills abritent une université administrée par les *Nehiyawak*. Elle propose des programmes de premier cycle en *nehiyawewin* (langue crie) (voir annexe 20).

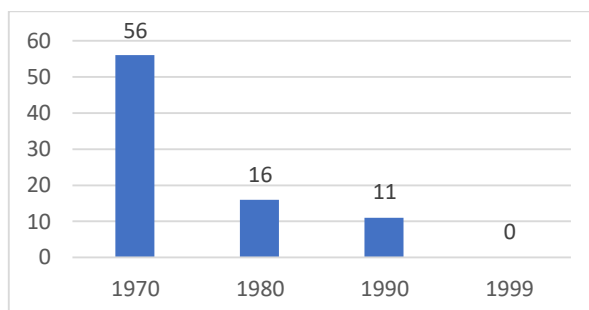
<sup>218</sup> Cet établissement fut le dernier ancien pensionnat indien à fermer ses portes en 1998. De nouveaux bâtiments, construits sur le terrain où se dressaient les imposants édifices qui abritèrent le pensionnat, accueillent désormais un établissement de soins venant en aide aux survivants des pensionnats ou aux descendants de survivants souffrant de séquelles psychologiques graves.

<sup>219</sup> Les commissaires de la CVRC soulignent que si les autorités fédérales firent preuve d'une grande négligence lorsque les pensionnats étaient gérés par les Églises, elles exprimèrent des exigences qualitatives souvent disproportionnées lorsque ceux-ci passèrent sous le contrôle des conseils de bande (TRC 1.2 : 95-96). Si on ajoute à cela un manque flagrant d'investissement de l'État et un désengagement financier dans les années 1970, 1980 et 1990 (TRC 1.2 : 100-104), il n'est guère surprenant que les pensionnats sous administration autochtone aient cessé leur activité les uns après les autres. La fermeture de l'ancien pensionnat de Qu'Appelle, en 1998, signa la fin de cette aventure.

<sup>220</sup> De nombreux parents exprimèrent même leur préférence pour le pensionnat, tant la politique d'intégration au système provincial était perçue comme une menace pour les langues et les cultures autochtones et comme une exposition inutile des enfants indiens au racisme qui prévalait dans la société canadienne blanche.

ci-dessous qui reprend les chiffres relatifs au nombre de résidences gérées par les autorités fédérales dans les provinces.

Tableau 8- Résidences gérées par le gouvernement fédéral entre 1970 et 1999<sup>221</sup>



En 1996, la fermeture des deux derniers internats sous gestion de l'État, Duck Lake et Gordon, tous deux situés dans la Saskatchewan, marqua la fin du système des pensionnats indiens. La page était loin d'être tournée toutefois. Le 30 octobre 1990, le second Chef de l'Assemblée de Premières Nations du Manitoba, Phil Fontaine<sup>222</sup>, plaça les pensionnats indiens au cœur du débat public lors d'un entretien accordé à la présentatrice du journal télévisé de la chaîne *CBC*<sup>223</sup>. Pour la première fois au Canada, un membre d'une communauté autochtone évoquait publiquement les abus sexuels et les violences physiques et psychologiques qu'il avait subis lors de sa scolarisation dans le pensionnat indien de Fort Alexander (Manitoba). Non seulement les propos de Fontaine révélèrent la nature de ces violences, mais ils établirent l'ampleur de ce phénomène en termes de nombre : « In my grade 3 class, if there were twenty boys in this particular class, every single one of them, the twenty, would have experienced what I experienced<sup>224</sup>. »

L'objectif clairement assumé de Fontaine était de déclencher une vague de témoignages afin de mettre le gouvernement et les Églises face à leurs

<sup>221</sup> Graphique établi par nous selon les données rassemblées par la CVRC (IRC 1.2 : 103).

<sup>222</sup> Voir annexe 21.

<sup>223</sup> L'entretien avec Phil Fontaine est consultable en ligne : <https://www.cbc.ca/archives/entry/phil-fontaines-shocking-testimony-of-sexual-abuse>, [consulté le 10/03/2022].

<sup>224</sup> *Ibid.*

responsabilités et de permettre aux victimes de faire face aux séquelles laissées par les mauvais traitements et les sévices subis. Son action fut déterminante puisqu'elle permit l'émergence d'une parole autochtone sur l'expérience des pensionnats indiens dans les années 1990 et 2000. Sans cette initiative, les voies de règlement judiciaires et extrajudiciaires relatives à l'expérience des pensionnats indiens, qui débutèrent à la fin des années 1990 et qui sont toujours en cours pour certaines, n'auraient sans doute pas vu le jour. Dès lors, le directeur du pensionnat indien de Poplar Hill<sup>225</sup> se trompait lourdement lorsqu'en 1991, triomphant après le classement sans suite de plaintes pour violences, il clamait : « At this point, it looks like residential schools are a closed chapter across Canada<sup>226</sup>. »

---

<sup>225</sup> Le pensionnat de Poplar Hill, situé dans l'Ontario, était administré par la mission mennonite *Northern Light Gospel Mission*. Accusé à plusieurs reprises de faire appliquer une discipline exagérément sévère, il ferma ses portes en 1989 lorsque le *Northern Nishnawbe Education Council* (NNEC) refusa de continuer à financer l'établissement en raison de la violence des châtiments corporels infligés aux élèves. L'enquête aboutit à un classement sans suite en 1991.

<sup>226</sup> Article publié le 18 février 1991 dans le *Mennonite Reporter* sous le titre « Police Lay No Charges in Poplar Hill Investigation ».





## 1.4. PRISE DE PAROLE ET VOIES DE RÈGLEMENT (1969-2015)

La parole exprimée par Phil Fontaine n'a toutefois pas émergé dans un silence absolu quant aux politiques assimilationnistes menées par les autorités coloniales dans un premier temps, puis par les gouvernements successifs. Elle s'inscrivait dans un contexte où, depuis les années 1960, le mouvement pan-indien se structurait au Canada. Cette réorganisation du militantisme autochtone conditionna les actions menées dans les années 1990 et 2000 et permit la mise en place de voies de règlement relatives aux pensionnats indiens telles que la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens (CRRPI<sup>227</sup>), entrée en vigueur en 2007, et la CVRC, dont les travaux durèrent de 2008 à 2015. Ce chapitre se propose donc de se pencher sur la montée en puissance des organisations autochtones et sur ses conséquences en matière de gestion des problèmes consécutifs à la politique des pensionnats indiens.

### 1.4.1. Pan-indianisme et reconstruction des identités tribales

Bien que la manière dont le pan-indianisme a émergé et s'est structuré ne constitue pas le sujet de cette thèse, il est nécessaire d'en évoquer les grandes lignes pour mieux comprendre comment l'éducation autochtone s'est organisée au Canada lorsque s'amorça le démantèlement des pensionnats. Si une pensée pan-indienne affleuraît déjà au XIX<sup>e</sup> siècle, aux États-Unis comme au Canada, les premiers mouvements pan-indiens sont véritablement apparus au début du XX<sup>e</sup> siècle. Il s'agissait, pour les États-Unis, de la *Society of American Indians*, fondée en 1911, et de la *Four Mothers Society* et la *Alaskan Native Brotherhood and Sisterhood*, créées toutes les

---

<sup>227</sup> *Indian Residential Schools Settlement Agreement* (IRSSA).

deux l'année suivante. Ces organisations, et tout particulièrement la *Society of American Indians*, jouèrent un rôle prépondérant dans la promulgation de la loi de 1924 accordant la citoyenneté américaine aux amérindiens (*Indian Citizenship Act*). Elles furent rejointes par le *National Council of American Indians*, fondé en 1926<sup>228</sup>. L'adoption, en 1934, de l'*Indian Reorganization Act*, sous l'impulsion de l'administration Roosevelt, permit la mise en place de ce que l'on nomme l'*Indian New Deal* et contribua à préserver les identités tribales. Les mouvements pan-indiens purent ainsi se structurer de manière plus efficace et faire entendre leurs voix<sup>229</sup>. Ces voix contribuèrent à l'abandon progressif des pensionnats et des écoles industrielles autochtones dès les années 1930<sup>230</sup>. En outre, le militantisme très actif et largement médiatisé des membres de l'*American Indian Movement*, créé en 1968 dans le cadre du mouvement des droits civiques, et l'émergence d'une force politique amérindienne – le *Red Power* – permirent aux communautés indiennes des États-Unis d'accéder à un degré d'autonomie plus élevé, notamment en termes d'éducation.

Dans le cas du Canada, la première véritable organisation pan-indienne fut la Ligue des Indiens du Canada, fondée en 1919 sous l'impulsion du militant mohawk Frederick Ogilvie Loft<sup>231</sup>. L'isolement et l'éloignement géographiques de nombreuses communautés autochtones, auxquels s'ajouta l'absence d'infrastructures permettant d'instaurer une communication efficace entre ces diverses communautés, explique certainement la durée de vie assez courte de cette initiative<sup>232</sup>. De plus, le gouvernement fédéral canadien ne ménagea pas ses efforts pour essayer de dissoudre la ligue, tentant même, à plusieurs reprises, de priver Loft de son statut

---

<sup>228</sup> Cette organisation cessa ses activités en 1942 mais servit de modèle au *National Congress of American Indians* (NCAI) qui vit le jour en 1944.

<sup>229</sup> Néanmoins, ces revendications ne bénéficièrent pas toujours d'une attention suffisante de la part des administrations successives et de la société civile étatsunienne.

<sup>230</sup> Cet abandon fut toutefois progressif puisqu'un certain nombre d'institutions perdurèrent jusque dans les années 1970.

<sup>231</sup> Voir annexe 22.

<sup>232</sup> La ligue cessa ses activités dès la seconde moitié des années 1920.

d'Indien. En dépit de la création de deux organisations en 1944 – *The Indian Nation of North America* et la Fraternité des Indiens de l'Amérique du Nord – entre la fin des années 1920 et le début des années 1960, les revendications autochtones furent surtout portées par des organisations régionales, à une échelle provinciale, et souffrirent de l'absence de réelle coordination à un niveau national<sup>233</sup>. De fait, elles furent souvent ignorées dans un Canada où, contrairement à ce qui se passait aux États-Unis, la scolarisation contrainte des enfants autochtones faisait toujours l'objet d'une politique fédérale systémique. En outre, on constate au Canada la rareté des récits relatifs à l'expérience des pensionnats indiens jusqu'à une période assez récente (les années 1980). S'il ne serait pas juste de parler d'une absence de discours critique sur les pensionnats indiens (des lettres de parents existent, des récits autobiographiques et quelques articles de presse même), cette parole n'en demeura pas moins largement inaudible faute de moyens d'expression accessibles aux Autochtones.

Dès lors, il n'est pas difficile de voir dans ce manque d'audibilité une des conséquences du processus de silencement<sup>234</sup> de l'enfant indien à l'œuvre dans de nombreux pensionnats. Ce n'est qu'en 1961 qu'émergea le Conseil national indien. Sa création intervenait dans un contexte favorable porté par un mouvement de décolonisation à l'échelle mondiale et de lutte pour les droits civiques en Amérique du Nord. Toutefois, son action fut rapidement freinée par des dissensions entre les Indiens inscrits, les Indiens non-inscrits et les Métis<sup>235</sup>. Ces divergences entraînent

---

<sup>233</sup> On soulignera, pour illustrer ces écarts, que les Indiens acquièrent la citoyenneté et le droit de vote fédéral en 1924 aux États-Unis (*Snyder Act*), alors qu'au Canada, ils durent attendre 1960 et l'abrogation de la section 14(2) du *Canadian Elections Act* pour que les Indiens puissent voter lors des élections fédérales sans perdre leur statut. Dans le cas des États-Unis, il faut tout de même souligner qu'en réalité certains états continuèrent à exclure les Indiens des élections locales. Cette pratique perdura jusqu'en 1962, notamment dans les états du Sud-Ouest.

<sup>234</sup> Il s'agit d'un néologisme employé par Eni Pulcinelli-Orlandi dans son ouvrage *Les formes du silence* (Pulcinelli-Orlandi 1996 : 79-110). À propos du silencement en tant que forme de pouvoir, voir *infra* p. 286-287 ; 505-506.

<sup>235</sup> Cet exemple prouve à quel point le Loi sur les Indiens de 1876, qui est à l'origine de ces différences de statut, a eu, et continue d'avoir, un impact significatif sur les affaires autochtones au Canada.

une scission du mouvement dès 1967 avec la création de deux entités distinctes bien que non rivales. Dans un premier temps, les Indiens inscrits créèrent la Fraternité des Indiens du Canada (FIC) en 1968. Trois ans plus tard, en 1971, le Conseil des Autochtones du Canada (CAC), réunissant les Indiens non-inscrits et les Métis, vit le jour<sup>236</sup>. En 1981, la controverse à propos de l'inscription des droits des Autochtones dans la nouvelle constitution du Canada conduisit à la création de l'Assemblée des Premières Nations (APN) qui réunit toutes les Premières Nations qui le souhaitent, sans condition de statut.

Cette union porta ses fruits puisque la Loi constitutionnelle de 1982 comprend un article relatif aux droits des Autochtones<sup>237</sup>. Il s'agit de l'article 35, qui établit que les peuples autochtones incluent les Indiens inscrits ou non-inscrits, les Inuit et les Métis (35.2) ; qui confirme l'existence des droits ancestraux ou consécutifs aux traités (35.1) ; qui inclut les droits territoriaux acquis dans le cadre d'accords passés ou futurs (35.3) ; et qui garantit une égalité de genre en termes de droits des Autochtones (35.4). À la suite du rapatriement de la Constitution en 1982<sup>238</sup>, l'idée de réunir régulièrement le premier ministre du Canada, les premiers ministres provinciaux et territoriaux et les représentants des peuples autochtones fut évoquée. Après trois réunions, le projet fut abandonné, principalement en raison des résistances de certains gouvernements provinciaux et du manque de coordination entre les différentes organisations autochtones (Sanders 1988 : 283).

Il n'en demeure pas moins que l'inscription des droits ancestraux<sup>239</sup> dans le texte de la Constitution est l'aboutissement d'une longue lutte pour la

---

<sup>236</sup> Pour ce qui est des Inuit, il fallut attendre 1971 pour voir émerger l'Inuit Tapirisat (fraternité inuit) devenue en 2001 l'Inuit Tapiriit Kanatami (ᐃᓄᐃᑦ ᑕᐱᓴᑦ ᑲᐱᑕᐅ).

<sup>237</sup> Voir : <https://laws-lois.justice.gc.ca/fra/const/page-16.html#docCont>, [consulté le 10/03/2022].

<sup>238</sup> Le terme « rapatriement » est celui employé par les Canadiens francophones là où les anglophones parlent de « *patriation* ».

<sup>239</sup> Il faut garder à l'esprit que seule la moitié du territoire total du Canada a fait l'objet de traités ou d'accords de cession entre les communautés autochtones et les autorités fédérales ou la Couronne (Surtees 1988 b : 202).

reconnaissance de ces droits dont l'existence et la validité avaient pourtant déjà été confirmées par la Cour suprême du Canada en 1973 dans l'arrêt *Calder v. British Columbia*. Malgré la création, à la suite de l'affaire Calder, du Bureau des Revendications des Autochtones, les organisations de défense des droits des communautés indigènes peinaient à faire entendre leurs demandes. L'article 35 de la Loi constitutionnelle de 1982 constitua bel et bien une avancée majeure. L'année suivante, la Chambre des communes mit sur pied un comité chargé d'enquêter sur l'autonomie des peuples autochtones au Canada – le Comité Penner – qui conclut dans son rapport qu'il s'agissait d'un droit inhérent à toutes les Premières Nations. Néanmoins, il fallut encore douze ans au gouvernement canadien pour mettre en place sa « Politique sur le droit inhérent » en vertu de laquelle l'État fédéral favorise la conclusion d'ententes avec les communautés autochtones afin de leur permettre un accès à l'autonomie. Le chapitre de cette thèse sur l'éducation des Autochtones par les Autochtones montrera à quel point ces avancées furent décisives en termes d'éducation pour les peuples indigènes du Canada.

On constate donc une persistance et une vigueur du pan-indianisme au Canada que certains historiens attribuent en grande partie à la persistance de la Loi sur les Indiens qui constitue *per se* un obstacle à l'autogouvernance<sup>240</sup>. Cette situation requiert une prééminence de mouvements tels que l'APN pour que soit entendue la parole des Autochtones en matière d'autonomie (Woolford 2015 : 268-269). Dans sa thèse comparative sur l'éducation indienne aux États-Unis et au Canada, Charlotte Leforestier explique que le pan-indianisme constitua une étape nécessaire à la retribalisation des identités indiennes, et que les figures du pan-indianisme furent souvent le produit des établissements où l'on tenta de désindianiser l'Indien

---

<sup>240</sup> Aux États-Unis, où les réformes consécutives au mouvement pour les droits civiques ont détourné l'attention des réformes structurelles plus radicales qui faisaient partie des revendications, on constate, en revanche, une dilution du mouvement pan-indien au profit d'actions plus localisées, au niveau tribal.

(Leforestier 2012 : 367)<sup>241</sup>. Nous pourrions ajouter qu'au Canada, où les processus de destruction des identités tribales par le biais de l'éducation furent plus systématiques et perdurèrent plus longtemps, la reconstruction de ces identités est nécessairement plus longue et plus difficile. En ce sens, la prééminence et la rémanence d'une pensée pan-indienne semblent nécessaires pour favoriser la cicatrisation des plaies laissées par la politique des pensionnats indiens.

#### **1.4.2. Sortir du silence : l'émergence des témoignages**

Le contexte politique des années 1960, favorable, nous l'avons vu, au développement d'une pensée pan-indienne, correspondit également à l'avènement d'un militantisme en faveur de la justice sociale au sein de nombreuses Églises, en particulier les Églises catholique et anglicane. Nous avons déjà évoqué la publication en 1969 d'un rapport établi à la demande de l'Église anglicane du Canada, accord par le biais duquel elle procédait à son autocritique (*Beyond Trappines: Does the Church Really Care?*). Son auteur, le sociologue Charles E. Hendry, y évoque l'ambiguïté de la position de l'Église anglicane vis-à-vis des Autochtones, ce qu'il nomme le rôle à la Jekyll et Hyde (« Jekyll and Hyde role ») des Anglicans (Hendry 1969 : 21).

En ce qui concerne l'Église catholique, les années 1960 correspondirent au développement d'un courant de pensée orienté vers l'émancipation de l'espèce humaine. En 1968, le théologien et philosophe péruvien Gustavo Gutiérrez nomma ce courant « *théologie de la libération* ». Ce mouvement, qui s'inscrivait parfaitement dans le contexte politique et social d'une époque où l'idée de libération primait,

---

<sup>241</sup> Au Canada comme aux États-Unis, les pensionnats indiens et les écoles industrielles indiennes permirent l'émergence de militants et de dirigeants autochtones dont l'action fut déterminante en matière de lutte pour les droits des peuples indigènes. Dans le cas du Canada, l'exemple le plus frappant est certainement le Collège Grandin, ouvert par les Oblats en 1964 à Fort Smith, dans les Territoires du Nord-Ouest. L'objectif affiché de cet établissement était de former des enfants autochtones présentant un fort potentiel de « leadership ». Lorsque l'établissement ferma ses portes en 1985, il avait contribué à la formation d'un nombre significatif de dirigeants autochtones investis dans la lutte pour l'autodétermination. Nombre d'entre eux jouèrent des rôles clés dans la conclusion de l'accord de 1993 qui conduisit à la création du Nunavut (TRC 2 : 145-149).

contraignit les catholiques à redéfinir leur rôle en tant que missionnaires et donc à repenser leur relation avec les peuples autochtones (Prudhomme 2001 : 125-126).

Au Canada, cette remise en question de la notion de « mission » auprès des peuples autochtones conduisit à la création en 1975 du premier projet de coopération interconfessionnel sur le développement du Nord, qui déboucha en 1988 sur la formation de la Coalition pour le droit des Autochtones<sup>242</sup>.

Ce nouveau positionnement des Églises quant aux questions liées à l'autochtonie, ainsi que leur renoncement au monopole de l'éducation des enfants autochtones, permirent certainement à la parole des anciens pensionnaires d'affleurer progressivement. On assista ainsi dans les années 1970 et 1980 à la parution des premiers textes autobiographiques véritablement axés sur l'expérience des pensionnats et sur les séquelles qui en résultèrent : *Geniesb: An Indian Girlhood*, écrit par l'auteure *nehiyaw* Jane Willis (1973), puis *Thrasher : Skid Row Eskimo* et *My Name is Masak* publiés tous deux en 1976 par les auteurs inuit Anthony Apakark Thrasher et Alice French. En 1988, la publication par l'écrivain et conteur *amishinaabe* Basil Johnston de *Indian School Days* vint alimenter cette littérature qui amorçait un processus de libération d'une parole longtemps empêchée.

Dans un même temps, l'émergence dans les années 1980 de groupes de parole et de soutien réunissant des survivants des pensionnats indiens contribua à la multiplication de ces témoignages que certains médias relayèrent parfois, quoi que rarement. La prise de parole de Phil Fontaine en 1990 eut pour effet d'accélérer ce phénomène. Cette même année, l'APN adopta une résolution demandant des excuses et une indemnisation pour les dégâts occasionnés par les pensionnats indiens<sup>243</sup>. En 1991, quelques mois à peine après l'intervention de Fontaine sur *CBC*,

---

<sup>242</sup> Cette démarche prit forme en opposition au projet de construction d'un oléoduc dans la vallée du Mackenzie, dans les Territoires du Nord-Ouest. Le projet fut rebaptisé KAIROS en 2001. Il s'agit désormais d'un programme œcuménique engagé dans la défense des droits des Autochtones, des droits des migrants et des droits des femmes (Voir : <https://www.kairoscanada.org/>).

<sup>243</sup> *Redress for the Harms Inflicted upon First Nations by the Residential School Policy.*



Bev Sellars<sup>244</sup>, alors cheffe de la Première Nation des Xat'sull<sup>245</sup>, organisa en collaboration avec le conseil tribal Cariboo la première conférence internationale sur les pensionnats indiens. L'événement se tint à Vancouver et déboucha sur la publication d'un document intitulé *Impact of the Residential School* (1991).

À cette même époque, la crise d'Oka<sup>246</sup> ainsi que la volonté du gouvernement canadien de convaincre le député Elijah Harper<sup>247</sup> de cesser de s'opposer aux Accords du lac Meech<sup>248</sup> débouchèrent sur la création par le premier ministre conservateur Brian Mulroney d'une Commission royale sur les peuples autochtones (CRPA). Cette commission paritaire, dont les travaux durèrent cinq ans (1991-1996), disposait d'un mandat exhaustif afin de procéder à une sorte d'audit des relations entre les peuples autochtones, le gouvernement du Canada et la société canadienne allochtone. Dans son rapport final, publié en 1996, la commission adoptait une position contraire à celle des autorités fédérales qui avaient décidé, en 1992, de ne pas donner suite à la requête de la Coalition pour le droit des Autochtones demandant l'ouverture d'une enquête publique sur les pensionnats (TRC 1.2 : 555).

---

<sup>244</sup> Par la suite, Bev Sellars publia une autobiographie intitulée *They Called Me Number One: Secrets and Survival at an Indian Residential School* (2013).

<sup>245</sup> Première Nation appartenant au groupe des Salish de l'intérieur et résidant au nord de Williams Lake, en Colombie-Britannique.

<sup>246</sup> La crise d'Oka est un affrontement armé qui opposa les Mohawk au gouvernement provincial québécois puis au gouvernement fédéral durant l'été 1990. Le litige concernait diverses revendications territoriales opposant la municipalité d'Oka, dans la région des Laurentides, aux Mohawk, en particulier un projet d'extension du golf d'Oka sur un ancien cimetière mohawk. L'assaut initial se conclut par la mort d'un des membres de la SQ (police provinciale du Québec). La crise se solda par le rachat des terres concernées par les autorités fédérales. Si le projet d'extension du golf ne vit jamais le jour, les espaces revendiqués n'ont toujours pas été restitués aux Mohawk. En outre, la crise d'Oka révéla l'ampleur du fossé persistant entre les populations autochtones et la société allochtone du Canada. Voir annexe 23.

<sup>247</sup> Elijah Harper (1949-2013) fut le premier membre d'une Première Nation à remporter un siège lors d'une élection législative provinciale (celle du Manitoba en l'occurrence). Voir annexe 24.

<sup>248</sup> Il s'agit d'un projet de réforme constitutionnelle avorté par le biais duquel le gouvernement fédéral entendait convaincre le Québec d'adhérer à la Loi constitutionnelle de 1982, que l'Assemblée nationale du Québec avait refusé de ratifier. Les négociations entre les dix provinces et l'État fédéral furent bloquées, en grande partie en raison de l'opposition des Premières Nations du Manitoba. Celles-ci dénonçaient l'absence de consultation des peuples autochtones et qui ne comprenaient pas que le Québec soit reconnu comme une « société distincte » au sein de l'État canadien alors que les communautés autochtones ne disposaient pas d'un tel statut.

Pour les commissaires, le long chapitre du rapport résumant leurs travaux sur l'éducation autochtone au Canada montrait bien qu'une telle enquête s'imposait (RCAP 1 : 365<sup>249</sup>). Si les diverses Églises, à l'exception de l'Église catholique, présentèrent leurs excuses<sup>250</sup> au cours des travaux de la CRPA, le gouvernement resta, pour sa part, sourd aux demandes d'enquêtes sur les pensionnats indiens. Il existe un exemple illustrant parfaitement ce manque de volonté politique. En 1992, le conseil tribal Nuu-Chah-Nulth, qui regroupe quatorze Premières Nations Nuu-Chah-Nulth de l'Île de Vancouver, mena une étude sur les incidences de la fréquentation des pensionnats dans leurs communautés. Celle-ci fit émerger de nombreux témoignages attestant des violences physiques et sexuelles subies par les anciens pensionnaires. En 1994, les conclusions du conseil tribal<sup>251</sup> furent présentées aux responsables du bureau de la Gendarmerie royale du Canada de Port Alberni qui, devant l'ampleur du problème, décida de mettre sur pied un groupe de travail sur les pensionnats indiens. Ce groupe examina, entre 1995 et 2003, 974 allégations de sévices pour la Colombie-Britannique qui débouchèrent sur 148 mises en examen pour violences sexuelles et 11 pour violences physiques (TRC 1.2 : 422-423). Dans leurs remarques conclusives du chapitre consacré aux mauvais traitements, les commissaires de la CVRC ne purent que s'interroger sur l'incapacité du gouvernement fédéral à reproduire ce type d'enquête à l'échelle nationale (TRC 1.2 : 451).

---

<sup>249</sup> Toutes les références au rapport final de la Commission royale sur les peuples autochtones sont notées RCAP numéro de volume : numéro de page. Référencé dans la bibliographie sous l'entrée Royal Commission on Aboriginal Peoples.

<sup>250</sup> Les premiers furent les Oblats en 1991, suivis par l'Église anglicane en 1993 et l'Église presbytérienne en 1994. L'Église Unie du Canada ne présenta ses excuses qu'en 1998 mais elle avait demandé le pardon des communautés autochtones dès 1986. En 2018, après la visite de Justin Trudeau au Vatican, le pape François a annoncé qu'il ne pouvait personnellement répondre à la demande d'excuses formulée dans les recommandations des commissaires de la CVRC. Des extraits des excuses formulées par les autres Églises se trouvent en annexe 25.

<sup>251</sup> Elles furent publiées deux ans plus tard sous le titre *Indian Residential Schools: The Nuu-chah-nulth Experience*. L'ouvrage comprend la retranscription de cent-dix entretiens avec des survivants.

Il ressort de ces observations que les années 1990 furent caractérisées par une tension croissante entre une parole autochtone sur les pensionnats de plus en plus audible et un refus – ou une incapacité – du gouvernement fédéral à prendre cette parole en compte. Le titre de l'ouvrage publié par l'APN en 1994, *Breaking the Silence*, est évocateur de ce besoin de dire et d'être entendu. À travers les témoignages de treize survivants, l'ouvrage analyse les traumatismes consécutifs à l'expérience des pensionnats indiens ainsi que les modes de guérison. Comme le soulignent Capitaine et Vanthuyne dans l'introduction de leur ouvrage sur le rôle des témoignages dans la reconfiguration de l'histoire des pensionnats indiens du Canada, ce document établit pour la première fois l'importance de la parole des survivants dans la construction de contre-récits sur les pensionnats (Capitaine & Vanthuyne 2017 : 5).

Cependant, la réponse des autorités fédérales au rapport de la CRPA fut timide. Le document diffusé en 1998 par le gouvernement libéral de Jean Chrétien, *Gathering Strength: Canada's Aboriginal Action Plan*, prévoyait trois dispositions notables : le provisionnement de 350 millions de dollars canadiens pour financer des projets favorisant la guérison des anciens pensionnaires, la création d'une Fondation autochtone de Guérison (*Aboriginal Healing Foundation*) et une déclaration de réconciliation. Outre le fait que ce plan n'offrait en fait aucune compensation au titre de l'expérience individuelle des pensionnats, il ne prévoyait pas d'enquête sur ces politiques et n'offrait donc aux survivants aucune possibilité de s'exprimer publiquement. En outre, la déclaration de réconciliation publiée par la ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien, Jane Stewart, constituait un acte unilatéral sans prise en compte aucune de l'avis des Premières Nations, des Inuit et des Métis sur l'opportunité et les modalités d'une éventuelle réconciliation. Les excuses présentées firent l'effet d'une douche froide aux communautés autochtones :

[...] to those individuals who experienced the tragedy of sexual and physical abuse at residential schools, and who have carried this burden believing that in some way they must be responsible, we wish to emphasize that what you experienced was not your fault and should never have happened. To those of you who suffered this tragedy at residential schools, we are deeply sorry.

Il est manifeste que le gouvernement canadien et les Églises espéraient que des excuses – très superficielles parfois – suffiraient à clore le chapitre des pensionnats indiens. C'était sans compter sur la détermination des organisations autochtones et des groupes de paroles de survivants qui étaient résolus à faire entendre leurs voix. Par conséquent, la fin des années 1990 et le début des années 2000 allaient marquer le début d'une bataille juridique et judiciaire pour obtenir la mise en place de mesures de réparation.

### **1.4.3. Quand les Autochtones demandent justice : recours collectifs et voies de règlement**

La fin de années 1980 vit l'apparition des premières procédures civiles visant à obtenir une indemnisation en réparation du préjudice subi par les demandeurs lors de leur passage dans les pensionnats indiens. Celles-ci se multiplièrent dans les années 1990 pour atteindre les 8 500 procédures en 2001 (TRC 1.2 : 560). Toutefois, les demandeurs et les demandresses se heurtèrent à divers obstacles tels que la prescription de certains faits ou la difficulté de devoir se soumettre lors du procès à des contre-interrogatoires parfois humiliants menés par les avocats de la partie adverse. En outre, de nombreux tribunaux provinciaux se déclarèrent incompétents pour statuer sur certaines demandes comme la perte des repères culturels ou linguistiques. La pression sur les survivants des pensionnats lors de certains procès était telle qu'en 1998 un groupe de juristes canadiens décida de fonder une association destinée à coordonner les travaux des avocats assistant les plaignants<sup>252</sup>.

La première décision majeure parmi toutes les procédures lancées fut prononcée en 1999 par la juge Janice Dillon, de la Cour suprême de la Colombie-Britannique. Dillon retint pour la première fois la responsabilité civile indirecte d'une Église

---

<sup>252</sup> En 2002, cette association fut transformée en un consortium national, le *Merchant Law Group*, rassemblant dix-neuf cabinets d'avocats canadiens.

(l'Église anglicane en l'occurrence) et de l'État fédéral pour des faits reprochés à un ancien employé d'un pensionnat indien préalablement condamné dans le cadre d'une procédure pénale<sup>253</sup>. Cette décision était d'autant plus importante qu'elle intervenait dans un contexte de bataille juridique entre les avocats des plaignants, le gouvernement canadien et les Églises impliquées quant à la part de responsabilité de chacun. Dans sa décision, Dillon a donc déterminé le degré de responsabilité de chaque partie mise en cause : 60% pour l'Église anglicane, 40 % pour le gouvernement fédéral (Hendry 1969 : 79).

Cet arrêt contraignit le gouvernement fédéral et les Églises à revoir leur façon de gérer les procédures les mettant en cause. En 2000, la gestion des procédures civiles liées aux pensionnats indiens fut transférée au Bureau du Canada sur le règlement des questions des pensionnats autochtones<sup>254</sup>, bureau placé directement sous la tutelle du vice-premier ministre. L'objectif était d'entreprendre des négociations avec les Églises pour décider de la répartition des sommes à verser dans le cadre d'un projet de convention de règlement extrajudiciaire. En 2001, faute d'accord, le gouvernement fédéral décida que 70 % des sommes seraient versées par l'État, les 30 % restant étant à la charge des Églises. Une entente formelle fut conclue avec les Églises anglicane et presbytérienne. L'entente demeura tacite avec l'Église Unie du Canada. Quant à l'Église catholique, elle refusa tout accord (TRC 1.2 : 563). Deux ans plus tard, en 2003, le gouvernement établit alors un cadre destiné à définir les modalités de validation des demandes d'indemnisation formulées par voie extrajudiciaire dans le cadre de l'*Alternative Dispute Resolution Process* (ADR). Il s'agissait d'un système de points régit par des critères tels que la fréquence des abus, leur gravité, les circonstances, etc. Le nombre de points obtenus par le demandeur ou la demanderesse permettait de déterminer si la demande

---

<sup>253</sup> Les faits portaient sur les sévices infligés par un surveillant de dortoir à un élève du pensionnat de Lytton dans les années 1960 et 1970.

<sup>254</sup> *Office of Indian Residential Schools Resolution*.

relevait de la catégorie A – sévices prolongés et invalidants – ou B – autres sévices. Cela définissait également le montant de l'indemnité accordée<sup>255</sup>. L'ADR fut lancé en janvier 2004 en dépit du désaccord manifesté par le chef de l'APN, Phil Fontaine, qui dénonçait la non prise en compte des pertes culturelles et de la destruction des identités individuelles et tribales (Barnsley 2003 : 11). Deux ans plus tard, 4 900 demandes d'indemnisation avaient été déposées.

À la fin de l'année 2004, l'Assemblée des Premières Nations procéda à une évaluation de l'ADR. Dans un rapport extrêmement critique<sup>256</sup>, l'APN, soutenue par l'Association du barreau canadien, persista à déplorer le fait que cette voie de règlement ignorait les préjudices culturels et émotionnels. La non prise en compte de l'impact intergénérationnel des pensionnats indiens était également pointée du doigt, ainsi que l'extrême lenteur des procédures. Enfin, l'absence d'entente entre le gouvernement canadien et l'Église catholique signifiait un manque flagrant de garanties quant à l'engagement de cette dernière qui avait tout de même administré 60 % des pensionnats indiens.

Pour pallier ces failles manifestes, l'APN proposait une réforme de l'ADR en trois volets :

- le volet collectif, avec l'octroi d'une indemnité forfaitaire à tous les anciens élèves ainsi qu'une bonification par année supplémentaire passée dans un pensionnat ;
- le volet individuel, avec un programme d'indemnisation des violences réellement subies ;
- le volet guérison, avec la création d'un espace d'expression pour permettre aux survivants de raconter leur histoire et faire en sorte que leur récit soit consigné s'ils le souhaitaient.

---

<sup>255</sup> Catégorie A : plafond à 245 000 \$ pour la Colombie-Britannique, l'Ontario et le Yukon, 195 000 \$ pour les autres provinces et territoires. Catégorie B : plafond à 1 500 \$ (3 500 \$ s'il existait des circonstances aggravantes).

<sup>256</sup> Voir le rapport annuel de l'APN pour l'année 2004.

En 2005, ce fut au tour de la Chambre des communes de critiquer vivement l'ADR<sup>257</sup>. Cette même année, une décision de la Cour suprême du Canada fit jurisprudence en validant les recours collectifs en réparation dont la recevabilité dépendait jusque-là des juridictions provinciales. En outre, avant d'être instruits, ces recours devaient faire l'objet d'une certification, un processus long et complexe se soldant parfois par un rejet. C'est précisément ce qui se produisit en 2001 lorsqu'un juge de la Cour supérieure de l'Ontario refusa de certifier l'affaire Cloud<sup>258</sup>. Ce jugement fut infirmé en 2004 par la Cour d'appel de l'Ontario. Le gouvernement canadien interjeta appel de cette décision, mais sans succès. Le 12 mai 2005, la Cour suprême du Canada refusa d'entendre la cause, ordonnant que la requête en certification soit entendue avant les réclamations du gouvernement et des Églises. La requête en certification ne fut jamais examinée par la Cour suprême du Canada. Entre temps, la multiplication des recours collectifs (dix-neuf en tout) contraignit le gouvernement fédéral et les Églises à revenir à la table des négociations<sup>259</sup> pour définir une nouvelle voie de règlement extrajudiciaire en concertation avec les organisations autochtones qui se trouvaient désormais en position de force.

---

<sup>257</sup> L'intégralité du rapport est consultable en ligne sur le site de la Chambre des communes : <https://www.ourcommons.ca/Committees/en/AANO/StudyActivity?studyActivityId=1119424>, [consulté le 10/03/2022].

<sup>258</sup> Marlene Cloud, membre de la Nation Mohawk et ancienne élève du pensionnat anglican de Brantford, dirigeait un collectif de survivants contre le gouvernement fédéral, le Synode général de l'Église anglicane et la *New England Company*.

<sup>259</sup> Les autorités fédérales s'inquiétaient du montant des sommes à verser si toutes les procédures aboutissaient. Quant aux Églises, leur faillite était assurée si les tribunaux décidaient de faire droit aux requêtes des survivants des pensionnats.

#### 1.4.4. Espoirs et désenchantement : la CRRPI (2007-2012)

Quelques semaines seulement après la décision de la Cour suprême du Canada, l'APN et le gouvernement fédéral parvinrent à un accord<sup>260</sup> qui fut signé le 30 mai 2005. Fruit des négociations entre les autorités fédérales, les églises et les organisations autochtones, cet accord reprenait de nombreuses propositions formulées dans le rapport annuel de l'APN pour l'année 2004. Les parties s'accordaient sur la croyance en une possibilité de réconciliation, le paiement des indemnités était calqué sur celui suggéré par l'APN dans son rapport de 2004 et la mise en place d'un processus de vérité et de réconciliation était actée. En contrepartie, le gouvernement demandait la suspension de tous les recours collectifs pendant les négociations. Très tôt, les organisations inuit s'inquiétèrent de ne pas être incluses dans ces négociations. Elles obtinrent gain de cause après avoir menacé d'introduire de nouveaux recours collectifs. Pendant les négociations, les Premières Nations tentèrent d'accentuer la pression sur le gouvernement en fusionnant tous les recours collectifs en un recours unique nommé *Fontaine v. Canada* (2006). C'est dans ce contexte que fut signée le 23 mai 2006 la Convention de règlement relative aux pensionnats indiens<sup>261</sup> (CRRPI). Cet accord impliquait toutes les Églises dans la participation au paiement des indemnités et comprenait cinq volets :

- le PEC<sup>262</sup> (Paiement d'expérience commune) ;
- le PEI<sup>263</sup> (Processus d'évaluation indépendant) ;

---

<sup>260</sup> <https://web.archive.org/web/20070319141417/http://www.afn.ca/cmslib/general/IRS-Accord.pdf>.

<sup>261</sup> Indian Residential Schools Settlement Agreement (IRSSA). Consultable en ligne : <http://www.residentialschoolsettlement.ca/IRS%20Settlement%20Agreement-%20ENGLISH.pdf>. Références notées IRSSA : numéro de page.

<sup>262</sup> Common Experience Payment (CEP). Il s'agissait d'une indemnité forfaitaire versée à chaque demandeur ayant fréquenté un pensionnat. Son montant fut fixé à 10 000 \$ auxquels s'ajoutait une prime de 3 000 \$ par année supplémentaire passée dans un pensionnat (IRSSA : 43-50).



- le financement d'événements commémoratifs (budget de 20 millions de dollars canadiens) ;
- le soutien à la Fondation autochtone de guérison (budget de 125 millions de dollars canadiens) ;
- la mise en place d'une commission de vérité et réconciliation (budget de 60 millions de dollars canadiens).

La CRRPI fut soumise à l'approbation des juges des Cours supérieures des provinces et des territoires de compétence qui validèrent l'accord entre décembre 2006 et janvier 2007. La CRRPI entra donc en vigueur le 19 septembre 2007<sup>264</sup>. Elle examina et valida 78 748 réclamations au titre du PEC. 37 951 demandes furent déposées au titre du PEI dont la totalité a été résolue<sup>265</sup>.

Si Phil Fontaine qualifia l'accord d'« historique », les failles de la CRRPI ne tardèrent pas à apparaître. En effet, comme le souligne le sociologue Andrew Woolford, le langage dans lequel la convention est rédigée semble clore le chapitre des pensionnats indiens et prévient tout recours futur mettant en cause la responsabilité du gouvernement fédéral (Woolford 2015 : 282). Outre cette volonté manifeste du gouvernement canadien de « tourner la page », il faut aussi souligner que la CRRPI excluait certaines catégories de la population canadienne qui, pourtant, avaient parfois souffert de leur passage dans le système scolaire destiné aux Indiens ou dans les écoles provinciales<sup>266</sup>. En outre, toujours pour reprendre

---

<sup>263</sup> Independent Assessment Process (IAP). Il s'agit d'une indemnisation individuelle en fonction d'un barème correspondant à la gravité des sévices subis. L'indemnité est plafonnée à 275 000 \$ auxquels s'ajoutent 250 000 \$ pour les cas les plus extrêmes (IRSSA : 50-53).

<sup>264</sup> Le délai entre sa validation et son entrée en vigueur s'explique par une période d'exclusion de cinq mois destinée à permettre à ceux qui le souhaitaient de se retirer de la CRRPI pour poursuivre une procédure judiciaire civile. Il y eut 1 074 désistements.

<sup>265</sup> Il est intéressant de souligner que la répartition des demandes par confession religieuse est proportionnelle au nombre d'établissements administrés par chaque Église.

<sup>266</sup> On peut citer les enfants métis ou indiens scolarisés dans les écoles provinciales, les enfants indiens scolarisés dans des externats sans foyer, ceux qui fréquentèrent des établissements non exclusivement réservés aux autochtones et enfin les enfants innus, naskapis et inuit de Terre-Neuve-et-Labrador qui furent éduqués dans les missions catholiques ou celles des Frères moraves.

l'analyse de Woolford, l'indemnisation dans le cadre du PEC sous-évalua fréquemment la durée de fréquentation du pensionnat, en particulier lorsque les registres dudit pensionnat étaient défectueux ou manquants (Woolford 2015 : 282). Il convient enfin d'ajouter à toutes ces failles le problème posé par la mise en œuvre du PEI. Nombre d'organisations autochtones ont en effet dénoncé la complexité des démarches administratives à accomplir ainsi que le caractère intrusif de certaines d'entre-elles. Par exemple, il était demandé au requérant d'autoévaluer la gravité des souffrances endurées puis de formuler cette souffrance dans des termes correspondant à des catégories préétablies ouvrant droit à indemnisation<sup>267</sup>. Comme le souligne le sociologue Brieg Capitaine, la CVRC et le PEI ne constituèrent en aucun cas des espaces de parole identiques. Alors que les sessions organisées par la CVRC permettaient aux survivants d'exprimer le sens donné à leur expérience des pensionnats, le cadre extrêmement formel et institutionnel du PEI rendait ce type de parole impossible (Capitaine 2017 : 54-56). Dès lors, il semble probable que certains survivants aient été découragés face à une procédure susceptible de raviver, voire d'aggraver le traumatisme subi.

Les limites du PEC et du PEI en termes de prise en compte de la souffrance et de capacité à amorcer un processus de guérison conduisirent les organisations autochtones à porter leurs espoirs sur un autre volet majeur de la CRRPI, la mise en place d'un processus de vérité et réconciliation. Le 11 juin 2008, cent vingt-trois ans après le discours de John A. Macdonald justifiant l'ouverture des écoles industrielles de Battleford, High River et Qu'Appelle, le premier ministre conservateur Stephen Harper présenta les excuses officielles du gouvernement canadien aux peuples

---

<sup>267</sup> Les tableaux récapitulant les actes et les préjudices pris en compte dans le cadre du PEI ainsi que les circonstances aggravantes figurent dans le chapitre sur les mauvais traitements du rapport de la CVRC (TRC 1.2 : 402-404). À la lecture de ces tableaux, on constate l'importance des notions de récurrence et de persistance des actes subis. Le type d'acte sexuel infligé entre également en compte et l'accent est mis sur le lien entre les actes et les manifestations ultérieures (séquelles).

autochtones pour les souffrances engendrées par les pensionnats indiens<sup>268</sup>. Au même moment, la Commission de vérité et réconciliation du Canada débutait ses travaux. Si le PEC et le PEI s'étaient révélés imparfaits, ils avaient toutefois réussi à mettre en évidence une typologie des violences subies. Ils avaient également permis d'établir la fréquence des mauvais traitements et le pourcentage élevé de maltraitements d'une extrême gravité exercés sur les enfants indiens. Les recherches et les auditions prévues dans le cadre des travaux de la CVRC s'avéraient plus que jamais nécessaires à la résolution des tensions consécutives à la politique des pensionnats indiens.

#### **1.4.5. Vers une résolution des tensions ? : la Commission de vérité et réconciliation (2008-2015)**

La CRRPI prévoyait que les trois commissaires de la CVRC soient nommés sur proposition d'une des parties – survivants, organisations autochtones, gouvernement fédéral ou Églises – et avec l'accord de l'APN. Elle prévoyait également qu'au moins l'un d'entre eux soit issu d'une communauté autochtone. Ce fut chose faite avec la nomination en 2008 de Harry Laforme<sup>269</sup> comme président et de Jane Brewin Morley<sup>270</sup> et Claudette Dumont-Smith<sup>271</sup> comme assesseurs. Cependant, Laforme surprit tout le monde en démissionnant quelques mois à peine après sa nomination. Il évoqua comme raison de sa démission l'impossibilité de

---

<sup>268</sup> Voir annexe 26.

<sup>269</sup> Harry Laforme est magistrat et membre de la Première Nation *anishinaabe* Mississaugas.

<sup>270</sup> Jane Brewin Morley est avocate.

<sup>271</sup> Claudette Dumont-Smith est *omàmininini* et spécialiste des questions de santé des peuples autochtones.

s'accorder avec les deux autres commissaires<sup>272</sup> ainsi qu'une trop grande ingérence du gouvernement fédéral dans les travaux de la commission. Deux mois plus tard, en janvier 2009, Dumont-Smith et Brewin Morley présentaient à leur tour leur démission. Il fallut donc nommer trois nouveaux commissaires. En juin 2009, les parties tombèrent d'accord sur la nomination du juge Murray Sinclair<sup>273</sup> pour présider la CVRC et de Marie Wilson<sup>274</sup> et de Chief Wilton Littlechild<sup>275</sup> pour l'assister dans sa tâche. Une des premières décisions de la nouvelle triade fut de déménager les bureaux de la CVRC d'Ottawa à Winnipeg afin de mettre une saine distance entre la commission et le gouvernement fédéral<sup>276</sup>.

Les travaux de la CVRC devaient durer sept ans (jusqu'en 2015). Il s'agissait d'un processus post-judiciaire puisque les recours civils avaient été résolus dans le cadre de la CRRPI. Elle ne disposait en outre d'aucun pouvoir sur le plan pénal. Le mandat des commissaires était clairement formulé<sup>277</sup>. En voici les principales dispositions :

- recueillir la parole des témoins, l'archiver et la documenter ;
- mettre en place un cadre adapté pour permettre aux témoins de s'exprimer ;

---

<sup>272</sup> Il est ressorti des déclarations de chacun que Laforme voulait donner la priorité aux actions favorisant la réconciliation tandis que Brewin Morley et Dumont-Smith entendaient privilégier les initiatives visant à faire émerger des vérités sur l'expérience des pensionnats. Quoi qu'il en soit, il apparaît qu'un manque de communication manifeste fit obstacle à l'action de la première triade de commissaires.

<sup>273</sup> Murray Sinclair est *anishinaabe*. Il était alors juge à la Cour du Banc de la Reine du Manitoba. Il siège désormais au Sénat du Canada. Voir annexe 27.

<sup>274</sup> Marie Wilson était journaliste à *CBC*. Elle est l'épouse d'un survivant des pensionnats, Stephen Kakfwi, qui fut premier ministre des Territoires du Nord-Ouest de 2000 à 2003.

<sup>275</sup> Chief Wilton Littlechild est un avocat membre de la Première Nation *nehiyaw* Maskwacis. Il est également le seul commissaire à être un survivant des pensionnats indiens.

<sup>276</sup> Le Manitoba est aussi une des provinces qui compte le plus grand nombre de survivants des pensionnats indiens. Cela influença également le choix des commissaires.

<sup>277</sup> Voir : <http://www.trc.ca/about-us/our-mandate.html>.

- organiser des événements régionaux, ainsi que sept événements nationaux<sup>278</sup> ;
- éduquer le public canadien sur les pensionnats indiens ;
- documenter l'histoire du système des pensionnats indiens ;
- soutenir des projets commémoratifs ;
- formuler des recommandations à destination du gouvernement fédéral.

Il était en revanche interdit aux commissaires de mener des enquêtes judiciaires, de convoquer des témoins contre leur gré, de se prononcer sur la culpabilité ou l'innocence d'individus impliqués dans le fonctionnement des pensionnats et de publier les témoignages sans le consentement de leur auteur.

La CVRC était assistée dans sa tâche par l'*Indian Residential School Survivor Committee*, une commission qui, comme son nom l'indique, était composée en grande majorité de survivants des pensionnats indiens désignés collégialement par le gouvernement fédéral et l'APN. Les commissaires publièrent un rapport intermédiaire en 2012, *They Came for the Children*, puis un rapport final en six volumes en 2015<sup>279</sup>. Il s'agit du travail le plus abouti sur les pensionnats indiens du Canada. Le premier volume, qui est constitué de deux tomes en fonction de l'époque abordée, retrace l'histoire des pensionnats indiens du Canada. Le deuxième traite de l'expérience inuit et le troisième des Métis. Enfin, les trois derniers volumes abordent respectivement la question des enfants disparus et des sépultures non marquées (Vol. 4), les séquelles (Vol. 5) et la réconciliation (Vol. 6). Pour élaborer ce rapport, la CVRC s'est appuyée sur les statistiques fournies par le PEC et le PEI, sur les archives judiciaires, fédérales et provinciales, sur celles des Églises, et sur les

---

<sup>278</sup> Les commissaires expliquent que la vocation des événements régionaux était de répondre aux besoins immédiats des communautés, tandis que les sept événements nationaux eurent pour fonction de tenter d'impliquer l'ensemble de la société canadienne dans le processus de réconciliation (TRC 2012 : 93). Voir annexe 28.

<sup>279</sup> Ce rapport fut remis lors de la cérémonie de clôture qui se déroula du 31 mai au 3 juin 2015 à Ottawa (voir annexe 27).

témoignages de survivants, de descendants de survivants ou de personnes impliquées dans le fonctionnement des pensionnats indiens<sup>280</sup>.

Au cours de ses sept années de fonctionnement, la CVRC a fait l'objet de critiques, en particulier de la part de militants autochtones radicaux qui reprochaient aux commissaires d'être sous la coupe du gouvernement fédéral et de ne pas clairement dénoncer les pensionnats indiens comme la matérialisation d'une politique génocidaire<sup>281</sup>. La plupart de ces critiques étaient antérieures à la publication du rapport final. Elles furent contrées par ce document qui surprit par son exhaustivité, sa clarté, sa prise en compte des différences de point de vue et son affirmation d'indépendance vis-à-vis du pouvoir fédéral. Ainsi, contrairement à ce que craignait l'anthropologue québécois Pierre Trudel dans un texte publié en 2014, les travaux de la CVRC ne débouchèrent pas sur un « abus de mémoire », c'est-à-dire sur la production d'une mémoire univoque et victimaire (Trudel 2014). La même année, l'anthropologue Ronald Niezen publiait un ouvrage intitulé *Truth and Indignation : Canada's Truth and Reconciliation Commission on Indian Residential Schools*. Dans cette étude, Niezen se livre à une analyse du travail de la CVRC à partir de ses observations lors des événements régionaux et nationaux et avant la publication du rapport final des commissaires. Il conclut de ses observations que la CVRC est tellement axée sur les victimes qu'elle finit par tisser un récit unique à partir de leurs témoignages, excluant *ipso facto* les récits qui ne correspondraient pas à la version de l'histoire donnée par les survivants. Il évoque également une démarche trop centrée sur les pensionnats indiens, déconnectée d'une réalité plus globale, à savoir celle des politiques d'assimilation des peuples autochtones menées par le Canada. Enfin, il a le sentiment que les prêtres, les pasteurs et les sœurs qui travaillèrent dans les

---

<sup>280</sup> En termes de chiffres, la CVRC a recueilli plus de 7 000 témoignages. Elle s'est rendue dans soixante-dix collectivités autochtones et a rassemblé plus de cinq millions de documents. Face à la masse de données à archiver, les commissaires ont décidé la création d'un Centre national pour la vérité et réconciliation, hébergé sur le campus de Winnipeg de l'Université du Manitoba. L'ensemble des archives de la CVRC y a été versé.

<sup>281</sup> Voir les ouvrages de Ward Churchill et de Tamara Starblanket figurant dans la bibliographie par exemple.

pensionnats sont systématiquement caricaturés comme des bourreaux. Si l'ouvrage de Niezen livre une analyse intéressante sur les concepts de vérité et d'indignation, il n'en demeure pas moins que le rapport final publié par la CVRC en décembre 2015 vint contredire les conclusions dont il est fait état ci-dessus. En effet, les deux tomes du premier volume du rapport, c'est-à-dire ceux qui retracent l'histoire des pensionnats, offrent un récit beaucoup plus nuancé que ne l'anticipait Niezen. Les commissaires soulignent, à maintes reprises, le fait que les pensionnats indiens s'inscrivaient dans un cadre beaucoup plus large, celui des politiques d'assimilation des peuples autochtones. En outre, le rapport ne stigmatise aucunement les membres des Églises qui participèrent à la gestion des pensionnats. Il pointe plutôt du doigt des représentations stéréotypées et des schémas coloniaux qui conduisirent aux dérives et aux manquements graves dont font état la très grande majorité des témoignages recueillis. Enfin, la parole des témoins ayant souligné certains aspects positifs de leur passage par les pensionnats indiens figure de manière quasiment systématique dans chaque chapitre.

Comme Marie Wilson le souligne souvent dans les conférences qu'elle donne, la CVRC fut mise en place contre la volonté du gouvernement fédéral et avec « l'argent des survivants<sup>282</sup> » puisque les fonds provenaient de la CRRPI. Les commissaires soulignent également les difficultés auxquelles ils ont été confrontés pour obtenir certains documents en dépit de l'obligation faite au gouvernement fédéral et aux Églises de rassembler et de transmettre une copie des pièces requises. Le rapport va jusqu'à soupçonner le gouvernement d'avoir menti aux commissaires à propos de certaines pièces (TRC 1.2 : 412-413). Dans cette même section du second tome du premier volume du rapport final, les commissaires pointent, au

---

<sup>282</sup> Nous citons les termes employés par Marie Wilson lors d'une conférence qu'elle donna dans le cadre de l'Université d'été de l'Institut Francophone pour la Justice et la Démocratie (IFJD) en juillet 2019. Au cours de conversations en marge de cette intervention, Marie Wilson nous a confirmé les nombreuses difficultés rencontrées par les commissaires lorsqu'ils réclamaient des documents que le gouvernement canadien ne souhaitait pas leur communiquer.

passage, les multiples manquements du gouvernement fédéral et des Églises lorsqu'il s'est agi de gérer les allégations d'abus ou de violences ou même les faits de violence avérés (TRC 1.2 : 413-414). Il appert que le rapport produit par la CVRC constitue bien un contre-discours. Il participe d'une l'historiographie des pensionnats indiens du Canada divergeant de la version véhiculée par les Églises et par le gouvernement pendant près d'un siècle et demi.

Dès lors, il semble difficile d'affirmer que la CVRC fut une marionnette dans les mains des autorités fédérales. Tout d'abord, elle ne contourna pas la question du génocide puisque Murray Sinclair emploie l'expression « cultural genocide » dès les premières lignes du rapport (TRC 1.1 : vii). Un débat sur le caractère génocidaire de la politique des pensionnats et, de manière plus générale, sur la politique d'assimilation des Autochtones avait émergé au Canada dans les années 1990. Marie Wilson nous a confié lors d'une conversation privée qu'il s'agissait surtout d'un débat intéressant les chercheurs mais très peu présent au sein des communautés autochtones. Cependant, elle nous a expliqué que Murray Sinclair, Chief Wilton Little Child et elle-même avaient tenu à employer l'expression « génocide culturel » pour refléter l'emploi du terme génocide par certains survivants dans leurs témoignages. Ce terme avait été employé dès 1996 par James R. Miller dans son ouvrage sur les pensionnats indiens (Miller 1996 : 10). Il a parfois été reproché aux commissaires de la CVRC d'édulcorer la réalité en ayant recours à la formulation « génocide culturel » et non simplement au terme « génocide ». Toutefois, il nous semble que le fait d'adjoindre l'adjectif « culturel » au substantif « génocide » ne diminue en rien la gravité des faits. Cela permet au contraire d'insister sur le fait que le génocide peut prendre plusieurs formes. Même si dans la *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide* (1948) l'ONU ne retint pas le génocide culturel comme une catégorie de génocide punissable, Raphael Lemkin avait articulé sa réflexion sur le génocide autour de cet axe. Dans un article fondateur publié en 1946 dans *The American Scholar*, il plaçait même l'élément culturel au centre du débat



en expliquant que le génocide ne saurait se limiter au crime de masse mais ciblait souvent un groupe en raison de ses spécificités culturelles (Lemkin 1946 : 227).

Les quatre-vingt-quatorze appels à l'action lancés dans les dernières pages du sixième et dernier volume attestent également de l'indépendance de la CVRC par rapport au pouvoir politique et aux Églises. Ainsi, les commissaires exhortent l'État fédéral à mettre en place de véritables politiques permettant d'accéder à l'autonomie et de combler les inégalités criantes dans les domaines de la protection de l'enfance, de l'éducation, de la santé et de la justice. Ils demandent également la mise en place de politiques de valorisation et de préservation des langues et des cultures autochtones. Ils invitent le pape à présenter des excuses au nom de l'Église catholique et les autres Églises à ne pas taire le rôle qu'elles ont joué dans l'administration des pensionnats indiens<sup>283</sup>. Ils appellent à des efforts de mémoire et de diffusion non seulement de l'histoire des pensionnats indiens, mais des savoirs et des valeurs autochtones auxquels les pensionnats s'attaquèrent (TRC 6 : 223-241).

Enfin, les commissaires insistent sur le fait que, comme ils l'avaient souligné dans leur rapport intermédiaire, la réconciliation est un processus continu à la fois individuel et collectif : « an ongoing individual and collective process » (TRC 2012 : 89). Pour eux, ce rapport ne constituait donc pas la fin de l'histoire, mais l'opportunité d'amorcer une autre relation entre les peuples autochtones du Canada et la population non autochtone, la possibilité de combler les fossés creusés par les politiques d'assimilation dont les pensionnats furent un rouage essentiel (TRC 1.2 : 579). Pour y parvenir, ils tracent une voie nécessitant une remise en question collective et profonde de la société canadienne<sup>284</sup>. Cela passe par un renoncement à certains piliers qui permirent la construction du Canada au détriment des sociétés autochtones, tels que la Doctrine de la découverte, le concept de *terra nullius* ou la

---

<sup>283</sup> C'est ce que Murray Sinclair voulait dire lorsqu'il demandait dans son message adressé aux lecteurs du rapport de « faire face à l'histoire présentée dans les pages suivantes plutôt que de l'éviter » : « [...] confronting, not avoiding the history recounted in the following pages » (TRC 1.1 :viii).

<sup>284</sup> Les excuses présentées par Justin Trudeau au nom du Canada le 24 novembre 2017 (voir annexe 29).

croyance en la suprématie de la culture eurocentrée<sup>285</sup> (TRC 6 : 230-231). Le rapport encourage la poursuite d'un dialogue et de processus réparateurs dont la valorisation et la restauration des modes d'éducation aborigènes ainsi que la gestion de l'éducation autochtone par les communautés autochtones constituent le socle (TRC 6 : 224-225 ; 233-235).

---

<sup>285</sup> Voir *supra* p. 39.



## 1.5. L'ÉDUCATION TRADITIONNELLE INDIENNE ET INUIT : VERS DES PRATIQUES RÉPARATRICES ?

It is commonly supposed that there is no systemic education of their children among the aborigines of this country. Nothing could be further from the truth. All the customs of this primitive people were held to be divinely instituted, and those in connection with the training of children were scrupulously adhered to and transmitted from one generation to the next.

Charles Eastman<sup>286</sup>

Dans son autobiographie *Indian Boyhood* (1902), Charles Eastman, qui est pourtant un pur produit des écoles indiennes gérées par les missionnaires dans l'Ouest américain à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>287</sup>, remet en question un cliché solidement ancré dans les mentalités aux États-Unis et au Canada. En effet, il s'inscrit en faux contre la croyance selon laquelle les parents indiens sont inaptes à assurer l'éducation de leurs enfants, croyance qui, nous avons eu l'occasion de le démontrer, servit aux autorités fédérales canadiennes à justifier leur politique de scolarisation contrainte des enfants autochtones. Ce retour sur les quinze années qui précédèrent sa scolarisation dans des institutions administrées par les Blancs témoigne de la volonté d'Eastman de souligner l'importance de l'éducation dont il a bénéficié au sein de sa communauté d'origine – les Isáŋyathi<sup>288</sup>. La publication de cet ouvrage correspond également à la période où il décide de militer activement pour le droit à

---

<sup>286</sup> Eastman : 46.

<sup>287</sup> Charles Eastman (1858-1939), de son nom dakota Ohíye S'a, se révéla extrêmement brillant et suivit ensuite des études de médecine. Après avoir travaillé en tant que médecin pour le Bureau des Affaires indiennes, il consacra la dernière partie de sa vie à l'écriture et à la défense des droits des populations autochtones des États-Unis (voir annexe 30).

<sup>288</sup> Les Isáŋyathi (Santee Dakota) constituent une des deux branches de la nation Dakota, l'autre étant celle des Wičhíyena (Yanktonai). Les territoires ancestraux des Isáŋyathi se situent dans les sections est du Dakota du Nord et du Sud, dans le Minnesota et au nord de l'Iowa.

l'autodétermination des tribus indiennes des États-Unis. En fait, par le biais de cette démarche rétrospective, Eastman, qui ne renie pas pour autant l'éducation qu'il a reçue à l'école des Blancs (Vizenor 1999 : 51), établit la nécessité de réaffirmer la valeur des systèmes d'éducation précoloniaux. Ce faisant, il met en évidence certaines stratégies à l'œuvre dans les écoles et les pensionnats indiens qui, de part et d'autre de la frontière américano-canadienne, s'efforcèrent de détruire les structures sociales traditionnelles pour précipiter l'assimilation des communautés autochtones. La non prise en compte quasi systématique de la validité des modes de perception et d'interprétation autochtones participa pleinement de ces politiques. Les cultures autochtones et les modes d'apprentissage qui en découlent étaient dans la plupart des cas ignorés, rarement tolérés et uniquement dans la mesure où ils ne faisaient pas obstacle aux objectifs d'assimilation<sup>289</sup>.

Ce chapitre se propose donc de dégager certaines caractéristiques essentielles des modes d'éducation qui prévalurent en Amérique du Nord<sup>290</sup> avant la mise en place de systèmes d'éducation des populations indigènes s'inspirant de modèles strictement européens.

L'objectif premier est de favoriser une meilleure compréhension des mécanismes de destruction qui opérèrent dans les pensionnats indiens du Canada et d'en mesurer l'impact sur les populations qui y furent soumises.

Ces observations ont également pour but de tenter de dégager des concepts clés. Ainsi, il sera possible d'articuler certaines analyses des textes de fiction retenus dans le cadre de cette thèse autour des notions qui constituaient le socle de

---

<sup>289</sup> En 1938, T. B. R. Westgate, secrétaire de la société missionnaire de l'Église d'Angleterre au Canada, écrivait : « [...] nothing in Indigenous culture should be destroyed or condemned, unless it can be proved that it does in fact obstruct the progress of culture ». Westgate de conclure qu'il serait toutefois malhonnête d'encourager les Indiens à s'accrocher à leurs systèmes traditionnels (TRC 1.1 : 642).

<sup>290</sup> Pour établir les principales caractéristiques des modes d'éducation autochtones, cette partie de notre thèse s'appuie sur des sources relatives aux États-Unis et au Canada. En effet, s'agissant de questions antérieures à la colonisation du continent nord-américain, la notion de frontière entre les deux pays ne semble pas pertinente.

l'éducation traditionnelle indienne et qui furent la cible du gouvernement et des Églises au Canada.

Enfin, cette étude permettra de définir les difficultés et les enjeux auxquels sont confrontées les communautés autochtones du Canada aujourd'hui lorsqu'elles tentent de reprendre le contrôle de l'éducation de la génération indigène montante.

### **1.5.1. L'enfant au centre de la communauté**

Le sentiment de désorganisation et d'absence de discipline en matière d'éducation des enfants parmi les populations autochtones, sentiment que les Récollets exprimèrent dès leur installation à Québec (TRC1.1 : 42-43), révèle en fait l'impossibilité pour les sociétés coloniales de comprendre un mode de gestion de l'éducation si différent de celui alors en vigueur en Europe. Dans la quasi-totalité des communautés autochtones d'Amérique du Nord, l'éducation des enfants était la responsabilité de chacun et de tous à la fois. L'enfant était donc bien au centre des préoccupations du groupe, comme en attestent ces paroles prononcées par un shaman innu et rapportées par le père Le Jeune dans les années 1630 : « [...] vous autres François n'aimez que vos propres enfants, mais nous, nous chérissons universellement tous les enfans de nostre nation. » (Bouchard 2017 : 126) L'absence d'institution consacrée à cette tâche ne signifiait en aucun cas que la formation des enfants était de moindre qualité, voire inexistante comme l'affirmaient nombre de personnes non autochtones jusqu'à une période encore récente (Miller 1996 : 18). Par exemple, lorsque le chef Oglala Lakota Luther Standing Bear<sup>291</sup> écrivait : « There was no 'system', no 'rule or rote', as the white people say, in the way of Lakota

---

<sup>291</sup> Luther Standing Bear (vers 1868-1939) est un chef Lakota Oglala. Il fit partie de la première cohorte d'élèves à intégrer l'école industrielle de Carlisle où il se distingua par ses résultats brillants et son comportement exemplaire. Au cours des dix dernières années de sa vie, Standing Bear mit à profit l'éducation qu'il avait reçue pour militer en faveur du droit à l'autodétermination des populations indiennes (voir annexe 31).

learning » (Standing Bear 1933 : 15), il ne décrivait pas un mode de transmission anarchique qui ne serait fondé sur aucun principe établi. Comme la suite de ses propos l'indique, il évoquait une approche respectueuse du rythme de l'enfant, guidée par le souci de ne pas l'enfermer dans un cadre réducteur susceptible de nuire à son développement :

Not being under a system, children never had to 'learn this today,' or 'finish this book this year' or 'take up' some study just because 'little Willie did'. Native education was not a class education but one that strengthened and encouraged the individual to grow. When children are growing up to be individuals there is no need to keep them in a class or in line with one another. (Standing Bear 1933 : 15)

Ce que nous livre Standing Bear dans ce récit ethnographique, n'est ni plus ni moins que le négatif de l'éducation qu'il a lui-même reçue lors de sa scolarisation à l'école industrielle indienne de Carlisle au début des années 1880. En effet, même si les méthodes et les moyens employés variaient d'une tribu à l'autre, il existe certaines constantes communes à la quasi-totalité des peuples autochtones d'Amérique du Nord. Si la participation de tous à l'éducation des plus jeunes en est une, la réticence à employer des moyens coercitifs pour forcer les apprentissages en est une autre. La contrainte ne faisait effectivement pas partie des procédés auxquels les communautés autochtones recouraient pour vaincre les réticences ou les résistances des enfants dont elles entreprenaient d'assurer l'éducation (Miller 1996 : 18). En revanche, comme le souligne Philippe Jacquin, dans les sociétés indiennes « l'éducation des enfants repose sur l'exemple et la honte » (Jacquin 1996 : 39)<sup>292</sup>. Néanmoins, il ne s'agissait pas tant d'une humiliation que d'un sentiment de honte induit par les exemples ou les contre-exemples apportés par le biais de récits oraux dont nous verrons qu'ils occupaient une place centrale dans la formation des plus

---

<sup>292</sup> Dans son ouvrage sur les pensionnats indiens, Michael C. Coleman revient sur ces notions de « honte » et de « valorisation/ reconnaissance » (il emploie le terme « praise ») pour expliquer les motivations qui poussèrent certains élèves à s'investir dans leurs études lors de leur passage par les écoles et les pensionnats indiens. Coleman souligne que ce besoin d'obtenir la reconnaissance du groupe explique sans doute le désir de certains pensionnaires de satisfaire les attentes d'un système qu'ils avaient pourtant intégré sous la contrainte dans la majorité des cas (Coleman 2016 : 23).

jeunes (Miller 1996 : 19). Ainsi, s'il faut se garder d'idéaliser les modes traditionnels d'éducation en vigueur dans les sociétés autochtones d'Amérique du Nord<sup>293</sup>, il convient d'en souligner l'incompatibilité avec les normes définies dans les pensionnats indiens où la coercion et l'humiliation étaient monnaie courante pour venir à bout des résistances et anéantir les volontés. Le témoignage apporté par Bob Baxter lors des auditions organisées par la CVRC à Thunder Bay le 24 novembre 2010 résume parfaitement la conception de l'éducation qu'avaient de nombreuses communautés autochtones d'Amérique du Nord :

You know there's a lot of things that are really, that are still in my thoughts of how we were loved by our parents. They really cared for us. And it was such a good life, you know. It, it's doing the things, like, it was free, we were free I guess is the word I'm looking for, is a real free environment of us. I'm not saying that we didn't get disciplined if we got, if we did something wrong, we, you know. There was that, but not, but it was a friendly, friendly, like a loving discipline, if you will. (TRC 2015 d : 3)

Baxter insiste sur deux aspects essentiels de ces modes d'éducation qui firent cruellement défaut aux pensionnats indiens. Premièrement, il atteste de la bienveillance des adultes, y compris lorsqu'ils devaient poser un cadre à l'enfant. Secondement, il met en exergue la marge de liberté dont l'enfant disposait pour se construire et se développer.

Les propos de Standing Bear précédemment cités soulignent également le caractère souple de ces systèmes d'éducation qui ne sont pas régis par la chronologie linéaire propre au système scolaire importé par les Européens. Cela ne signifie pas

---

<sup>293</sup> Certains récits autobiographiques, à l'instar de celui livré par l'auteur hopi Don C. Talayesva dans *Sun Chief* (1942), témoignent du recours à la violence physique ritualisée pour éduquer l'enfant ou pour sanctionner ses comportements déviants. Chez les Hopi, qui pratiquaient même la sanction collective (Eggan 1956 : 356), l'intervention des *Kachinas*, les esprits tutélaires incarnés par des danseurs, témoigne de ce phénomène (voir annexe 32). Les rites initiatiques associés aux *Kachinas* montrent que pour inculquer à l'enfant la discipline les méthodes non coercitives étaient parfois accompagnées de moyens punitifs. Toutefois, il s'agissait de pratiques régies par des rituels religieux bien précis. En outre, ces procédés étaient loin de constituer la norme parmi les populations indigènes d'Amérique du Nord.

D'autres autobiographies témoignent également de tensions entre les moyens de transmission employés et la manière dont les jeunes Indiens recevaient cette éducation (Coleman 2016 : 24-26).



une absence totale de cadre temporel dans la manière dont les communautés indiennes géraient l'éducation de leurs enfants. Néanmoins, il ne s'agissait pas d'une temporalité imposée par des lois ou des règles<sup>294</sup>, mais au contraire, par une organisation des enseignements essentiellement dictée par les saisons et les cycles naturels, et donc indissociable de la notion de territoire<sup>295</sup> (Morcom 2017 : 127). Cela n'est guère surprenant dès lors que les modalités d'apprentissage variaient en fonction de l'environnement et des circonstances (Friesen 2002 : 77). En effet, la fluidité et la flexibilité de ces systèmes s'explique par le fait que la survie de ces communautés dépendait entièrement de leur capacité à s'ajuster à leur environnement souvent changeant. En d'autres termes, leur stabilité et leur pérennité reposait sur une approche de l'éducation nécessairement non rigide, non fixe (Friesen 2002 : 78). La conception que les communautés autochtones d'Amérique du Nord avaient de l'enseignement se situait aux antipodes du cadre rigide et extrêmement codifié imaginé par le gouvernement canadien pour précipiter leur assimilation. La survie de ces modèles était bel et bien menacée au sein des structures de contention mises en place afin d'atteindre cet objectif d'assimilation – les pensionnats et les réserves – qui, nous l'avons vu, furent des lieux de surveillance où la punition était institutionnalisée afin de prévenir les tentatives d'affranchissement.

Enfin, dans les sociétés autochtones traditionnelles, les apprentissages étaient très logiquement axés sur la pratique et le « faire » (Friesen 2002 : 63 ; 78). Pour reprendre les mots employés par la chercheuse canadienne *omàmininini* Lindsay A. Morcom, parmi les Premières Nations du Canada et des États-Unis, l'apprentissage apparaît comme un processus personnel, subjectif, spirituel et transformateur, au

---

<sup>294</sup> Cette thèse montrera que dans les récits de fiction abordés, le rapport au temps dans l'espace du pensionnat – où les journées étaient rythmées par les prières, les corvées et les sonneries – participa pleinement du processus d'assimilation visant à soumettre les enfants indiens (voir *infra* p. 275).

<sup>295</sup> Nous reviendrons sur ce lien indissociable entre la temporalité et l'espace lors de notre étude des récits de fiction retenus dans cette thèse. Voir *infra* p. 405-406.

sein duquel la responsabilisation de l'enfant est primordiale puisque sa survie et, par extension, celle de sa communauté, en dépendent (Morcom 2017 : 122 ; 126). L'analyse précédemment livrée des politiques d'assimilation mises en œuvre par les autorités canadiennes en partenariat avec les Églises a montré à quel point la création d'un état de dépendance était au cœur des mécanismes de destruction de l'Indien. Les récits analysés dans cette thèse démontrent que ces notions de responsabilisation et d'agentivité sur lesquelles reposait l'approche traditionnelle de l'éducation des enfants indiens furent les principales cibles des autorités politiques et religieuses jusqu'au démantèlement du système des pensionnats autochtones<sup>296</sup>. Dans son ouvrage *American Indian Children at School, 1850-1930* (2007), Michael C. Coleman semble parvenir à une conclusion similaire lorsqu'il écrit : « Tribal education did not turn the young Indian into a passive prisoner of culture. » (Coleman 2016 : 30) C'est bien l'idée de liberté dans un cadre – celui posé par la communauté – qui régissait les systèmes d'éducation tribaux et non celle d'un cadre contraignant et restrictif dans lequel l'individualité se dissout, comme cela fut ensuite le cas dans les pensionnats indiens.

L'enfant était pris en compte dans son individualité<sup>297</sup>, mais aussi en termes de potentiel pour la communauté à laquelle il appartenait<sup>298</sup>. Cette approche témoigne d'une vision des questions d'éducation que l'on pourrait qualifier d'holistique

---

<sup>296</sup> À titre d'exemple, L'ancien agent de l'éducation des Territoires du Nord-Ouest Norman John Macpherson explique que lorsqu'il fut question, dans les années 1970, d'introduire dans les écoles indiennes des territoires du Nord-Ouest des enseignements en lien avec les pratiques traditionnelles de chasse et de pêche, le gouvernement fédéral exprima son opposition au projet en accusant les autorités locales de substituer à la formation académique des activités de loisir (Macpherson 1991 : 278). Cela en dit long sur la non prise en compte des souhaits et des besoins des communautés autochtones en matière d'éducation.

<sup>297</sup> La capacité des pensionnats à nier, voire à absorber l'individu, s'oppose à cette conception de l'éducation (voir *infra* p. 289-290).

<sup>298</sup> Il s'avère que la personnalité de l'enfant en tant qu'individu occupait une place importante au sein de ces sociétés dans lesquelles le collectif jouait un rôle majeur. En revanche, dans les pensionnats indiens, mis en place par une société canadienne de plus en plus individualiste, cette individualité se trouvait complètement dissoute lors du processus de désindianisation.

puisque l'individu est également envisagé par rapport à sa contribution au développement de l'ensemble auquel il appartient (Friesen 2002 : 78).

### 1.5.2. Une approche holistique de l'éducation

Dire des peuples indigènes d'Amérique du Nord qu'ils ont une approche holistique du monde est presque devenu un lieu commun. Néanmoins, un des trois commissaires de la CVRC, le chef Wilton Littlechild, n'hésite pas à employer ce terme dans sa déclaration liminaire figurant dans le rapport final de la commission, puisqu'il écrit : « I believe the greatest opportunity for positive change is a lifelong learning, holistic education. » (TRC 1.1 : xiii) Il semble en effet que l'emploi de ce terme se justifie pour de très nombreuses communautés autochtones du Canada et des États-Unis, à condition, bien entendu, de définir au préalable ce que l'on entend par « holistique ».

Le terme « holisme » – comme l'adjectif dérivé de ce substantif – est un néologisme créé en 1926 par le scientifique et homme d'État sud-africain Jan Christiaan Smuts<sup>299</sup> dans son ouvrage *Holism and Evolution*. La notion de « holisme » permet à Smuts de décrire la tendance de la nature à former des ensembles dont les propriétés sont supérieures à la simple somme de leurs parties (Smuts 1926 : 86). Cette notion, qui relevait à l'origine du domaine de la biologie, fut ensuite reprise dans d'autres champs disciplinaires, essentiellement la sociologie et l'anthropologie<sup>300</sup>. Ce qui frappe le lecteur de cette littérature toutefois, c'est la difficulté que pose l'emploi de ce terme dans les sciences humaines et sociales. Le

---

<sup>299</sup> Smuts est un des « Pères Fondateurs » de la nation sud-africaine. Il occupa la fonction de premier ministre à deux reprises (1919-1924 et 1939-1948). Il est intéressant de souligner que cette notion de « holisme » a été théorisée par un homme politique dont l'approche clairement ségrégationniste lors de son premier mandat en tant que chef du gouvernement avait laissé place à une vision assimilationniste et paternaliste des relations ethniques dans les années 1940. Toutefois, Smuts n'a jamais cherché à appliquer directement le concept qu'il avait théorisé à sa conception des politiques sociales lorsqu'il était au pouvoir ou lorsqu'il dirigeait l'opposition.

<sup>300</sup> Dans le domaine de la sociologie, on peut citer Émile Durkheim et Pierre Bourdieu (Magni-Berton 2008 : 299-318).

psychiatre et philosophe Patrick Juignet indique à ce propos qu'il s'agit d'un terme « d'un emploi difficile, car il est sujet à polémique et souvent interprété de manière péjorative comme un principe fantaisiste ». La définition qu'il en donne reste très proche de celle proposée par Smuts (Juignet 2015). Afin de ne pas tomber dans le piège de l'ésotérisme, qui est celui contre lequel Patrick Juignet nous met en garde lorsqu'il évoque la dimension fantaisiste souvent associée au holisme, notre approche s'appuiera sur les deux acceptions du terme rappelées par l'anthropologue Stéphane Vibert dans son analyse des travaux de Louis Dumont : d'une part, le « holisme » en tant que mode de pensée caractérisant les sociétés traditionnelles où la valeur du groupe prime et excède la somme de celle des individus qui le composent<sup>301</sup> ; d'autre part, le holisme épistémologique qui caractérise une démarche non clivante dans la compréhension et dans la construction des savoirs.

Le terme « holistic » apparaît une trentaine de fois dans le rapport final de la CVRC. Cela reflète un discours prenant en compte les spécificités liées aux épistémologies autochtones. Il semble que les commissaires l'emploient dans ses deux acceptions. Le volume dans lequel les occurrences sont les plus fréquentes est le volume V, *Canada's Residential Schools : The Legacy*, plus précisément les chapitres traitant des processus de guérison et de réparation – « healing » (TRC 5 : 160 ; 161 ; 166 ; 171 ; 172 ; 176 ; 177 ; 178 ; 183 ; 188). Dans le volume VI, *Canada's Residential Schools : Reconciliation*, le terme « holistic » caractérise à trois reprises l'approche qui, d'après les trois commissaires, conditionne la pérennité et la continuité des processus de réconciliation amorcés (TRC 6 : 28 ; 52 ; 59). Dans ce même volume,

---

<sup>301</sup> Bourdieu, par exemple, réfute l'idée d'une opposition entre la partie et le tout – entre la société et l'individu en l'occurrence – en arguant qu'il n'y a de systèmes que par l'interaction entre l'ensemble et ses constituants (Bourdieu 2002 : 21).

l'adjectif qualifie également les programmes d'enseignement que les commissaires préconisent de mettre en place<sup>302</sup> (TRC 6 : 179).

Pour revenir sur la définition de ce concept, le philosophe et sociologue Edgar Morin va plus loin que Vibert puisqu'il conclut que si l'individualisme constitue une réduction à l'unité, le holisme suppose souvent quant à lui une réduction au tout. Il propose donc le terme « pensée complexe », c'est-à-dire une compréhension du monde à la fois dans sa diversité et dans son unité (Morin 2015 : 449-457). C'est précisément là que se situe l'approche commune à l'immense majorité des communautés autochtones d'Amérique du Nord, approche qui, nous le verrons, régit la conception qu'elles ont de l'éducation. Comme l'explique Emmanuel Colomb dans son essai sur la dimension holistique de l'éducation chez les Premières Nations, les termes synonymes « holistique » et « holiste » sont assez peu employés dans les langues autochtones parlées au Canada. Les locuteurs de ces langues utilisent plutôt des locutions dont le sens renvoie à une « *vision intégrée* ou [une] *approche globale de l'individu* et dont la finalité est le mieux-être et la recherche d'un équilibre entre les différentes dimensions de la personne (spirituelle, physique, intellectuelle, émotionnelle) ». Il précise ensuite : « Ces dimensions sont en constante interaction les unes avec les autres ainsi qu'avec le milieu dans lequel se trouve l'individu. » (Colomb 2012 : 4-5)

Dès lors, il apparaît qu'une étude sérieuse des questions relatives à l'éducation des populations autochtones du Canada ne saurait faire l'économie de ces concepts de « pensée complexe » ou de « vision intégrée ». Afin de mieux les définir, Lindsay Morcom identifie trois axes selon lesquels il convient d'aborder cette notion de « vision intégrée » ou d'« approche holistique » de l'éducation autochtone au Canada (Morcom 2017 : 123-124 ; 128) :

---

<sup>302</sup> Il est intéressant de souligner que dans la version en français du rapport, le terme « holistic » est calqué sous sa forme francisée (« holistique »), excepté lorsqu'il qualifie les programmes scolaires. La traduction choisie est alors « global » (CVR 6 : 201), ce qui semble indiquer une emphase sur le sens épistémologique du terme.

- pour les membres des communautés autochtones, l'individu doit être pris en compte dans sa totalité (c'est l'interaction entre les éléments qui le composent qui crée sa complexité). Par conséquent, son développement n'est possible que si tous ces éléments sont stimulés ;
- l'éducation des enfants autochtones doit tenir compte des relations que ces derniers entretiennent avec leur communauté, avec le monde vivant, avec le territoire et avec le monde des esprits ;
- l'apprentissage ne doit pas compartimenter les savoirs et les disciplines, ni créer de hiérarchie entre les savoirs transmis.

Pour ce qui est de l'enfant en tant que personne, Morcom explique que les modes d'éducation traditionnels employés dans de nombreuses communautés autochtones du Canada s'attachaient à développer les quatre dimensions qui caractérisent l'être, c'est-à-dire les dimensions émotionnelle, intellectuelle, physique et spirituelle (Morcom 2017 : 124). Le symbole de la « roue de médecine », ou cercle sacré<sup>303</sup>, illustre cette approche et rappelle que l'équilibre entre les quatre composants de l'individu est l'objectif d'une éducation qui, comme le précisent les propos du chef Wilton Littlechild précédemment cités, dure toute une vie<sup>304</sup>. Le concept qui incarne le caractère essentiel de cet équilibre entre les quatre dimensions de l'individu chez les Anishinaabeg est le *mino-bimaadiziwin*<sup>305</sup>, c'est-à-dire la bonne vie, ou la façon d'être Anishinaabe (Morcom 2017 : 125). En fait, l'identité de nombreuses Premières Nations du Canada est indissociable de systèmes d'éducation

<sup>303</sup> Il s'agit d'un symbole que partagent une grande majorité des peuples indigènes d'Amérique du Nord, même si les couleurs employées varient en fonction de l'aire culturelle concernée. Voir annexe 33.

<sup>304</sup> Cet élément d'analyse permettra d'évaluer l'ampleur des séquelles laissées par les pensionnats indiens à une époque (entre les années 1880 et la fin des années 1960) où l'enfant – autochtone ou non autochtone – n'était pas appréhendé dans sa complexité. Dans les systèmes d'éducation occidentaux, il importait en effet de se conformer à la norme établie, norme qui reposait sur la prévalence de la dimension intellectuelle de l'apprentissage au détriment des aspects émotionnels et spirituels. Dans le cas des pensionnats indiens, nous avons observé que la dimension intellectuelle de l'apprentissage ne constituait même pas le socle de l'éducation dispensée. Quant à la dimension physique de l'enfant en tant qu'individu, les multiples carences nutritionnelles et les défaillances sanitaires dont il est fait état dans cette thèse témoignent de l'insuffisance de sa prise en compte.

<sup>305</sup> Les Nehiyawak et les Dénés disposent d'un concept similaire appelé *mino-pimatisiwin* en langue crie et *bonso dynai* dans les langues na-déné.

visant à assurer un développement harmonieux de l'individu afin de lui permettre de progresser et de prospérer (Hart 1999 : 94)<sup>306</sup>. Dès lors, en rompant l'équilibre entre le développement spirituel<sup>307</sup>, émotionnel, intellectuel et physique des enfants autochtones, c'est aux racines mêmes de l'identité de ces enfants et de leurs communautés que les pensionnats s'attaquent.

Cela ne signifie pas pour autant que la construction empirique du savoir était exclue des modes traditionnels d'enseignement. Néanmoins, elle ne représentait qu'une manière de s'approprier les savoirs et ne primait en aucun cas sur des modes d'accès à la connaissance fondés sur l'intuition, ou même la vision au sens spirituel du terme (Morcom 2017 : 125). De plus, il convient de souligner que quel que soit le processus mis en œuvre, l'enfant se trouvait placé au centre de son apprentissage et non à la périphérie, contrairement à ce qui se passa dans les pensionnats indiens où l'institution constituait le noyau du système.

Au-delà de la dimension complexe de l'enfant en tant que personne, Morcom évoque également une éducation qui s'attachait à préserver les ponts entre le monde vivant (qu'il soit humain ou non-humain), le monde des esprits et le territoire. Ainsi, les animaux, les plantes, la terre<sup>308</sup> et la religion n'étaient-ils pas de simples objets d'étude, mais participaient à la formation de l'enfant autochtone pour lequel l'enjeu était de trouver son positionnement par rapport à son environnement (Morcom 2017 : 125 ; 127). Cette vision de l'éducation et de l'existence, que l'historien *wendat*

---

<sup>306</sup> Le chercheur *nehiyaw* Michael Anthony Hart, professeur associé en sciences sociales à l'université du Manitoba, souligne le caractère essentiel de la notion de croissance et de développement personnel et collectif dans les communautés autochtones de tradition algonquienne. Il met en évidence le lien entre la notion de « guérison » et l'accès au *mino-pimatasiwîn*. Nous verrons que chez des auteurs tels que Richard Wagamese, cette relation prend tout son sens dès lors que l'écriture fonctionne comme un moyen de restaurer une harmonie perturbée par le passage par le pensionnat et par l'intrusion des éléments coloniaux dans l'univers indigène de façon plus générale.

<sup>307</sup> L'approche dogmatique et contraignante de l'enseignement religieux dans les pensionnats ne correspondait en aucun cas à la spiritualité complexe de peuples autochtones pour la grande majorité desquels la distinction entre le sacré et le profane n'avait pas de sens (voir *infra* p. 458).

<sup>308</sup> Comme le précise la chercheuse *mi'kmaq* Marie Battiste, le terme « terre » doit s'entendre au sens de « territoire ». Battiste souligne au passage l'importance des traités et de leurs implications foncières en matière de réaffirmation des modes de transmission ancestraux (Battiste 2005 : 8).

Georges Sioui nomme « pensée circulaire » ou « esprit du cercle » (Sioui 2002 : 53), rappelle un élément clé dans la façon dont les peuples autochtones du Canada appréhendaient l'éducation de leurs enfants : l'idée que rien n'existe de manière isolée. Une fois de plus, la pensée autochtone en matière d'éducation se heurte aux stratégies mises en œuvre dans les pensionnats par le gouvernement canadien et les Églises dès lors que l'isolement et le cloisonnement constituaient les piliers de ce système.

En outre, la chercheuse *mi'kmaq* Marie Battiste explique que cette approche circulaire de l'apprentissage nécessite la mise en place de ce qu'elle nomme « a spirited epistemology » (Battiste 2013 : 184), c'est-à-dire une épistémologie ménageant une place à la dimension spirituelle de l'apprentissage, dimension insuffisamment prise en compte dans les systèmes d'éducation construits à partir des modèles européens. À l'instar de Lindsay Morcom, elle réaffirme la place centrale occupée par le récit oral dans la transmission des savoirs et des compétences et dans la construction du sens (Morcom 2017 : 125 ; Battiste 2013 : 184).

### **1.5.3. Des modes de transmission fondés sur l'oralité**

Bien qu'on observe un intérêt assez récent pour les modes traditionnels d'éducation dans les sociétés autochtones du Canada, la littérature scientifique consacrée à ce sujet reste relativement limitée. Le rapport final de la CVRC, par exemple, comprend plus de 3 200 pages pour un total de six volumes. Il ne dédie pour autant aucun chapitre à ces questions dont l'étude permet pourtant une meilleure compréhension des problèmes identitaires et culturels liés à l'expérience



des pensionnats autochtones et aux conséquences intergénérationnelles de cette expérience<sup>309</sup>.

Dans leur ouvrage *Aboriginal Education in Canada: A Plea for Integration*, les spécialistes des sciences de l'éducation et des questions d'autochtonie John W. Friesen et Virginia Lyons Friesen consacrent, quant à eux, un chapitre entier aux approches pédagogiques traditionnelles dans les sociétés autochtones du Canada. Ils proposent une définition du récit oral de transmission qui dépasse celle communément donnée :

A common method of articulating the oral tradition is the intricately-devised deliberate process of verbally handing down stories, beliefs, and customs from one generation to the next. While this definition is technically correct, at the surface it glosses over the impact of the oral tradition when in certain circumstances it has the same effect as unwritten law. (Friesen 2002 : 64)

Ainsi, Friesen et Lyons mettent en exergue la complexité du rapport que les communautés autochtones entretiennent avec la parole orale. Outre la fonction transmissive du récit, c'est sa valeur contractuelle qui se dessine dès lors que l'enfant autochtone s'appropriait, par le biais des histoires qui lui étaient contées, des codes élaborés dont la maîtrise conditionnait son intégration sociale. Ces codes, comme le soulignent Friesen et Lyons, scellaient le plus souvent une sorte de pacte de vérité, vérité dont l'émergence liait les individus participant à la cérémonie au cours de laquelle les récits étaient échangés (Friesen 2002 : 64).

Par conséquent, le récit oral constituait à la fois un outil de transmission pédagogique<sup>310</sup> et d'interprétation des vérités qu'il véhiculait, vérités interprétables

---

<sup>309</sup> Certains aspects de ces modes d'enseignement et de transmission sont bien entendu évoqués dans le rapport, mais, comme cela est souvent le cas dans les textes officiels ou scientifiques traitant de l'éducation autochtone au Canada, ils émergent de façon ponctuelle et souvent allusive, sans faire l'objet d'une véritable analyse.

en fonction d'un cadre spatio-temporel propre à certains types de récits (Friesen 2002 : 64). Le degré de formalisme du cadre dans lequel il intervenait, la saison à laquelle sa transmission était possible, ces facteurs représentaient autant d'éléments conditionnant non seulement les modalités régissant l'émission du récit oral, mais aussi sa réception (Friesen 2002 : 69).

À ce propos, Friesen et Lyons dégagent une typologie des légendes orales indiennes intéressante. Ils distinguent quatre catégories de récits traditionnels en fonction de leur visée : récréative, éducative, morale ou spirituelle (Friesen 2002 : 70). Cependant, il ne s'agit pas de catégories imperméables puisqu'on observe une certaine porosité, en particulier lorsqu'il s'agit des récits récréatifs et des récits éducatifs. Les chevauchements sont alors fréquents et l'insertion d'éléments comiques, notamment par le biais de l'intervention du *trickster*<sup>311</sup>, constitue un ressort pédagogique essentiel (Friesen 2002 : 70-72).

Les deux dernières catégories semblent plus étanches dès lors qu'elles impliquent un cadre plus formel, la prise en charge du récit par des conteurs spécifiquement reconnus pour leurs compétences et une trame narrative plus complexe que celle des récits appartenant aux deux premières catégories énoncées (Friesen 2002 : 72). Les types de légendes relevant des récits moraux ou spirituels participaient toutefois pleinement à l'éducation des plus jeunes dès lors qu'il était question de former le caractère de l'enfant, de lui inculquer des valeurs morales et

---

<sup>310</sup> Il est une autre question étroitement liée à celle de la perpétuation des modes de transmission orale, à savoir celle de la survivance des langues autochtones. En effet, comme le souligne Friesen et Lyons, l'histoire orale perd de son sens ou de sa valeur lorsqu'elle est transposée dans une langue autre que celle relevant de la culture au sein de laquelle elle intervient (Friesen 2002 : 79). Lorsque nous étudierons les récits de fiction traitant de l'expérience des pensionnats, nous verrons que l'insertion de l'orature au sein de l'écriture et la question de l'hétérolinguisme vont souvent de pair et participent de la survivance de cultures que les pensionnats indiens tentèrent d'effacer (voir *infra* p. 526-541 ; 554-555).

<sup>311</sup> Le *trickster* est un personnage des contes et des légendes qui sert parfois de guide et de héros civilisateur, ou qui se pose en violateur des interdits. Son rôle tantôt facilitateur, tantôt perturbateur, son aspect protéiforme, tout concourt à lui conférer un caractère insaisissable. S'il n'est pas l'apanage des mythologies amérindiennes, il n'en demeure pas moins un élément essentiel sur lequel nous reviendrons dans certaines analyses des œuvres de fiction étudiées dans cette thèse.

d'encourager des comportements sociaux adaptés. Ce rapport à la notion de morale différait de celui que véhiculèrent les pensionnats indiens sous l'impulsion des diverses Églises. Il s'agissait en fait, comme l'illustrent ces propos de l'aînée *nakawék* Linda Akan, de former l'enfant en tant qu'être humain complet en relation avec l'environnement dans lequel il était amené à évoluer :

Children who do not have a good sense of morality are believed to be incomplete human beings. To be wholly human means to have a good sense of right and wrong and be able to act on that knowledge. For a traditional Saulteaux teacher and parent, this carries a tremendous responsibility because it means giving the children a good spirit. (Akan 1992 : 194)

Même s'il existait parfois des formes d'éducation plus institutionnalisées<sup>312</sup>, la légende représentait un outil pédagogique à la fois fluide et souple. Par le recours à la répétition, elle permettait d'aborder une même problématique dans des contextes différents et participait au développement de l'enfant en stimulant ses capacités de compréhension, de déduction et d'induction (Akan 1992 : 192)<sup>313</sup>. À cet égard, il convient de préciser que parmi de nombreuses communautés autochtones, dont celles de cultures algonquienne ou athabascane, la réception du récit ne constituait pas un apprentissage passif puisque l'auditoire était amené à participer activement à la construction du sens qui n'était pas élucidé par le conteur et qui pouvait varier en fonction des besoins du public (McLeod 2014 : 96-97 ; Rigal-Cellard 2004 : 23).

Également protéiforme et volontiers digressif, le récit oral s'adaptait afin de servir les desseins du narrateur et de répondre aux attentes de l'auditoire<sup>314</sup>. Il s'agissait ainsi d'une forme de transmission et de compréhension s'accordant parfaitement aux besoins du groupe et à ceux des individus dont elle contribuait à l'éducation.

---

<sup>312</sup> L'intervention des *Kachinas* dans l'éducation des enfants hopis en est un exemple.

<sup>313</sup> Linda Akan écrit : « 'Good talk' has lots of repetition to help us draw verbal circles of existence » (Akan 1992 : 192).

<sup>314</sup> Il s'agit de phénomènes observables, nous le verrons, dans les textes de fiction qui sont étudiés dans cette thèse.

Espace de médiation par excellence, le récit oral est aussi le garant du lien qui unit les membres de la communauté, le ciment qui soude les parties et le tout (Friesen 2002 : 63). Parfaitement adapté à l'approche « holistique » ou à la « pensée circulaire » dont il a été question précédemment, il met en scène des intervenants humains, animaux, végétaux et même minéraux – appartenant au monde physique ou à celui des esprits – dont l'interaction témoigne de la complexité de l'environnement dans lequel grandit l'enfant autochtone.

En outre, il permet le chevauchement de vérités plurielles. L'historien *anishinaabe* Alan Corbiere et le chercheur *nebiyaw* Joseph Couture citent l'exemple des récits sacrés *anishinaabeg* – les *aansookaanan* – dont la part de vérité qu'ils véhiculent ne dépend pas de leur véracité factuelle ou historique (Corbiere 2000 : 116). Ces récits combinent les quatre dimensions de l'individu précédemment énumérées et se superposent aux récits factuels – nommés *dbaajmowinan* – dans le but de transmettre des enseignements complémentaires ou de renforcer les compétences des auditeurs (Couture 1991 : 53-76). De plus, Corbiere explique que la remise en question de la valeur de ces modes de récit, à laquelle les pensionnats autochtones contribuèrent largement, œuvra à la dissolution des sociétés traditionnelles. En d'autres termes, la rationalisation des récits selon le modèle importé par les sociétés coloniales ou leur relégation au rang de fables ou de contes pour enfants participa de la « dés-spiritualisation » des communautés aborigènes du Canada (Corbiere 2000 : 116).

Bien entendu, l'émergence de vérités par le biais du mythe n'est pas l'apanage des communautés autochtones d'Amérique du Nord. Toutefois, le chevauchement du mythe, de l'historique et du factuel – ou plutôt la synchronisation de ces dimensions du récit – est particulièrement fréquent dans les récits traditionnels indiens et inuit. En entreprenant de déconstruire ces modes d'expression, les pensionnats indiens contraignirent donc les enfants à se soumettre à des modalités d'apprentissage contraires à celles employées par leurs communautés d'origine. La vérité scientifique ou dogmatique imposée par la société allochtone et ses

institutions constitua bel et bien une attaque contre une conception autochtone de la notion de vérité plus ouverte et plus fluide, comme l'expliquent Friesen et Lyons :

There is no perceived break in the line of development of 'truth' through time; there is no segregation of essence, that is, no difference is noted between material and metaphysical qualities; and there is no breakdown of any kind between sacred and secular realms. This contrasts dramatically with any contemporary breakdown of 'truth' which implies that only the secular domain is a rightful object of state-sponsored pedagogical scrutiny. (Friesen 2002 : 77)<sup>315</sup>

Par conséquent, le récit oral et sa mutabilité nous ramènent à cette idée de « vision intégrée » formulée par Emmanuel Colomb. Dans un rapport publié en 2001 à la demande du *First Nations Education Steering Committee*<sup>316</sup>, Nathan Matthew, chercheur et membre de la Première Nation Simpcw<sup>317</sup>, consacre à peine quatorze lignes aux méthodes d'éducation traditionnelles. Néanmoins, la présentation qu'il en fait résume assez bien la valeur et la pertinence de ces modèles lorsqu'il s'agit d'analyser les modifications profondes engendrées par la politique de scolarisation forcée des enfants indiens et lorsqu'il s'agira d'aborder la lecture des textes de fiction qui participent de l'écriture de cette histoire traumatique :

First Nations education systems served the same purpose as education systems today. Education was the means by which the values, beliefs, customs, lifestyle, and the accumulated knowledge and skills of First Nations peoples were passed from generation to generation. It was also the means by which individuals were prepared to take on specific tasks and roles within the family and community. The traditional education was family and community based. Education was grounded firmly in the First Nations' sense of spirituality and responded to the practical demands of day to day living within a defined traditional territory. Although there was some specialization of instruction by specific individuals, the task of education was undertaken by many people; the parents, elders, and the extended family all contributed their knowledge. (Matthew 2001 : 3)

---

<sup>315</sup> Les auteurs de l'ouvrage soulignent par ailleurs le leurre que constitue l'idée selon laquelle la vérité écrite et archivée constitue une preuve irréfutable de la véracité des faits relatés (Friesen 2002 : 67). Si aujourd'hui la valeur des sources historiques orales est amplement reconnue, il n'en était pas de même lors de la période qui s'étend de la création au démantèlement des pensionnats indiens au Canada.

<sup>316</sup> Comité de pilotage des programmes d'éducation autochtones de Colombie-Britannique.

<sup>317</sup> Première Nation de Colombie-Britannique dont la langue appartient à la famille des langues salish.

Dans cet extrait, Matthew évoque une épistémologie autochtone reposant sur les trois éléments déjà identifiés par l'historien nakawēk Robert Innes – la terre, le récit et les anciens (Innes 1999 : 27) – mais qui, comme le rappelle Marie Battiste, n'est pas figée dans un espace-temps déconnecté de la réalité et du monde moderne (Battiste 2005 : 1).

#### **1.5.4. Des systèmes d'éducation en prise avec le monde moderne**

Les propos de Nathan Matthew ont également l'avantage de rappeler que ces modes d'éducation sont toujours d'actualité, en dépit de plusieurs décennies d'attaques contre les systèmes de transmission traditionnels autochtones. En effet, comme l'explique le rapport sur l'éducation des enfants autochtones au Québec publié en 2015 par le Bureau International des Droits de l'Enfant (IBCR), la scolarisation des enfants indiens au sein de structures coloniales a amplement contribué à ancrer une vision essentialiste des cultures autochtones, non seulement parmi la population allochtone, mais aussi au sein des communautés aborigènes (IBCR<sup>318</sup> 2015 : 16)<sup>319</sup>.

Il faut se garder de figer l'éducation traditionnelle autochtone dans un passé certes glorieux, mais révolu, et en mesurer la survivance dans le contexte de la société canadienne contemporaine. Comme l'explique Marie Battiste, c'est grâce à leur caractère hautement évolutif et flexible que les savoirs autochtones ont survécu aux tentatives de déculturation. Par conséquent, il convient de ne pas les appréhender comme des éléments sacrés et inviolables mais de leur permettre de

---

<sup>318</sup> Référencé dans la bibliographie sous l'entrée Bureau international des droits des enfants.

<sup>319</sup> Publié avec le soutien du gouvernement du Canada, ce rapport recensant la littérature sur l'éducation des Autochtones au Québec s'appuie sur la Convention Internationale des Droits de l'Enfant adoptée par l'UNICEF en 1989 et la Convention 169 de l'Organisation Internationale du Travail relative aux peuples indigènes et tribaux (1989).

s'exprimer dans un monde où leur coexistence avec les savoirs non autochtones est inévitable (Battiste 2005 : 6-7). Battiste souligne au passage que ces savoirs ne se bornent pas à constituer le contraire des savoirs « occidentaux » (Battiste 2005 : 2). Il convient de les aborder dans leurs différences et dans leur complexité pour déconstruire les stéréotypes qui prévalent parmi la population allochtone du Canada, mais aussi, et surtout peut-être, au sein des communautés autochtones.

Dans une étude sur le biculturalisme parmi les Omàmiwininì (Algonquins), l'anthropologue québécoise Marie-Pierre Bousquet observe, par exemple, que les jeunes appartenant à une communauté autochtone ont souvent une perception de la culture traditionnelle faussée en raison des stéréotypes véhiculés par les institutions scolaires allochtones. Ainsi, parmi les populations qui avaient un mode de vie nomade ou semi-nomade avant l'intervention des Européens – telles que les Nehiyawak, les Anishinaabeg, les Innus ou les Omàmiwininì – tout ce qui est associé à la sédentarité est aisément perçu comme relevant du « non traditionnel ». En revanche, les éléments qui renvoient au nomadisme semblent relever de la culture « traditionnelle » (Bousquet 2005 : 10-11). De ce fait, ces jeunes n'ont pas l'impression d'être légitimes dès lors qu'ils ne se sentent pas suffisamment en prise avec ce qu'ils considèrent être la culture « traditionnelle » (IBCR 2015 : 16). Il en résulte une difficulté pour ces enfants à se construire une identité autochtone positive et contemporaine (Bousquet 2005 : 11).

Laurent Jérôme, anthropologue à l'Université Laval, s'est efforcé, pour sa part de définir les aspects qui conditionnent les processus de construction identitaire propres aux jeunes appartenant à une communauté autochtone. Il distingue trois facteurs essentiels : les relations intergénérationnelles, non pas sur un mode linéaire, mais sous forme de cycle continu ; la relation à la famille au sens autochtone du terme ; et la relation à la société allochtone (Jérôme 2008 : 21).

Pour ce qui est de la première dimension définie, Jérôme insiste sur la difficulté pour les enfants autochtones d'aujourd'hui de construire leurs savoirs dans la continuité. Selon lui, cela s'explique par un problème de positionnement par rapport

à la génération qui a parfois connu la transition entre un mode de vie « traditionnel » et un mode de vie « modernisé »<sup>320</sup>, mais aussi par rapport à celle qui est passée par les pensionnats indiens (Jérôme 2008 : 21-22). En termes d'éducation et de transmission des savoirs, ces problèmes de positionnement sont lourds de conséquences dès lors que les jeunes générations sont en décalage par rapport aux savoirs que possèdent leurs aînés, savoirs ancrés dans un territoire et une réalité que l'exposition à la société majoritaire a profondément modifiés. Une des conséquences de ce « fossé générationnel » est que les jeunes autochtones ont tendance à se tourner vers des sources de savoir plus « modernes » – les ressources numériques par exemple – ce qui a pour effet de remettre en question le rôle des aînés dans la transmission des connaissances et des valeurs (Gentelet 2005 : 22-24).

En termes de construction identitaire et de positionnement familial, Jérôme souligne que le recours à la filiation dans la représentation de soi est courant dans les sociétés autochtones d'Amérique du Nord. En s'appuyant sur les travaux de Vine Deloria, il démontre que ce phénomène renvoie une fois de plus à la notion de territoire ancestral puisque l'individu se définit en partie comme le garant de la protection d'un espace géographique indissociable de l'identité du clan (Jérôme 2008 : 22). De fait, il s'agit également d'un processus de transmission mis à mal par la déterritorialisation des enfants indiens pendant la période des pensionnats, puis par la migration de nombreuses familles vers des espaces urbains ou périurbains, loin des territoires auxquels leur identité est intimement liée.

Enfin, Bousquet et Jérôme identifient un problème supplémentaire qui contribue à brouiller les repères en termes d'identité. Cela concerne la relation que les jeunes appartenant aux communautés autochtones entretiennent avec la société majoritaire qui, par le biais de représentations stéréotypées et simplistes de

---

<sup>320</sup> Dans le cas des Innus, par exemple, certaines communautés sont parvenues à perpétuer un mode de vie semi-nomade jusque dans les années 1960. Nous verrons que les jeunes héros des romans de Highway et de Wagamese sont confrontés à ces questions de positionnement identitaire).



l'autochtonie, propage une image négative de la jeunesse autochtone. Celle-ci se trouve alors systématiquement réduite à des comportements tels que l'alcoolisme, la délinquance et le suicide (Bousquet 2005 : 7 ; Jérôme 2008 : 23). Ainsi, l'enfant ou l'adolescent se trouve en position de subir une identité qu'on lui assigne et non d'être acteur de sa propre construction identitaire.

À cette identité négative et subie s'ajoute celle imposée par les textes législatifs régissant le statut d'Indien. La loi sur les Indiens de 1876 et ses multiples amendements prévoient en effet des règles de transmission ou d'extinction de ce statut, privant les communautés autochtones des moyens de gérer leur propre identité. Par exemple, jusqu'en 1985, une femme indienne contractant un mariage avec un non indien ou un Indien non-inscrit perdait son statut et *de facto* sa faculté à le transmettre à sa descendance. En conditionnant l'obtention du statut d'Indien à la reconnaissance en paternité, les articles 6.1 et 6.2 de la loi de 1876<sup>321</sup> véhiculèrent une conception de l'identité autochtone fondée sur des critères étrangers à ceux grâce auxquels les sociétés indigènes définissent l'appartenance de leurs membres. Selon les modes de pensée autochtones, les simples liens du sang, a fortiori lorsqu'ils s'accompagnent d'une discrimination selon qu'il s'agit de transmission patrilinéaire ou matrilinéaire<sup>322</sup>, ne suffisent pas à définir qui est indien et qui ne l'est pas. La non prise en compte de marqueurs identitaires essentiels tels que le lien au territoire, la maîtrise d'une langue commune, ou le partage de valeurs et de coutumes, constitua par conséquent une attaque significative contre les identités tribales et individuelles à

---

<sup>321</sup> Le statut 6.1 regroupait les Indiens en capacité de transmettre leur statut, alors que le statut 6.2 réunissait ceux qui étaient privés de ce droit. Le rapport de l'IBCR montre bien que cette condition de reconnaissance de paternité exclut les enfants dont la mère ne souhaite pas ou ne peut pas demander au père de reconnaître sa paternité. Par défaut, le père est considéré comme n'étant pas un Indien inscrit et l'enfant perd donc son statut.

<sup>322</sup> En 1985, le gouvernement fédéral fit adopter le projet de loi C-31 afin de restituer aux enfants issus des mariages mixtes leur statut d'Indien s'ils le souhaitaient. Néanmoins, le caractère non transmissible de ce statut retrouvé ne fit que reporter le problème identitaire sur les générations suivantes. En 2017, sous la pression de nombreux collectifs autochtones, les autorités fédérales promirent de mettre un terme à cette discrimination de genre dans la transmission du statut d'Indien. À ce jour, aucun projet de loi allant dans ce sens n'a encore été présenté par le gouvernement fédéral du Canada.

laquelle les pensionnats contribuèrent amplement (IBCR 2015 : 24-25). Marie-Pierre Bousquet insiste sur le fait que ces catégories artificielles et n'ayant pour objet que de faciliter l'assimilation des populations autochtones ont toujours des effets pervers dès lors que les jeunes autochtones ont fini par se les approprier pour mettre en place des systèmes discriminatoires au sein même de leurs communautés (Bousquet 2005 : 14)<sup>323</sup>.

Il se dégage donc des recherches et des études de terrain menées par certains anthropologues canadiens une fissuration des identités autochtones que le système scolaire imposé par la société dominante a contribué à accentuer et que les institutions scolaires actuelles continuent d'entretenir. Le rapport de l'IBCR souligne que l'école est encore souvent perçue par les jeunes autochtones comme « une institution étrangère et contraignante » (IBCR 2015 : 55-56). Cette vision de l'école est à rapprocher de l'expérience des pensionnats indiens qui conditionne l'image de l'institution scolaire que les parents, et parfois même les grands-parents, sont en mesure de transmettre à la génération en âge d'être scolarisée. De plus, le manque de ressources dont souffrent de nombreux établissements scolaires sur réserve, ainsi que les tensions et les discriminations dont sont victimes les élèves autochtones scolarisés dans des établissements situés en zone urbaine, contribuent à entretenir une image négative de l'enseignement qui maintient les jeunes Indiens dans une spirale de l'échec (IBCR 2015 : 56-58).

Fort de ces constats, le rapport tente de dessiner les contours de systèmes d'éducation pour et par les communautés autochtones. Il s'agit de systèmes capables de combiner dans un contexte contemporain les éléments essentiels propres aux modes de transmission indigènes dont il a été question dans ce chapitre. Comme le précise Alan Ijig Corbiere, cette démarche ne saurait se borner à la traduction vers des langues autochtones de manuels scolaires hérités des systèmes provinciaux. Elle

---

<sup>323</sup> Qui est vraiment Indien et qui ne l'est pas ? Qui est « *pure blood* » et qui est métis ?

ne doit pas non plus se résumer à un enseignement des langues autochtones selon des méthodes peu compatibles avec les cultures dans lesquelles ces langues s'inscrivent<sup>324</sup>. Ce dont il est question, c'est bel et bien d'une adaptation en profondeur des structures éducatives et des méthodes de transmission des connaissances et des savoirs afin de les rendre compatibles avec les valeurs sur lesquelles les cultures autochtones se fondent (Corbiere 2000 : 114 ; 116).

Cela passe par une remise en question de la compartimentalisation des savoirs héritée des modes d'apprentissage imposés par la culture coloniale. Dans son article précédemment cité, Lindsay Morcom explique donc que la décolonisation du système éducatif au Canada implique nécessairement la restauration d'une approche holistique de l'éducation autochtone (Morcom 2017 : 128-129). Après avoir dégagé les caractéristiques des systèmes d'enseignement traditionnels, elle propose la mise en place d'une démarche éducative et pédagogique fondée sur un élément traditionnel central – le wampum<sup>325</sup>. Par le biais de cet exemple pratique, elle démontre la manière dont un élément traditionnel importé dans un contexte d'éducation contemporain peut contribuer à redynamiser les modes de transmission ancestraux nécessaires à une construction identitaire harmonieuse pour les élèves autochtones (Morcom 2017 : 130-134).

Outre ce rétablissement d'une « vision intégrée » de l'éducation indienne, les spécialistes de ces questions insistent également sur la nécessité de réajuster le cadre spatial consacré à ces apprentissages. Le lieu d'enseignement, lieu d'isolement,

---

<sup>324</sup> Corbiere évoque l'échec d'une approche structuraliste et grammairienne de l'enseignement des langues autochtones dès lors qu'elle est en contradiction avec la manière dont les sociétés locutrices de ces langues appréhendent le monde dans lequel elles vivent (Corbiere 2000 : 114).

<sup>325</sup> Le wampum est une perle tubulaire qui sert à confectionner des ornements tels que des colliers ou des ceintures. De couleur mauve et/ou blanche, les wampum étaient traditionnellement fabriqués à partir de la coquille de la palourde américaine par les Wampanoag de la péninsule du Cape Cod et par les Narragansett. À la fois monnaie d'échange, gage de paix et d'alliances, objet rituel et témoin de l'histoire de certaines nations indiennes, cet élément complexe des cultures autochtones de la côte Atlantique d'Amérique du Nord se répandit rapidement à l'intérieur des terres. Morcom démontre que la complexité même de cet objet en fait le support idéal pour mettre en place une approche intégrée de l'éducation autochtone.

d'éloignement et de rupture pendant toute la période où les pensionnats indiens fonctionnèrent, doit être ramené au sein des communautés indigènes. En effet, comme cela a déjà été établi, dans les sociétés autochtones du Canada, l'éducation de l'enfant est conditionnée à son appartenance au clan (Friesen 2002 : 80). Par conséquent, elle ne peut pas se faire de manière satisfaisante si elle est délocalisée, ou plutôt déterritorialisée.

Sur le plan temporel, ces mêmes chercheurs insistent sur le retour à des apprentissages réglés selon des rythmes naturels (Friesen 2002 : 80). Les rythmes scolaires créés artificiellement selon un système inspiré de modèles coloniaux semblent ainsi incompatibles avec une approche de l'éducation conforme aux modes de transmission autochtones traditionnels. La militante et spécialiste des sciences de l'éducation inuk Sheila Watt-Cloutier va même plus loin en soutenant que le découpage du temps en séances fixes confère au système éducatif une rigidité qui rend impossible la transmission des savoirs traditionnels autochtones (Watt-Cloutier 2000 : 125-126)<sup>326</sup>.

Amplement désavantagés par ce que Morcom nomme la discorde culturelle (« cultural discord ») animant la société canadienne (Morcom 2017 : 123), les jeunes autochtones sont en quête de repères positifs, repères que les pensionnats indiens ont largement contribué à détruire. Si l'objectif des missionnaires dans un premier temps, puis des pensionnats dans un second temps, fut bien de briser les cercles de transmission des cultures aborigènes en Amérique du Nord (Coleman 2016 : 31), l'IBCR encourage dans son rapport la mise en place de structures hybrides dont l'objectif serait de colmater les brèches intergénérationnelles, intrafamiliales et intercommunautaires de sorte à faciliter la construction d'identités positives parmi

---

<sup>326</sup> Watt-Cloutier emploie le terme « *disempowering* » lorsqu'elle évoque les systèmes d'éducation ignorant des représentations propres aux peuples autochtones du Canada. Il s'agit d'une idée qui pourra être réinvestie lorsqu'il sera question des récits de fiction relatifs à l'expérience des pensionnats indiens. Il semble en effet que l'organisation extrêmement rigide et monotone du temps dans les pensionnats constitue une caractéristique récurrente des outils au service de la destruction des identités autochtones.

les nouvelles générations autochtones. (IBCR 2015 : 61-62). Pour reprendre l'analyse livrée en 1995 par Eber Hampton, psychologue et spécialiste chickasaw des sciences de l'éducation<sup>327</sup>, le Canada doit à présent passer de ce qu'il nomme le stade 4 de l'éducation autochtone – l'éducation par les Autochtones selon des modèles hérités de la société coloniale – au stade ultime, celui de l'éducation autochtone *sui generis*<sup>328</sup>, c'est-à-dire le rétablissement dans un contexte moderne d'une éducation indienne holistique, contrôlée et définie par les communautés indigènes et organisée selon les principes ancestraux propres à chaque communauté (Hampton 1995 : 8). Pour reprendre la métaphore employée par Corbiere, il convient de réarticuler une épistémologie autochtone qui a été disloquée par les politiques assimilationnistes, dont les pensionnats indiens furent un élément clé (Corbiere 2000 : 118)<sup>329</sup>.

### 1.5.5. Une éducation pour les Autochtones par les Autochtones<sup>330</sup> ?

Le manque de continuité dans l'émission d'une parole pan-indienne au Canada entre les années 1930 et les années 1960<sup>331</sup>, ainsi que la résistance des Églises au démantèlement du système des pensionnats en dépit d'un constat d'échec de ces politiques d'assimilation, expliquent l'émergence assez tardive de revendications en termes de gestion de l'éducation autochtone par les communautés autochtones. Toutefois, deux événements accélèrent cette réflexion dès 1969. Le premier fut

---

<sup>327</sup> Eber Hampton est également un des fondateurs du campus de Regina de l'Université des Premières Nations du Canada dont il fut le président de 1991 à 2005.

<sup>328</sup> Le terme « *sui generis* » s'entend au sens durkheimien, c'est-à-dire dans un sens proche de celui de « holistique » (Durkheim 1975 : 24-25).

<sup>329</sup> Corbiere emploie le terme « *re-membering* » qui implique nécessairement à la fois un processus mémoriel (*remembering what has been obliterated*) et réagrégeant (*re-membering what has been dismembered*).

<sup>330</sup> Les éléments d'analyse développés dans ce sous-chapitre ont servi à la publication d'un article intitulé « L'éducation des Autochtones au Canada : processus restauratifs et éléments de réconciliation », paru dans le millésime 2020 de l'*Annuaire de la justice transitionnelle* de L'IFJD-Louis Joinet. Cette édition de l'annuaire était consacrée aux peuples autochtones et aux processus de justice restaurative et/ou transitionnelle.

<sup>331</sup> Voir *supra* p. 171-176.

l'annonce de la fin du partenariat entre les Églises et l'État fédéral qui conduisit au démantèlement de la plupart des pensionnats dans les années qui suivirent. Quant au second, il concerne la controverse autour de *La politique indienne du gouvernement du Canada* proposée par Jean Chrétien contre laquelle, nous l'avons vu, de nombreuses organisations autochtones s'élevèrent. La publication du manifeste *Citizen Plus* par l'Association des Indiens de l'Alberta en 1970 marqua en quelque sorte le début du *Red Power* canadien, puisque les diverses associations pan-indiennes réclamèrent une « citoyenneté améliorée », c'est-à-dire des droits similaires à ceux des citoyens canadiens non autochtones auxquels s'ajouteraient des droits spécifiques, garantis notamment par les traités signés entre la Couronne et les diverses tribus indiennes.

C'est dans cet esprit d'opposition à la politique d'intégration prônée par le gouvernement de Pierre Trudeau que la Fraternité des Indiens du Canada publia en 1972 un document intitulé *Indian Control of Indian Education*<sup>332</sup>. Remis au ministre des Affaires indiennes et du Nord canadien, il constituait une application au champ de l'éducation des revendications formulées deux ans plus tôt dans *Citizens Plus*. Il s'appuyait également sur un rapport rédigé en 1971 par la commission des Affaires indiennes de la Chambre des communes qui révélait, entre autres, que 96 % des enfants autochtones quittaient le système scolaire avant d'avoir terminé leur cycle d'études secondaires. La principale revendication, celle autour de laquelle s'articule ce document fondateur, est le refus du transfert direct de l'éducation autochtone aux provinces, mesure soutenue par le gouvernement de Pierre Trudeau pour accélérer le désengagement de l'État dans ce domaine.

La Fraternité des Indiens du Canada rappela ainsi que selon les termes des traités conclus entre les diverses nations indiennes et la Couronne, l'État fédéral

---

<sup>332</sup> L'abréviation ICIE sera employée dans cette thèse pour évoquer ce document.

avait l'obligation de pourvoir à l'éducation des populations autochtones<sup>333</sup>. Par conséquent, elle demandait le transfert des compétences aux conseils de bande qui se chargeraient alors de négocier avec les autorités provinciales et fédérales les modalités de mise en place de structures éducatives adéquates (ICIE : 5). L'idée qui sert de fil conducteur tout au long du document est la nécessité de responsabiliser les parents et les communautés, c'est-à-dire de leur procurer les fonds nécessaires à l'établissement d'un système éducatif sans pour autant les traiter comme des pupilles incapables de prendre en main leur avenir et celui de leurs enfants. Parmi les objectifs fixés, il convient de citer la restauration de l'estime de soi en tant qu'Indien, la compréhension de l'autre, la capacité à vivre en harmonie avec son environnement naturel et la préservation d'un mode de vie indien (« *Indian way of life* ») – même si ce concept demeure relativement vague faute de définition (ICIE : 1-2). Bien que *Indian Control of Indian Education* soit la manifestation d'une volonté politique marquée des communautés autochtones de promouvoir l'autonomie et l'accès progressif à l'autodétermination dans le domaine de l'éducation<sup>334</sup>, ce manifeste ne constitue pas un rejet des apports du système éducatif canadien. Il insiste plutôt sur les notions d'harmonie et de rééquilibrage, sur la création de programmes mettant en valeur les cultures autochtones et la contribution des Premières Nations à l'histoire du Canada, sans renoncer pour autant aux exigences académiques posées par les systèmes éducatifs provinciaux (ICIE : 9-10). Les langues « dominantes » – le français et l'anglais – ne faisaient pas l'objet d'un rejet

---

<sup>333</sup> En 1970, Harold Cardinal déclarait à la presse : « It [First Nations education] was prepaid when we signed the Treaties » (Article paru dans *The Edmonton Journal* le 15 juillet 1970 sous le titre « Indians Stage Sit-in over School Transfer Proposal », cité dans TRC 1.2 : 90). L'insistance des organisations de lutte pour les droits des Autochtones sur leur refus du transfert de compétences aux autorités provinciales fut une des revendications majeures du mouvement de résistance contre le *Livre blanc* du gouvernement de Pierre Trudeau.

<sup>334</sup> Il convient de souligner que les revendications formulées par la Fraternité des Indiens du Canada furent relayées par plusieurs organisations régionales. Ce fut le cas de la Nation Déné qui affirma dans une déclaration publiée en 1975 sa volonté de prendre en main l'éducation de ses enfants et d'intégrer les savoirs traditionnels aux enseignements dispensés dans les écoles dénées (Watkins 1977 : 3-4).

mais seraient enseignées en tant que langues secondes (ICIE : 15). Quant aux enseignants, qu'ils soient membres d'une communauté autochtone ou non, ils seraient formés à des modes de transmission des savoirs spécifiques (ICIE : 17-20). Dans sa conclusion, le document insiste sur l'opposition entre le concept d'intégration, perçu comme un processus réciproque et donc souhaitable, et celui d'assimilation, qui est décrit comme une démarche à sens unique subie par les Premières Nations (ICIE : 25). Il redonne au terme « intégration » le sens que les sociologues spécialistes des questions d'ethnicité lui attribuent<sup>335</sup> et non celui ayant fait l'objet d'un détournement par les autorités fédérales canadiennes.

Dans un discours prononcé le 23 juin 1972, Jean Chrétien formula un accord de principe sur les revendications exprimées dans le manifeste. Toutefois, il appert que le transfert des compétences en matière d'éducation s'opéra sur un temps long et de manière fragmentée. Il prit la forme d'accords tripartites entre les provinces ou les territoires, les conseils de bande et l'État fédéral. Certains de ces accords étaient exclusivement consacrés aux questions d'ordre scolaire, alors que d'autres, tels que la Convention de la Baie-James et du Nord québécois de 1975 ou l'Accord sur les revendications territoriales du Nunavut de 1993, portaient sur des transferts de compétences plus étendus<sup>336</sup>. Dans tous les cas, l'action menée par la Fraternité des Indiens du Canada déboucha sur une meilleure implication des conseils de bande dans la gestion des questions scolaires.

Néanmoins, force est de constater qu'en dépit de cette refonte de l'organisation de l'éducation autochtone, la plupart des établissements administrés par les conseils de bande continuèrent de fonctionner selon un modèle hérité des structures

---

<sup>335</sup> Voir *supra* p. 150-151.

<sup>336</sup> La Convention de la Baie-James et du Nord québécois est un accord conclu en 1975 entre les *Eeyou* (Cris de la Baie-James) et les Inuit du Nunavik d'une part, le gouvernement provincial du Québec, le gouvernement fédéral et la société Hydro-Québec. En 1978, il fut étendu aux Naskapi du village de Kawawachikamach. En 2002, une nouvelle entente communément appelée Paix des Braves fut conclue entre les parties. L'accord sur les revendications territoriales du Nunavut conclu en 1993 déboucha en 1999 sur la scission d'une large zone à l'est des Territoires du Nord-Ouest en un territoire inuit autonome, le Nunavut.



coloniales toujours existantes au Canada. En effet, le manque d'enseignants issus des communautés autochtones semble avoir constitué un obstacle à la mise en place de stratégies éducatives et pédagogiques réellement en prise avec la réalité des élèves vivant dans les réserves. En outre, l'absence de prise de conscience des problèmes liés à l'autochtonie dans la société canadienne ne favorisa pas l'émergence de structures éducatives capables de suturer les plaies laissées par un siècle d'existence des pensionnats indiens. Comme le souligne l'écrivain et musicien *nehiyaw* Tomson Highway à l'occasion d'un entretien avec le journaliste Dan Smoke, dans les années 1970 la poursuite des études constituait un acte de résistance pour les jeunes issus des communautés autochtones dès lors que les représentations de l'identité indienne véhiculées par le système éducatif restaient systématiquement négatives et stéréotypées (Smoke 2011)<sup>337</sup>.

Il fallut attendre les années 1990 et les travaux de la Commission royale sur les peuples autochtones (1991-1996) pour que la réflexion sur l'éducation des Autochtones progresse<sup>338</sup>. Dans leur rapport final, rendu en 1996, les commissaires demandaient dès le premier volume la mise en place d'un processus réparateur : « a restorative justice, by which we mean the obligation to relinquish control of that which has been unjustly appropriated: the authority of Aboriginal nations to govern their own affairs; control of lands and resources essential to the livelihood of families and communities; and jurisdiction over education, child welfare and community services. » (RCAP 1 : 15) L'éducation et la protection de l'enfance constituaient donc des sources de préoccupation majeures pour les commissaires qui préconisaient la création d'une commission d'enquête sur les pensionnats indiens

---

<sup>337</sup> Au cours de ce même entretien, Highway insiste sur l'importance de cet acte de résistance par le biais de l'instruction sans lequel l'émergence et le développement de littératures autochtones au Canada n'aurait probablement pas eu lieu (Smoke 2011).

<sup>338</sup> L'absence de discours officiel sur l'éducation autochtone dans les années 1980 ne signifie pas que les communautés autochtones s'étaient résignées à accepter le modèle colonial comme modèle d'éducation unique. En 1981, par exemple, l'Institut culturel inuit à Arviat (Nunavut), entreprit de procéder à un examen anticolonial de l'éducation des Inuit dans le cadre de l'Année internationale de l'enfant (TRC 2 : 172).

(RCAP 1 : 364-367). Le chapitre cinq du troisième volume du rapport aborde de manière plus approfondie les questions liées à l'éducation et à l'enseignement. On peut y lire en préambule cette phrase qui confirme le caractère essentiel de la question scolaire : « The destiny of a people is intricately bound to the way its children are educated » (RCAP 3 : 404). Ce chapitre constitue une étape essentielle dans la construction d'une réflexion solide et durable sur les structures scolaires ayant pour vocation d'accueillir des élèves issus des communautés autochtones. Après avoir souligné les écarts significatifs entre les élèves autochtones et les autres en termes de réussite scolaire<sup>339</sup>, la commission a livré une série de recommandations visant à encourager une implication accrue des communautés autochtones dans la gestion de l'éducation, le développement de cours de langues et de cultures autochtones, ainsi que la mise en place de programmes spécifiques visant à lutter contre la toxicomanie, l'alcoolisme et le décrochage scolaire (RCAP 3 : 410-411). Elle a également mis en évidence le caractère transitoire de la situation juridique dans laquelle se trouvaient les Premières Nations et appelé à la négociation de traités modernes dans le cadre desquels les questions scolaires feraient l'objet d'accords réactualisés (RCAP 3 : 413).

Outre ses appels à une plus grande autonomie en matière d'éducation, la Commission a également consacré plus de cent cinquante pages à la définition d'un système éducatif adapté aux besoins et aux attentes des communautés autochtones. De ces pages, se dégage ce qui constitue sans doute la première réflexion s'appuyant sur les modes de transmission propres aux Premières Nations et aux Inuit. Les commissaires précisent que le cycle d'apprentissage des sociétés autochtones a été brisé et doit être restauré<sup>340</sup> (RCAP 3 : 415) et insistent au passage sur la dimension holistique et continue de l'apprentissage dans ces communautés (RCAP 3 : 414-416).

---

<sup>339</sup> En 1991, 67 % des enfants autochtones quittaient encore le système scolaire sans diplôme secondaire (CRPA 3 : 596).

<sup>340</sup> (« [...] the integrity of the lifelong learning cycle in Aboriginal societies has been broken and must be restored. »

Quelques pages plus loin, ils s'attardent sur la nécessité de créer des systèmes d'apprentissage en lien avec l'environnement naturel dans lequel évolue l'enfant, c'est-à-dire des enseignements aussi pratiques que théoriques ou spirituels qui permettent le développement global de l'enfant et non uniquement le développement de ses capacités cognitives (RCAP 3 : 416-419). Plus loin encore, ils évoquent les principales incompatibilités entre les modes d'éducation autochtones et ceux qui prévalent dans le système scolaire « conventionnel ». Trois éléments clés propres aux systèmes traditionnels autochtones se dégagent de ce constat :

- le partage des savoirs et l'emploi des compétences acquises au service de la communauté ;
- la non-imposition à l'enfant d'une volonté tierce sauf en cas de danger immédiat (donc la responsabilisation de l'enfant) ;
- une relation à la discipline différente dès lors que l'enseignant ne constitue pas l'autorité suprême (RCAP 3 : 423).

Ces observations permirent aux commissaires de mettre en évidence les limites des conventions tripartites liant les conseils de bande, les institutions provinciales/territoriales et l'État fédéral. Pour résumer, il fut établi que la nécessité pour les écoles autochtones de se conformer aux programmes et aux méthodes en vigueur dans les systèmes scolaires provinciaux constituait un écueil majeur qui ne permettait pas de combler le fossé existant entre les élèves autochtones et les autres sur le plan de la réussite scolaire (RCAP 3 : 428). C'est pourquoi la commission recommanda une plus grande souplesse dans la façon dont ces accords étaient mis en œuvre, voire leur renégociation afin d'accroître l'autonomie des conseils de bande en termes de contenus et de méthodes. Elle rappela, entre autres, le rôle essentiel

joué par les aînés dans la transmission des savoirs<sup>341</sup> et plaïda pour une meilleure reconnaissance de leur expertise au sein des établissements d'enseignement autochtones (RCAP 3 : 488-491). Enfin, les commissaires proposèrent la création d'une Université Internationale des Peuples Autochtones (UIPA) où les savoirs seraient décloisonnés et les sites délocalisés en fonction des besoins, mais où les enseignements reposeraient sur un socle commun à l'ensemble des communautés autochtones impliquées (RCAP 3 : 492-496). Cette université s'appuierait sur un réseau pancanadien de documentation et d'échange des données statistiques (RCAP 3 : 523-524).

En abordant les questions de fond liées aux modes de transmission des connaissances et en couvrant tous les cycles d'enseignement, du primaire au supérieur, le chapitre cinq du troisième volume du rapport de la CRPA demeure à ce jour le bilan le plus solide et le plus fiable des besoins des communautés autochtones du Canada en matière d'éducation. Entre temps, l'Organisation Internationale du Travail (OIT) avait adopté en 1989 la Convention n° 169 relative aux peuples indigènes et tribaux. Entrée en vigueur en 1991, soit au moment où débutèrent les travaux de la CRPA, la Convention consacre six articles à l'éducation – de l'article 26 à l'article 31 – garantissant aux peuples autochtones le droit à une éducation autogérée en partenariat avec les états où sont situés les territoires sur lesquels ils résident. Le transfert progressif du pilotage des établissements scolaires accueillant les enfants issus de ces communautés constitue même une priorité (article 27.2). Néanmoins, en dépit de l'ampleur des travaux menés par la CRPA et des multiples recommandations formulées par ses commissaires, les gouvernements

---

<sup>341</sup> Dominique Rankin, Chef *omàmiwinini*, résume très clairement les effets consécutifs à la rupture des liens intergénérationnels ainsi que la nécessité de rétablir ces liens : « [Les aînés] ont été comparés au diable par les gens d'Église, arrachés à leur famille, bannis des centres décisionnels. Cela a provoqué dans nos communautés une grande perte de repères. [...] Mais le rôle de l'aîné est redevenu tangible depuis l'autonomisation des communautés autochtones. [...] Il est le passeur de traditions et de savoir-faire particuliers, et surtout d'un lien nécessaire entre le passé et le présent, le garant d'une culture autant qu'un véhicule de réconciliation avec notre époque et nos racines. » (Rankin 2018 : 11-12).

successifs des libéraux Jean Chrétien (1993-2003) et Paul Martin (2003-2006) ne menèrent aucune politique concrète visant à réformer ou à adapter le système d'éducation des communautés autochtones.

En 2000, un prospectus publié par le gouvernement fédéral canadien procédait pourtant à une comparaison avec la situation aux États-Unis, comparaison qui tournait à l'avantage du Canada :

In Canada, First Nations are increasingly taking control of the federal government's budget for their children's elementary and secondary education. In 1998-99, about 88 percent of the \$929-million budget was under First Nations' management. In addition, 98 percent of the schools on reserves are administered by First Nations themselves. In the U.S., the BIA funds several educational programmes to supplement those of public and private schools. The BIA also funds 185 schools, most of which tribes administer themselves. Over 90 percent of Native American students, however, attend private, public or religious schools. (Woolford 2015 : 93)

Il s'agit d'une réécriture de l'histoire par le biais de laquelle les autorités fédérales canadiennes projettent une image positive des politiques d'éducation mises en œuvre à destination des Autochtones. Toutefois, ce discours ne reflète pas la réalité politique et sociale à laquelle étaient confrontées les Premières Nations en matière d'éducation au tournant du XXI<sup>e</sup> siècle. La période comprise entre 1996 et 2008 – date à laquelle la CVRC débuta ses travaux – correspond plutôt à une quasi-absence de politique fédérale en matière d'éducation autochtone. Le Canada, qui n'était pas signataire de la Convention n° 169 de l'OIT, refusa également de ratifier la *Déclaration sur les Droits des Peuples Autochtones* (UNDRIP) adoptée par les Nations

unies en 2007<sup>342</sup>. Cette déclaration demeure à ce jour l'instrument de référence en matière de droits des peuples autochtones. Elle garantit, entre autres choses, leur droit à l'autodétermination (article 3), leur droit « d'enseigner leurs traditions, coutumes et rites religieux et spirituels » (article 12), de transmettre leurs langues, leurs histoires et leur histoire (article 13) et enfin celui de gérer des établissements scolaires dans lesquels « l'enseignement est dispensé dans leur propre langue, d'une manière adaptée à leurs méthodes culturelles d'enseignement et d'apprentissage » (article 14).

Le statu quo dura donc une dizaine d'années avant que les travaux de la CVRC ne relancent la réflexion sur l'éducation autochtone. Dans les années 2010, un certain nombre de rapports et de documents officiels consacrés à ces questions furent alors publiés. C'est le cas du rapport *First Nations Control of First Nations Education: It's Our Vision, It's Our Time*<sup>343</sup>, publié en juillet 2010 par l'Assemblée des Premières Nations (APN). Il s'agit essentiellement d'une actualisation du manifeste *Indian Control of Indian Education* présenté par la Fraternité des Indiens du Canada en 1972. Dans ce document, l'APN constate le caractère insuffisant des politiques fédérales dans le domaine de l'éducation autochtone. S'appuyant sur les chiffres contenus dans le rapport de la Vérificatrice générale du Canada<sup>344</sup> pour l'année 2004, l'APN souligne les écarts considérables qui persistent entre les enfants autochtones

---

<sup>342</sup> À ce jour le Canada n'est toujours pas signataire de la Convention n° 169 de l'OIT. Pour ce qui est de la *Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones*, le Canada ne se contenta pas de ne pas la ratifier, il vota contre, à l'instar de trois autres États coloniaux : l'Australie, La Nouvelle-Zélande et les États-Unis qui opposèrent également leur statut d'objecteur permanent à ce document. Ces quatre pays revinrent toutefois sur leur position et finirent par ratifier le document en 2009 pour l'Australie et en 2010 pour les trois autres pays. Au Canada, il fallut attendre 2015 pour que le premier ministre conservateur Stephen Harper demande officiellement la mise en œuvre de la Déclaration. Au mois de décembre 2019, la ministre des Relations Couronne-Autochtones, Carolyn Bennett, a déclaré que le Canada s'engageait à travailler d'ici la fin de l'année 2020 sur un texte de loi servant de cadre à l'application de la déclaration de l'ONU. La promesse fut tenue puisque la Loi sur la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones reçut la sanction royale le 21 juin 2021.

<sup>343</sup> Les références bibliographiques renvoyant à ce rapport seront notées : FNC : numéro de page.

<sup>344</sup> Le bureau du Vérificateur général du Canada procède à un audit annuel destiné à fournir des informations objectives et des données chiffrées au Parlement canadien dont il tient son mandat.

et non autochtones en matière d'éducation (FNC : 5)<sup>345</sup>. Elle déplore le maintien des communautés autochtones dans un état de dépendance quant à l'éducation de leurs enfants et exprime le souhait de transformer l'outil d'oppression que constitue le système scolaire pour les peuples autochtones du Canada en outil de libération (FNC :4). Par conséquent, le rapport insiste sur l'instauration de principes et de méthodes pédagogiques adaptés aux modes de transmission propres aux Premières Nations : approche holistique, éducation continue, rôle des aînés et du récit oral, etc. (FNC : 10-12). Il insiste également sur la nécessité de donner aux Premières Nations une autonomie accrue dans la gestion de systèmes éducatifs qui leur sont propres (FNC :12). Enfin, l'APN rappelle au gouvernement fédéral canadien ses obligations en matière d'éducation des communautés autochtones, obligations posées par les traités historiques ou modernes, par l'article 13 de la *Déclaration des Nations Unies sur les Droits des Peuples Autochtones* et par la *Convention relative aux droits de l'enfant* adoptée par l'UNICEF en 1989 (FNC : 9). Dans ses demandes, l'APN va même plus loin puisqu'elle appelle de ses vœux l'inscription dans les lois fédérales du Canada du droit des communautés autochtones à une éducation de qualité et culturellement adaptée (FNC : 21).

L'année suivante, c'est-à-dire en 2011, le Sénat mit sur pied un Comité sénatorial permanent des peuples autochtones chargé d'instruire les travaux de la chambre haute dans le domaine des questions d'autochtonie. Il convient de préciser qu'il s'agissait d'un comité au sein duquel la parité entre membres autochtones et non autochtones était loin d'être respectée. Sur 15 membres permanents, trois seulement étaient autochtones. Sur ces trois membres autochtones, une avait perdu

---

<sup>345</sup> Il convient de préciser que le rapport publié par la Vérificatrice générale l'année suivante, en 2011, confirme cette observation puisqu'il reconnaît que seuls 41 % des élèves autochtones scolarisés dans des établissements sur réserve obtiennent un diplôme secondaire contre 77 % pour le reste de la population scolaire canadienne. À ce rythme, il faudrait selon elle une trentaine d'années pour que les populations autochtones atteignent le taux moyen d'éducation actuel de la population non autochtone du Canada (voir : [https://www.oag-bvg.gc.ca/internet/English/parl\\_oag\\_201106\\_04\\_e\\_35372.html](https://www.oag-bvg.gc.ca/internet/English/parl_oag_201106_04_e_35372.html), [Consulté le 20/03/2022]).

son statut à la suite de son mariage avec un homme non autochtone, et un seul était survivant des pensionnats indiens. Dès lors, il n'est guère surprenant que le ton du rapport, publié en décembre de cette même année sous le titre *Reforming First Nations Education: From Crisis to Hope*<sup>346</sup>, soit parfois paternaliste. Prenons, par exemple, cette phrase extraite du rapport : « We were moved both by the successes and the obstacles faced by First Nations in securing and providing basic education services to their children. » (RFNE : 3) La distinction entre le « nous » et le « eux », ainsi que l'expression d'une émotion qui témoigne d'un sentiment de compassion, sont autant d'éléments qui trahissent le caractère parfois condescendant du rapport.

On remarque qu'il s'agit une fois de plus d'une évaluation des besoins des Premières Nations effectuée par un panel majoritairement non autochtone. Le comité porte en effet un regard extérieur sur les besoins des Premières Nations en matière d'éducation. Ses travaux n'en demeurent pas moins intéressants, mais il ne faut pas y chercher de remise en cause significative des modèles éducatifs et pédagogiques hérités de la société coloniale. L'histoire de l'éducation chez les peuples autochtones du Canada avant l'arrivée des Européens est évacuée en une dizaine de lignes. Quant aux pensionnats indiens, le rapport leur consacre une page et demie à peine. Ce qui prime dans ce texte, en revanche, c'est l'analyse des difficultés structurelles auxquelles sont confrontées les communautés autochtones quand il s'agit de mettre en place des structures éducatives efficaces. À plusieurs reprises, les membres du comité s'appuient sur des témoignages, notamment celui de la Vérificatrice générale Sheila Fraser, pour pointer du doigt l'absence de mécanismes de soutien efficaces et de structures d'appui suffisantes, ni même équivalentes à celles dont disposent les systèmes scolaires provinciaux (RFNE : 20-21 ; 23). En outre, si les sénateurs impliqués se déclarent favorables à la poursuite des ententes tripartites entre les conseils de bande, les autorités provinciales ou

---

<sup>346</sup> Références bibliographiques notées RFNE : numéro de page.



territoriales et l'État fédéral, ils en soulignent les limites dès lors que ces ententes n'ont pas force exécutoire<sup>347</sup> et que leur pérennité n'est pas assurée (RFNE : 43-44). En toute logique, dans ses conclusions, le comité appelle à légiférer en proposant de substituer à la Loi sur les Indiens, devenue obsolète, un nouvel instrument reflétant mieux le contenu des traités. Il préconise également l'adoption d'une loi sur l'éducation autochtone rédigée en concertation avec les Premières Nations, texte qui fixerait également les modalités de financement et de contrôle relatives à ces questions (RFNE : 60-65). Dans leurs remarques conclusives, les sénateurs insistent sur la nécessité de mettre un terme à la situation de dépendance créée par la Loi sur les Indiens de 1876 et ses divers amendements. Ils posent également l'autosuffisance en matière d'éducation comme un des piliers de la réconciliation entre les communautés autochtones du Canada et les populations allochtones (RFNE : 65-66).

Simultanément aux travaux du Comité sénatorial permanent, un panel national, mandaté conjointement par l'APN et l'AADNC, était chargé de produire un rapport sur l'enseignement primaire et secondaire chez les élèves des Premières Nations scolarisés dans les réserves. Ce rapport fut publié en novembre 2011 sous le titre *Nurturing the Learning Spirit of First Nations Students*<sup>348</sup>. À l'instar du rapport du Comité sénatorial, qui citait à cet effet les propos de Jim Prentice<sup>349</sup> (RFNE : 46), les membres du panel constatent purement et simplement l'absence de système d'éducation autochtone au Canada (NLS : 9). Ils évoquent également le manque de cadre législatif spécifique et l'inexistence de structures adéquates pour appuyer le travail des conseils de bande depuis le transfert de compétences consécutif au

---

<sup>347</sup> Les membres du Comité citent l'accord établi entre la Nouvelle-Écosse et les Mi'kmaq en 1998, et celui conclu par la Colombie-Britannique et ses Premières Nations en 2006 qui, contrairement aux conventions tripartites, inscrivent dans un cadre juridique le transfert des compétences aux communautés autochtones en matière d'éducation.

<sup>348</sup> Références bibliographiques notées : NLS : numéro de page.

<sup>349</sup> Jim Prentice fut ministre des Affaires autochtones et du Nord Canada dans le gouvernement conservateur de Stephen Harper.

démantèlement des pensionnats indiens (NLS : 9-10). Cependant, contrairement aux travaux du Comité sénatorial, ceux du panel ancrent la réflexion dans une approche globale des apprentissages qui place l'enfant autochtone au centre du processus, qui s'appuie sur la notion d'interdépendance de tous les éléments qui participent de son développement, qui ne repose pas exclusivement sur l'intellect et qui intègre des procédés propres aux cultures autochtones concernées<sup>350</sup>. Ainsi, les membres du panel estiment qu'il sera possible de permettre à l'enfant de se construire une identité positive en tant qu'Indien (NLS : 19-21 ; 23). Enfin, le rapport du panel repose sur une notion directement héritée des travaux de la CVRC alors en cours. Il s'agit de la notion de réconciliation, qui, selon eux, offre un contexte avantageux pour parvenir à construire un système d'éducation autochtone cohérent et en phase avec les besoins et les attentes des communautés auxquelles il s'adresse (NLS : 22). En dépit du sentiment de défiance qui s'est installé au fil des décennies, le rapport caresse l'espoir d'une véritable conciliation dont les effets se matérialiseront par des instruments législatifs et des actions concrètes. Il pose comme préalable à la réconciliation le respect des traités et des ententes (NLS : 26) tout en soulignant que sans une prise de responsabilité de l'ensemble des parties impliquées, la construction d'un système éducatif autochtone solide et capable de réparer les dégâts causés par les politiques d'assimilation est vouée à l'échec (NLS : 28-29).

À la lumière de ces divers documents, et dans le contexte de la CVRC et du deux cent cinquantième anniversaire de la Proclamation royale de 1763, le gouvernement conservateur de Steven Harper entreprit en 2013 de rédiger un avant-projet de loi formulé dans un document intitulé *Working Together for First Nation*

---

<sup>350</sup> Cette insistance sur la dimension holistique des systèmes à mettre en place n'est guère surprenante dès lors que deux des trois membres du panel, George Lafond et Caroline Krause, appartiennent à une communauté autochtone. Mme Krause possède également un niveau d'expertise élevé dans le domaine de l'enseignement auprès des élèves autochtones. Quant au président du panel, Scott Haldane, il était alors directeur de YMCA Canada. Sans doute est-il utile de rappeler que les principes éducatifs sur lesquels s'appuie cette organisation chrétienne ne sont pas si éloignés de ceux évoqués dans le rapport. L'approche holistique du développement de l'enfant constitue en effet un des principes des YMCA dont le symbole, un triangle équilatéral, évoque l'intellect, le corps et l'esprit.

*Students*<sup>351</sup>. L'objectif affiché était de proposer un *First Nations Education Act* destiné à inscrire dans la loi les engagements contractés lors de la signature des traités et à garantir un degré d'autonomie accru aux Premières Nations dans la gestion de leurs institutions scolaires (WTFNS : 4-5). Néanmoins, ce document ne constitue pas une véritable avancée vers la mise en place d'un système d'éducation pour et par les Autochtones dès lors qu'il témoigne d'une énième tentative des autorités fédérales canadiennes de décider à la place des communautés autochtones ce qui est dans leur intérêt. Parmi les éléments qui illustrent cette approche paternaliste, il convient de relever dans le discours émis la récurrence de la modalité radicale « must » dans un nombre conséquent d'énoncés qui posent aux communautés autochtones plus d'obligations qu'ils ne leur reconnaissent de droits (WTFNS : 6-7 ; 12-13). On remarque, au milieu de tous ces « must », la modalité épistémique « may » qui, dans le contexte où elle est employée, semble indiquer que le gouvernement considère l'étude des langues et des cultures indigènes comme un élément accessoire, optionnel : « the education program [...] may include the opportunity to study an Aboriginal language or culture. » (WTFNS : 14)

À cet égard, le texte suggérait dans son introduction de s'appuyer sur les enseignements de langues ou de civilisation déjà existants dans les systèmes provinciaux (WTFNS : 5). Une fois de plus, les demandes formulées dans le cadre de *Indian Control of Indian Education*, du rapport de la CRPA, de *First Nations Control of First Nations Education*, des travaux du Comité sénatorial permanent et du rapport du Panel national ne furent pas véritablement prises en compte<sup>352</sup>. Le « recyclage » d'éléments déjà existants dans les dispositifs scolaires allochtones ne fait pas partie des revendications ou des recommandations formulées par ces différentes commissions ou organisations. À défaut d'une réponse aux requêtes des Premières Nations, ce texte donne le sentiment d'une simple « coloration » de programmes

---

<sup>351</sup> Références bibliographiques notées: WTFNS : numéro de page.

<sup>352</sup> L'avant-projet de loi revendique pourtant sa filiation avec ces documents et ces rapports (WTFNS : 4-5).

déjà en place, l'élément autochtone semblant alors relever du folklore. La page suivante illustre parfaitement cette approche puisque la conformité des programmes d'éducation, des contenus et des méthodes aux exigences posées par les systèmes provinciaux constitue une condition essentielle à l'attribution de financements dont le texte ne prévoit toutefois pas la méthode de calcul (WTFNS : 6 ; 25-26).

En outre, certaines sections du document semblent aller à l'encontre de l'objectif d'autonomisation affiché. S'il apparaît que des moyens de contrôle doivent être mis en place afin de vérifier que l'argent public sert bien les projets pour lesquels les crédits ont été alloués, certaines dispositions prévoient une possibilité d'ingérence significative du ministère des Affaires autochtones et Développement du Nord dans la manière dont les conseils de bande gèrent leur politique éducative (WTFNS : 23-26). Lorsque le gouvernement présenta le projet de loi Bill C-33 au Parlement le 10 avril 2014, il se heurta donc à l'hostilité de la majorité des dirigeants des Premières Nations. Seule l'APN apporta son soutien au texte qui était pourtant loin de faire l'unanimité au sein de l'organisation<sup>353</sup>. Le degré d'ingérence élevé des autorités fédérales dans les affaires concernant les Autochtones et, par-dessus tout, le sentiment que le ministère sait mieux que les Premières Nations ce qui est bon pour elles, conduisirent à l'abandon du projet de loi en l'état. Depuis, et en dépit des recommandations formulées par les commissaires de la CVRC dans leur rapport final de 2015, aucun travail n'a été véritablement entrepris pour permettre l'élaboration d'un système éducatif répondant aux besoins réels des communautés autochtones. Comme nous l'avons précisé précédemment, en 2011, la Vérificatrice générale du Canada soulignait que 59 % des élèves autochtones n'achevaient pas leur cursus secondaire. En 2017, selon Statistique Canada<sup>354</sup>, le taux de décrochage chez les élèves autochtones était de 43 % contre 15 % pour les élèves non

---

<sup>353</sup> Nous en voulons pour preuve la démission le 2 mai 2014 de Shawn Atleo, Chef national de l'APN depuis 2009.

<sup>354</sup> Voir <https://www.statcan.gc.ca/eng/start>, [consulté le 10/03/2022].

autochtones. Un chiffre qui en dit long sur le manque de reconnaissance des revendications autochtones en matière d'éducation au Canada.

Malgré l'absence de cadre législatif précis et adapté à l'époque contemporaine, et en dépit du manque de moyens, de nombreuses communautés autochtones tentent toutefois d'organiser leurs établissements scolaires afin de permettre aux élèves qui les fréquentent de se construire dans leur indianité et dans leur appartenance à la société canadienne du XXI<sup>e</sup> siècle. Selon la *Aboriginal Multimedia Society* (AMMSA), il y avait en 2020 cinq cent dix-huit écoles sur réserve au Canada et quarante-cinq établissements d'enseignement supérieur autochtones<sup>355</sup>. Si un nombre encore significatif d'établissements primaires et secondaires situés dans les réserves alignent leurs programmes sur ceux en vigueur dans le système provincial ou territorial dont ils dépendent, on constate un renforcement des contenus ciblant la langue et la culture des communautés dont les élèves sont issus ainsi que l'adoption d'une pédagogie plus en prise avec les modes de transmission traditionnels. Il s'agit souvent de systèmes hybrides, à l'instar de celui qui prévaut au sein de l'Institution Kiuna, au Québec. Le projet pédagogique de cet établissement affiche clairement les avantages d'une éducation bilingue et biculturelle, sans qu'une culture ou une langue ne s'exprime au détriment de l'autre (Corbiere 2000 : 113 ; Dufour 2015 :166). Dans un article traitant plus spécifiquement de cet établissement au projet novateur<sup>356</sup>, la chercheuse québécoise Emmanuelle Dufour décrit un processus d'enculturation<sup>357</sup>, c'est-à-dire un ancrage dans les cultures aborigènes et un renforcement de l'identité culturelle spécifique aux communautés autochtones (Dufour 2015 : 168). La notion de fierté est au cœur de la démarche de l'établissement qui met en avant l'idée de

---

<sup>355</sup> Voir <https://www.ammsa.com/publications/windspeaker/canada%E2%80%99s-aboriginal-education-crisis-column#:~:text=Today%20there%20are%20518%20schools,responsibility%20of%20the%20federal%20government,> [consulté le 10/03/2022].

<sup>356</sup> Voir : [http://higherstrategy.com/wanangas-tribal-colleges-and-canadian-indigenous-pse-institutions,](http://higherstrategy.com/wanangas-tribal-colleges-and-canadian-indigenous-pse-institutions) [consulté le 10/03/2022].

<sup>357</sup> Voir *infra* p. 562.

continuité culturelle et la réappropriation des modes traditionnels de construction et de transmission des savoirs sans écarter les savoirs « occidentaux » (Dufour 2015 : 166). Il semble que l'objectif soit de renforcer le sentiment d'indianité des élèves tout en leur donnant accès aux savoirs et aux compétences qui leur permettront de se positionner en tant qu'Indiens dans la société canadienne du XXI<sup>e</sup> siècle. Pour que les enfants soient à même de construire cette identité positive en tant qu'Autochtones, il est nécessaire, comme le rappelle Corbiere, de déconstruire tous les stéréotypes associés à l'Indien (Corbiere 2000 : 114). C'est donc au prix du rétablissement d'une estime de soi en tant qu'Autochtone que l'assimilation culturelle des populations indigènes peut être évitée (Alfred 2009 : 25). À Kiuna, cela passe par la déconstruction du cliché de l'Indien arriéré (*backward Indian*), cherchant à rétablir un mode de vie primitif, en rupture avec la société moderne.

Dans un article publié en 2018, le directeur du cabinet de conseil spécialisé dans les questions d'enseignement supérieur *Higher Education Strategy Associates* (HESA), Alex Usher, spécialiste des questions d'enseignement post-secondaire, livre une analyse intéressante des modèles sur lesquels pourrait s'appuyer un système scolaire autochtone innovant et en adéquation avec la réalité des communautés indigènes du Canada. Usher distingue trois modèles existants : les universités indigènes interculturelles telles que celles que l'on trouve en Amérique du Sud ; les centres universitaires tribaux qui existent aux États-Unis<sup>358</sup> ; les Wānangas Maoris de Nouvelle-Zélande<sup>359</sup>. Usher exclut d'emblée le modèle sud-américain qu'il juge trop obscur. D'après lui, deux options demeurent. L'une s'appuie sur des établissements

---

<sup>358</sup> Pour une présentation plus détaillée du système étatsunien, voir la thèse de doctorat de Charlotte Leforestier (Leforestier 2012 : 361-366).

<sup>359</sup> Les Wānangas sont les établissements d'enseignement supérieur ayant pour objectif de revitaliser et de perpétuer la culture maorie. En langue maorie, le terme a un sens proche de « savoir tribal » et peut aussi désigner un sage, un ancien. Le plus important des Wānangas, *Te Wānanga o Aotearoa*, fut fondé en 1984. Il consiste en un campus principal à Auckland et six campus secondaires répartis sur l'ensemble du territoire néozélandais. Le paragraphe 162 de l'*Education Act*, adopté en 1989, procure un cadre légal à ces établissements en inscrivant dans la législation néozélandaise le droit des Maoris à assurer la survivance de leur culture.

de taille assez réduite dépendant essentiellement de financements publics. C'est le cas de la trentaine de centres universitaires tribaux des États-Unis<sup>360</sup>. La seconde, calquant l'exemple des Wānangas, consiste à décloisonner les enseignements en les délocalisant sur plusieurs campus répartis sur tout le territoire. Une autre différence significative tient au fait que dans les Wānangas, les programmes d'études font l'objet d'une harmonisation entre les différents campus, ce qui permet la mutualisation de certaines ressources. Dans les centres universitaires tribaux, en revanche, les programmes sont spécifiques à un établissement et axés sur la culture de la communauté autochtone ou du groupe restreint de communautés autochtones dont les étudiants sont issus<sup>361</sup>.

Dans le cas du Canada, seuls deux établissements autochtones d'enseignement supérieur sont publics, le *Nicola Valley Institute of Technology*, en Colombie-Britannique, et la *First Nations University*, dont le campus principal se trouve à Regina, dans la Saskatchewan. Toutefois, ces deux établissements ne sont pas habilités à décerner leurs propres diplômes. Quant aux autres établissements autochtones d'enseignement supérieur, tels que la *Six Nations Polytechnic* de Grand River, dans l'Ontario, ils fonctionnent en partenariat avec des universités non autochtones. Usher souligne que l'organisation existant au Canada ressemble à celle des centres universitaires tribaux étatsuniens, si ce n'est que le montant des dotations fédérales qu'ils perçoivent est bien moindre que de l'autre côté de la frontière. Il avance, en outre, l'argument géographique qui complique la mise en place d'un réseau d'établissements sur un territoire immense où certaines communautés autochtones vivent dans des zones difficilement accessibles. Alex Usher préconise donc de se

---

<sup>360</sup> Seuls deux centres universitaires tribaux sont intégralement financés par les autorités de l'état sur lequel ils se trouvent. Les autres reçoivent des dotations fédérales.

<sup>361</sup> Par exemple, le *Oglala Lakota College* de la réserve de Pine Ridge, dans le Dakota du Sud, propose des enseignements majoritairement axés sur la culture Lakota et sur les langues siouanes.

rapprocher du modèle des Wānangas afin d'harmoniser les contenus et les méthodes et de mieux maîtriser les coûts de l'éducation autochtone<sup>362</sup>.

Cependant, Usher omet de préciser qu'un tel choix implique que les communautés autochtones privilégient leur identité indienne par rapport à leur identité tribale. Ce qui ne constitue pas un problème pour les Maoris, qui partagent une même culture et une même langue, peut le devenir pour des communautés qui, certes, partagent un socle commun en matière de principes éducatifs, comme nous l'avons vu, mais qui présentent des différences assez nettes – des divergences parfois – sur le plan culturel. On peut se demander, par exemple, si un enfant *anishinaabe* partage les mêmes références culturelles qu'un enfant *kwakwaka'wakw* (kwakiutl)<sup>363</sup>. Aux États-Unis, bien que l'identité indienne et l'identité tribale coexistent, au regard des programmes d'enseignement proposés dans les écoles tribales, il semble que ce soit cette dernière qui prime<sup>364</sup>. Au Canada, où il n'y a pas eu de mouvement pour les droits civiques permettant d'affirmer le principe de souveraineté tribale<sup>365</sup>, la question semble moins tranchée. L'Institution Kiuna a fait

---

<sup>362</sup> Cette approche n'est pas très éloignée du projet de création d'une Université Internationale des Peuples Autochtones exposé dans le rapport de la CRPA.

<sup>363</sup> Les Anishinaabeg sont de culture et de langue algonquiennes. Ils vivent essentiellement autour des Grands Lacs et dans les forêts du centre de l'Ontario. Ils descendent d'un peuple semi nomade de chasseurs-cueilleurs. Les Kwakwaka'wakw occupent traditionnellement les régions côtières du nord-est de l'île de Vancouver. Ce sont des pêcheurs essentiellement sédentaires de langue et de culture wakashanes.

<sup>364</sup> À titre d'exemple, dans un reportage de la BBC intitulé *Young and Native American*, un jeune homme interviewé sur la réserve de Pine Ridge répond de la manière suivante à la question du journaliste qui lui demande s'il se sent américain : « No. We are Indian. Well, we are Lakota first, before we are anything else » (Zand 2015).

<sup>365</sup> Aux États-Unis, l'autorité tribale est garantie par la Constitution (I 2(3) et I 8) et par le quatorzième amendement. Le principe de souveraineté tribale fut confirmé par trois arrêts de la Cour suprême fédérale souvent appelés trilogie Marshall, du nom de John Marshall, juge en chef de la Cour à l'époque. Le premier est *Johnson v. M'Intosh* (1823) qui établit la prévalence du droit de découverte sur le droit à l'occupation du sol par les Autochtones. Dans le deuxième, *Cherokee Nation v. Georgia* (1831), la Cour se déclara incompétente pour juger le litige opposant la Nation cherokee à l'état de Géorgie. Le troisième arrêt, *Worcester v. Georgia* (1832) confirma finalement la souveraineté de la Nation cherokee. Mise à mal par deux instruments visant à exproprier les populations indiennes – l'*Indian Appropriations Act* (1871) et le *General Allotment Act* (1887) – qui estimaient que les tribus indiennes dépendaient du pouvoir fédéral, la souveraineté tribale fut rétablie en 1934 en application de l'*Indian Reorganization Act*, appuyé par Franklin Delano Roosevelt dans le cadre de sa politique de *New Deal*. S'il fait parfois l'objet de recours devant les tribunaux fédéraux, ce principe n'en demeure pas moins valide.



le choix de l'indianité. Elle se revendique comme un établissement pan-indien favorisant chez ses étudiants une identité pan-indienne compatible avec les identités propres à chaque peuple (Dufour 2015 : 167). La démarche va même plus loin puisque l'identité indienne, l'indianité, est censée constituer un facteur de protection supplémentaire pour les jeunes autochtones confrontés aux difficultés qu'implique leur indigénité (Dufour 2015 : 173).

Ce chapitre aura montré que si la réflexion sur la mise en place d'une éducation autochtone pour et par les Autochtones a bien été amorcée au Canada, elle se heurte à des mentalités coloniales persistantes qui tentent d'imposer des modèles ne correspondant pas aux demandes et aux besoins des Premières Nations. Il apparaît également que la question identitaire est au cœur de l'aménagement du système éducatif autochtone. Restauration d'une identité individuelle malmenée par les pensionnats indiens – dont la génération montante subit aujourd'hui l'impact transgénérationnel ; reconstruction d'une identité indienne déformée par les stéréotypes ancrés dans les mentalités et instrumentalisés pour désindianiser les enfants indiens ; continuité, enfin, du lien avec des identités tribales que l'éloignement imposé par les pensionnats a distendu – le chemin à parcourir reste long. L'enjeu est de taille puisqu'il s'agit en fait de permettre la résurgence au sein des structures contemporaines d'une pensée critique autochtone sans laquelle la survivance des cultures indigènes est compromise. Comme le souligne le chercheur *haudenosaunee* David Newhouse, apprendre à lire et à interpréter les discours selon les modes de perception autochtones est une nécessité absolue : « Learning to read is an act of reclamation and resistance, as well as an act of affirmation : our stories, our memories, our knowledges are still here, relevant, and alive. » (Newhouse 2014 : 80-81)

---

Il en est tout autrement au Canada, où la Loi sur les Indiens de 1876 et ses amendements successifs régissent toujours le statut des peuples autochtones, qui, techniquement, sont considérés comme des pupilles de la Couronne. Il semble donc logique que le pan-indianisme, qui s'est peu à peu effacé au profit des identités tribales aux États-Unis, persiste au Canada de manière plus marquée.

Philippe Jacquin écrivait : « Les Indiens ont l'arme du droit, encore faut-il pouvoir interpréter ces textes ; voilà pourquoi l'éducation reste une priorité pour les réformateurs. D'un instrument d'assimilation, ils veulent la transformer en outil de revitalisation culturelle [...] » (Jacquin 1996 : 89). Cependant, force est de constater qu'au Canada, l'institution scolaire, qui fut pendant une centaine d'années un des principaux outils de destruction des communautés autochtones du Canada, peine toujours à devenir un instrument au service de la reconstruction de ces identités abîmées.



## CONCLUSION

Le souhait du gouvernement de miser dès la fin des années 1930 sur les externats sur réserve et de procéder au démantèlement des pensionnats indiens, comme tentaient de le faire les États-Unis, se heurta, nous l'avons vu, au refus catégorique des Églises de renoncer au contrôle qu'elles exerçaient sur les populations autochtones. Cette situation illustre les multiples incohérences, contradictions et dissensions au sein du partenariat entre les Églises et l'État dans la gestion de l'éducation des peuples autochtones du Canada. Dans son étude comparative, Charlotte Leforestier avance qu'au Canada la fermeture des pensionnats indiens ne fut pas tant la conséquence des actions menées par les communautés aborigènes que la matérialisation d'une volonté du gouvernement fédéral de mettre un terme à la guerre que se livraient les différentes dénominations religieuses à travers l'éducation des Autochtones (Leforestier 2012 : 286). La guerre des Églises constitua bien un obstacle à la volonté des autorités fédérales de transférer la gestion de l'éducation des Autochtones aux provinces et aux territoires. Toutefois, nous avons mis en évidence le fait que cette politique de démantèlement du système des pensionnats indiens fut avant tout guidée par des considérations d'ordre budgétaire. Le désengagement financier des autorités fédérales, pourtant contraintes par les traités à pourvoir aux besoins des populations indigènes en matière d'éducation, ne fut jamais aussi manifeste que dans les années 1940, 1950 et 1960.

Au cours de cette même période, la question des pensionnats indiens demeurait pratiquement absente du discours public. Les Canadiens non autochtones ignoraient pour la plupart, si ce n'est l'existence des pensionnats indiens, tout du moins les conséquences désastreuses des politiques d'assimilation dont ces établissements constituaient un rouage essentiel. Les rares documents accessibles au grand public relayaient en fait une propagande au service des politiques indiennes menées par les

gouvernements successifs. Ainsi, un sujet tourné pour le journal télévisé de *CBC* en 1955 montre-t-il le pensionnat anglican de Moose Factory, dans le nord-est de l'Ontario, sous son meilleur jour. Bande musicale enlevée et rythmes entraînants, enfants jouant ou pratiquant divers sports au grand air, élèves aux mines tantôt studieuses, tantôt rieuses : tout concourt à perpétuer l'image d'une atmosphère saine et bienveillante au sein de laquelle l'enfant indien pourra s'épanouir et, pour paraphraser les propos du narrateur, échapper à l'isolement de sa vie passée pour s'intégrer à la société canadienne. « A new future for the oldest Canadians », clame le commentateur en guise de conclusion<sup>366</sup>.

L'absence quasi-totale de contre-discours sur les objectifs des pensionnats indiens, les méthodes qui y étaient employées et les enjeux réels que ces institutions représentaient témoigne du degré de mutisme auquel les communautés autochtones du Canada avaient été réduites. Néanmoins, l'inadéquation permanente entre, d'une part, les objectifs politiques affichés et sans cesse reformulés et, d'autre part, les moyens financiers engagés pour soutenir ces politiques, ainsi que l'isolement croissant et la marginalisation grandissante des populations autochtones passées par les pensionnats, furent à l'origine de traumatismes profonds que les compensations financières attribuées dans le cadre du PEI et du PEC ne suffirent pas à guérir. Les données publiées par Statistique Canada parlent d'elles-mêmes<sup>367</sup>. Taux d'alcoolisme et de suicide anormalement élevés, surreprésentation des Autochtones dans le système carcéral et dans le système d'aide sociale à l'enfance, tous les indicateurs témoignent de la profondeur et de la persistance des blessures consécutives à deux siècles de politiques d'assimilation dont les pensionnats indiens furent un maillon essentiel. Le témoignage de Léonard, membre d'une communauté innue proche de Sept-Îles, qui se définit comme « survivant des pensionnats voleurs de vie »

---

<sup>366</sup> Voir dans la bibliographie le document d'archive de *CBC* intitulé « A new future for children at James Bay Residential School ».

<sup>367</sup> Voir l'étude *First Nations People, Métis and Inuit in Canada : Diverse and Growing Populations*, publiée en 2018 et référencé dans la bibliographie.

(Capitaine 2019 : 23), illustre parfaitement l'insuffisance des processus de compensation mis en place au Canada :

L'histoire des pensionnats ? L'argent que j'ai reçu n'a jamais servi à rien OK. Je l'ai pris parce qu'il le donnait, mais c'est pas parce que j'ai eu quelques milliers de dollars que ça règle mon problème au contraire ça a réveillé mon problème. Après sept thérapies, je l'ai accepté et ça a été longtemps un bâton à mon avancement. Mais une fois que je l'ai accepté, il est en arrière de ma vie. Quand l'histoire des pensionnats est revenue, il fallait que je raconte mon récit de vie, encore une fois que je me remémore. Je l'avais oublié. Je l'avais mis dans mon passé. Ils m'ont fait revivre ça devant un juge. Et tu brailles encore et c'est une affaire que t'as mis en arrière de ta vie et que c'est du passé. Sept thérapies pour arriver là. L'argent règlera rien. (Capitaine 2019 : 13).

Ce que soulève Léonard à travers ce témoignage, c'est la question de la mémoire et des conditions de sa narration. Au-delà des compensations matérielles, il apparaît que les survivants des pensionnats et leurs descendants ont besoin d'espaces de narration qui ne soient pas hostiles, qui n'ajoutent pas à la violence du traumatisme. La résurgence de ces mémoires et le rétablissement de ces identités relèvent d'une autre écriture du récit des pensionnats indiens du Canada. Cette mémoire émane de la parole des survivants qui, dans leurs témoignages, dans leurs récits de vie ou par le biais des récits de fictions qu'ils nous livrent, évoquent les discriminations, le froid, la faim et la promiscuité dont il a été question dans cette partie de notre thèse, mais ravivent aussi des mémoires absentes des textes officiels, telles que celles des blessures morales et psychiques profondes qui participèrent activement de la tentative de destruction des identités autochtones. Cette déshumanisation et ces humiliations imposées à des générations d'enfants indiens dans les pensionnats trouvent leur expression la plus claire et la plus émouvante dans cette lettre adressée en 1912 par le chef *nebiyaw* Ahtahkakoop (Star Blanket) au gouverneur général. On peut y lire toute la désillusion consécutive aux mensonges et aux trahisons qui émaillèrent les politiques d'éducation des Indiens au Canada tout au long de l'existence des pensionnats autochtones. On peut également y lire tout le rejet de la

position d'infériorité à laquelle le gouvernement canadien et les Églises tentèrent constamment de reléguer les membres des communautés autochtones :

When I was in middle life the Government of the Great White Mother sent some wise men to ask us to give them much land. A large camp of Indians was made near Qu'Appelle and there the Government and Indians after much talking signed a treaty, on paper and much was promised as well. One of these papers has been carefully kept by us, and by it we Indians gave to the Government a large piece of land and held back for ourselves some small pieces as Reserves. In the treaty we made then the Government promised to make a School for every band of Indians on their own Reserve, but instead little children are torn from their mothers' arms or homes by the police or Government Agents and taking [sic] sometimes hundreds of miles to large Schools perhaps to take sick and die when their family cannot see them. The little Ants which live in the earth love their young ones and wish to have them in their homes. Surely us red men are not smaller than these Ants. (TRC 1.1 : 253-254)

**2.**  
**LE RÉCIT DE FICTION :**  
**TÉMOIGNAGE, RÉSURGENCES**  
**ET RÉTABLISSEMENTS**





## INTRODUCTION

Les observations formulées par le chef Ahtahkakoop dans la lettre citée en conclusion de la première partie mettent également l'accent sur la nécessité de s'extraire d'une position d'infériorité, de replis et d'invisibilité (c'est le sens de la métaphore des fourmis qu'il emploie). Les travaux sur le terrain des commissaires de la CVRC ont contribué à ce « redressement » des survivants des pensionnats en rendant accessible un espace de parole respectueux des témoignages qu'ils souhaitaient déposer. Cela a permis de faire affleurer non pas une, mais des vérités sur les pensionnats indiens, vérités reflétant la multiplicité des expériences racontées lors des sessions de la CVRC. En outre, depuis les années 1970 et la revendication d'une autonomie accrue par les communautés autochtones, le nombre d'enfants indiens, métis et inuit accédant à des formations dispensées par des établissements d'enseignement supérieur n'a cessé de croître. Même si des écarts significatifs persistent par rapport à la population canadienne allochtone<sup>368</sup>, cela a permis l'émergence d'une génération d'auteurs autochtones porteuse d'un autre type de parole sur les pensionnats, pensionnats que la plupart de ces artistes fréquentèrent. Tomson Highway souligne le lien essentiel entre cet accès aux universités et l'accès à l'écriture pour les écrivains autochtones de sa génération. À ce propos, il identifie trois événements qui, selon lui, jouèrent un rôle majeur dans l'avènement de ces écritures indigènes : l'obtention en 1960 par les Indiens inscrits du droit de vote lors des élections fédérales ; la première exposition de l'artiste *anishinaabe* Norval Morrisseau en 1962 à Toronto ; et la réaction au Livre blanc de Pierre Trudeau en 1969 (Highway 2017 a : xix-xxv).

---

<sup>368</sup> Les données récoltées lors du recensement de 2016 montrent que 45 % de la population canadienne non autochtone est titulaire d'un diplôme d'études supérieures contre 22 % pour les Premières Nations (Assembly of First Nations 2018).

## Les pensionnats indiens du Canada et le récit autobiographique

Dans les années 1970, et au cours des quatre décennies qui suivirent, des autobiographies écrites par des survivants des pensionnats indiens contribuèrent à poser une parole fondée sur l'expérience personnelle racontée à la première personne. Parmi le corpus significatif de publications de ce genre, il convient de citer *Geniesb: An Indian Girlhood* (Jane Willis 1973), *Thrasher: Skid Row Eskimo* (Anthony Apakark Thrasher 1976), *My Name is Masaké* (Alice French 1976), *Indian School Days* (Basil Johnston 1988), *Hey, Monias!* (Raphael Ironstand 1993), *Behind Closed Doors* (Agnes S. Jack 2001), *They Called Me Number One* (Bev Sellars 2013) et *The Education of Augie Merasty* (Joseph Merasty 2017).

L'affirmation par le biais de l'écriture de ces « je » autochtones malmenés lors de leur passage par le pensionnat ne se résume pas à une simple reconstruction sur le plan personnel. Lionel Larré l'a démontré, les autobiographies amérindiennes reposent sur une conception de l'individualisme qui n'exclut pas le collectif (Larré 2009 : 21-22). C'est le cas de tous ces ouvrages dans lesquels leurs auteurs font bien plus que se raconter. Ils mettent au jour une mémoire collective des pensionnats jusqu'alors empêchée, réprimée, tout en affirmant l'échec des procédés destructeurs qui furent employés pour désindianiser l'enfant indien dans ces établissements.

Toutefois, au regard du deuxième événement historique mentionné par Highway, il est possible de dégager un autre paramètre peu présent dans ces récits autobiographiques à la première personne. En effet, Highway explique que l'exposition de Norval Morrisseau constitue une étape essentielle dans le rétablissement des identités autochtones dès lors qu'elle ouvrit les portes de la ville de Toronto aux mythes indiens, exposant ainsi aux yeux du public Blanc de la mégapole ontarienne la réalité d'une spiritualité et d'une pensée autochtones qu'on croyait anéanties (Highway 2017 a : xxiii-xxiv). Sans aller jusqu'à dire que les autobiographies citées ci-dessus ne participent pas du rétablissement des modes de transmission, d'expression et d'interprétation autochtones, force est de constater

qu'elles n'entrent pas dans la catégorie des autobiographies indiennes dans lesquelles le mythe et le rêve viennent pallier le caractère faillible de la mémoire des faits. Là où Momaday dans *The Way to Rainy Mountain* (1969) et *The Names: A Memoir* (1976), ou Vizenor dans *Interior Landscapes: Autobiographical Myths and Metaphors* (1990) redéfinissent la chronologie de leurs autobiographies, imaginent leurs autobiographies ou les appuient sur une mémoire tierce (Larré 2009 : 83-102), les auteurs précités optent pour une écriture plus proche des modes de récit de soi occidentaux. Leurs textes ne sont pas dépourvus de liens avec les spiritualités ou les modes de narration autochtones, mais ils ne contribuent pas véritablement à mettre sous les yeux du lecteur allochtone les langues, les mythes et les systèmes de pensée qui furent la cible des pensionnats indiens.

### **Les pensionnats indiens du Canada et le récit de fiction**

Outre les documents historiques, les récits autobiographiques et les témoignages de survivants, il existe un quatrième type de mémoire de l'expérience des pensionnats indiens – une mémoire qui affleure grâce au récit de fiction. Puisque cette thèse s'intéresse au rétablissement des modes de perception et d'interprétation autochtones dans les récits de survivants des pensionnats indiens, il était logique de concentrer notre approche sur les œuvres de fiction par le biais desquelles des auteurs autochtones ayant subi les conséquences de l'expérience des pensionnats indiens participent de ce redressement, de cette autonomie et de cette dignité retrouvées. Nous avons constaté que les œuvres de ce type sont bien moins nombreuses que les autobiographies écrites en prose à la première personne.

Tout d'abord, on trouve des textes dans lesquels les auteurs mobilisent les récits et les mythes de leurs cultures respectives tout en écrivant à la première personne du singulier pour retracer leur expérience des pensionnats. C'est le cas de trois poètes autochtones reconnues : la poète *mi'kmaq* Rita Joe, qui, dans son recueil autobiographique *Song of Rita Joe: Autobiography of a Mi'kmaq Poet* (1996), évoque ses

années passées au pensionnat catholique de Shubenacadie, en Nouvelle-Écosse ; Joséphine Bacon, poète innue, qui revient sur son expérience au pensionnat catholique de Maliotenam, au Québec, dans son recueil *Bâtons à message/Tshissinuashitakana* (2009) ; enfin, la poète *nehiyaw* Louise Bernice Halfe, qui consacre de nombreux poèmes au pensionnat de Blue Quills, en Alberta, dans son recueil *Burning in this Midnight Dream* (2016). C'est également le cas de l'auteure inuvialuit Margaret Olemaun Pokiak-Fenton dans deux autobiographies graphiques *Fatty Legs, A True Story* (2010) et *A Stranger at Home, A True Story* (2011). Elle y relate les années qu'elle a passées dans le pensionnat catholique de l'Immaculée Conception, à Aklavik, dans les Territoires du Nord-Ouest.

Une deuxième catégorie d'œuvres regroupe les productions artistiques relevant du témoignage indirect, dans la mesure où leurs auteurs n'ont pas été scolarisés dans ce type d'établissement et n'en ont pas directement subi les conséquences intergénérationnelles<sup>369</sup>. Dans le domaine cinématographique, on peut citer le film *Rhymes for Young Ghouls* (2013), dans lequel le cinéaste *mi'kmaq* Jeff Barnaby revisite les codes du film d'horreur, plus particulièrement du film de zombies, pour restituer la violence des pensionnats. Deux bandes dessinées, fruits de la collaboration entre l'auteur *nehiyaw* David Alexander Robertson et le dessinateur *haudenosaunee* Scott B. Henderson, entrent également dans cette catégorie. Il s'agit de *7 Generations: A Plains Cree Saga* (2010) et de *Sugar Falls: A Residential School Story* (2011). Enfin, le roman *Black Apple* (2016), de l'auteure métisse<sup>370</sup> Joan Crate, relève lui aussi d'une mémoire des pensionnats indirecte.

---

<sup>369</sup> Cela ne signifie pas que les auteurs concernés n'ont pas du tout subi les conséquences de plus d'un siècle de tentatives d'assimilation des Indiens par l'éducation. Nous soulignons simplement le fait que ni eux, ni leur famille proche n'ont fait l'expérience directe de ces institutions.

<sup>370</sup> Crate est souvent présentée comme une auteure métisse, mais ses origines restent confuses. Elle a récemment expliqué que son rapport à l'autochtonie était plus culturel que génétique. Son roman *Black Apple* livre le récit du parcours d'une jeune fille de la tribu des Siksika, une nation autochtone des prairies de l'Alberta dont la culture et la langue sont différentes de celles des Dénés, à proximité desquels Joan Crate a grandi dans les Territoires du Nord-Ouest. Ces écarts linguistiques et culturels expliquent sans doute le degré de métissage très limité de son roman.

Un autre type de production artistique mobilise une mémoire familiale transposée dans un cadre différent. C'est le cas de *Older than America* (2008), de la réalisatrice *nehiyaw* Georgina Lightning. Dans ce film, Lightning s'approprie les codes du film d'horreur et du thriller psychologique pour retracer l'expérience de son père et d'autres membres de sa famille dans les pensionnats indiens du Canada. Néanmoins, elle choisit en quelque sorte de délocaliser le récit en situant son intrigue dans le Minnesota, sur la réserve *anishinaabe* de *Nab-Gab-Chi-Wa-Nong* (Fond du Lac).

Il existe pour terminer des œuvres qui s'appuient sur une mémoire qui mobilise une expérience vécue des pensionnats ou de leurs répercussions intergénérationnelles mais que les auteurs restituent de manière indirecte en recourant à des personnages et à des lieux fictifs. Trois romans relèvent de ce type d'écriture : *Kiss of the Fur Queen* (1998), publié par Tomson Highway ; *Porcupines and China Dolls* (2002), du romancier Robert Arthur Alexie ; et *Indian Horse* (2012), de l'écrivain Richard Wagamese.

### **Choix des sources primaires**

Cette dernière catégorie d'œuvres nous a semblé constituer le matériau le plus fertile pour étudier le potentiel du récit de fiction dans le rétablissement des systèmes de pensée et des identités autochtones abîmés par les pensionnats indiens. Dans son ouvrage sur les autobiographies amérindiennes, Lionel Larré s'interroge sur les raisons qui peuvent pousser un individu colonisé à se mettre au centre de son propre récit (Larré 2009 : 9-16). En écho à cette question, nous tenterons de déterminer ce qui au contraire pousse des auteurs comme Highway et Wagamese à réactiver la mémoire des expériences traumatiques qu'ils ont vécues sans se mettre nommément au centre de leurs récits. Il importe également que le témoignage livré s'appuie sur une expérience directe. C'est le cas pour Highway et Alexie, qui ont été tous deux scolarisés dans ce type d'établissement. Pour ce qui est de Wagamese,

même s'il n'a pas fréquenté les pensionnats, l'impact que ces derniers ont eu sur ses parents fut tel qu'il conduisit à son placement dans des familles d'accueil non autochtones au sein desquelles il subit des expériences similaires à celles vécues par les survivants des pensionnats indiens (isolement, détresse affective, rupture des liens tribaux, racisme, violences physiques et psychologiques). Il est donc possible d'affirmer qu'à travers le roman *Indian Horse*, Wagamese témoigne à la fois de la réalité des mécanismes qui ont broyé ses parents et de son statut de victime des pensionnats Indiens<sup>371</sup>.

Il semble également pertinent de cibler notre étude sur des romans. Nous sommes partis du principe que la forme romanesque était celle qui s'éloignait le plus des modes de récit traditionnels autochtones. Cela permettra d'analyser la façon dont les auteurs en question opèrent pour coloniser cette forme coloniale par excellence ; d'étudier les stratégies qu'ils déploient pour la manipuler et pour la contraindre à s'accommoder d'une oralité mise à mal par les politiques assimilationnistes du Canada. Le théâtre, la poésie, le roman graphique et l'œuvre cinématographique offrent également des possibilités intéressantes de subversion du discours colonial, mais permettent des rapprochements plus faciles avec le récit oral<sup>372</sup>. À ce propos, il faudra sans doute s'interroger sur le choix de Tomson Highway de publier *Kiss of the Fur Queen* sous la forme d'un roman dès lorsqu'il avait envisagé à l'origine d'écrire une autobiographie à la première personne, avant de pencher pour une pièce de théâtre, puis un feuilleton télévisé, un roman épique de huit cents pages, pour aboutir à la version publiée : un roman de trois cents pages (McKegney 2007 : 138).

En outre, pour analyser le potentiel de la fiction et du mythe à restituer l'expérience vécue, il fallait sélectionner des récits dans lesquels les auteurs

---

<sup>371</sup> C'est précisément ce qu'il souligne dans un témoignage qu'il a rédigé dans le cadre d'un ouvrage sur les problématiques de vérité et de réconciliation au Canada (Wagamese 2012 c).

<sup>372</sup> Bien qu'elles ne constituent pas nos sources primaires, les œuvres précédemment citées seront parfois invoquées en appui de nos analyses.

réinvestissent au sein de la fiction suffisamment d'éléments de leur propre expérience. À cet égard, les récits dans lesquels les auteurs choisissent la troisième personne pour témoigner des répercussions des pensionnats indiens sur eux-mêmes et sur leurs communautés respectives présentent un intérêt manifeste. D'une part, ils autorisent une médiation par l'autre de l'expérience traumatique vécue. D'autre part, nous tenterons de démontrer qu'à l'instar de certaines autobiographies indiennes analysées par Lionel Larré dans son ouvrage, ils rendent possible une médiation par le biais du recours au mythe (Larré 2009 : 83-102 ; McLeod 2014 : 89).

Les tableaux qui suivent ont pour objet de déterminer le degré de réinvestissement d'éléments autobiographiques dans chacun de ces trois romans.

	<b>Tomson Highway</b>	<b>Champion / Jeremiah</b>	<b>René Highway</b>	<b>Ooneemectoo / Gabriel</b>
<b>Année &amp; lieu de naissance</b>	1951, toundra dans le nord du Manitoba		1954, toundra dans le nord du Manitoba	
<b>Culture d'origine</b>	Nehiyaw		Nehiyaw	
<b>Famille</b>	Chasseurs de caribou semi nomades		Chasseurs de caribou semi nomades	
<b>Scolarité</b>	Pensionnat catholique		Pensionnat catholique	
<b>Victime d'abus</b>	Oui		Oui	
<b>Modes d'expression artistique</b>	Pianistes, librettistes & écrivains		Danseurs & chorégraphes	
<b>Décès</b>	Sans objet		Morts du SIDA au début des années 1990	



	Richard Wagamese	Saul
<b>Année &amp; lieu de naissance</b>	Milieu des années 1950, nord-ouest de l'Ontario	
<b>Culture d'origine</b>	Anishinaabe	
<b>Famille</b>	Parents devenus alcooliques et violents à la suite de leur passage dans les pensionnats. Parents ayant abandonné leurs enfants	
<b>Exposition au racisme</b>	Exposés au racisme systémique dans un contexte où leur indianité faisait d'eux des parias	
<b>Scolarité</b>	Placé dans des familles allochtones, écoles provinciales	Pensionnat catholique
<b>Victime d'abus</b>	Oui	
<b>Problèmes d'addiction</b>	Oui	
<b>Parcours</b>	Errances, vie dans la rue, programme de désintoxication	
<b>Modes d'expression artistique</b>	Écrivains et conteurs d'histoires	

	Robert Arthur Alexie	James
<b>Année &amp; lieu de naissance</b>	1957, Fort McPherson, TNO	1956, Aberdeen, TNO
<b>Culture d'origine</b>	Gwich'in	Blue people/ Blue Indians <sup>373</sup>
<b>Scolarité</b>	École indienne anglicane	École indienne anglicane avec hébergement en foyer d'accueil
<b>Victime d'abus</b>	Probablement	Oui
<b>Problèmes d'addiction</b>	Oui	
<b>Parcours</b>	Études postsecondaires. Investissement politique	Sans diplômes. Sans emploi, puis succession d'emplois précaires
<b>Modes d'expression artistique</b>	Romancier	Néant
<b>Décès</b>	Mort de blessures à la tête au bord d'une route en 2014	Échappe au suicide par balle au bord d'une route

Il ressort de ces tableaux une dimension autobiographique très forte dans le cas des romans de Highway<sup>374</sup> et de Wagamese. En revanche, la distance par rapport à

<sup>373</sup> Peuple fictif. Toutefois, Alexie fait de ce peuple une communauté dénée, à l'instar des Gwich'in.

l'expérience vécue est plus marquée dans le cas du roman de Robert Arthur Alexie. Par exemple, Alexie choisit de situer son récit dans un espace (Aberdeen et les Blue Mountains) et au sein d'une communauté autochtone (les *Blue Indians*) fictifs. En outre, si Alexie a bien été scolarisé dans une école indienne anglicane, la *Peter Warren Dease School* de Fort McPherson, rien n'indique qu'il a été hébergé dans le foyer d'accueil attenant à l'école dès lors que sa famille résidait à Fort McPherson. Or, dans le roman, les abus dont les personnages sont victimes dans leur enfance sont perpétrés par un surveillant du foyer d'accueil. Enfin, les parcours suivis par Alexie et le personnage principal de *Porcupines and China Dolls* – James Nathan – divergent. Le récit laisse James au printemps 2001, sans formation, sans emploi et dans une situation psychologique très instable<sup>375</sup>, tandis qu'Alexie, qui a suivi des études postsecondaires<sup>376</sup>, s'est investi très tôt dans la vie des communautés *gwich'in*, occupant des fonctions politiques de premier plan<sup>377</sup>.

---

<sup>374</sup> Ce tableau, ainsi que certaines analyses qui suivent, montrent qu'en dépit de son appartenance à la catégorie des récits de fiction, le roman de Highway constitue bel et bien un témoignage autobiographique. Contrairement à ce qu'affirme McKegney, il ne s'agit pas simplement d'une libre adaptation à partir de l'expérience personnelle de l'auteur (McKegney 2007 : 7).

<sup>375</sup> En revanche, les problèmes psychologiques dont Alexie souffrit tout au long de sa vie sont bien réels. Les circonstances de son décès constituent à cet égard un élément biographique troublant si on les rapproche du destin de James dans le roman. Le roman débute en effet au bord d'une route, tandis que James presse la détente d'une arme qu'il a placée dans sa bouche. Il s'achève sur la même scène, si ce n'est que l'intervention de Louise, la femme dont James est amoureux, empêche le suicide du jeune homme. En 2014, le corps de Robert Arthur Alexie fut retrouvé sans vie au bord d'une route. Selon sa famille, Alexie est décédé de blessures à la tête. L'enquête sur les circonstances de sa mort n'a pas été poussée plus loin. Certains y voient une preuve de plus de l'inaction de la GRC dans les affaires de meurtres et de disparitions d'Autochtones. D'autres, à l'instar du journaliste et critique littéraire Noah Richler, qui connaissait bien Alexie, s'interrogent sur les similitudes troublantes entre la scène de suicide avorté qui ouvre et clôt le roman et les conditions dans lesquelles Alexie est décédé. Dans un article publié en 2015 dans le *Toronto Star*, Richler laisse peu de doutes quant aux probabilités qu'Alexie, toujours aux prises avec les démons qui le hantaient, ait choisi de mettre fin à ses jours (Richler 2015).

<sup>376</sup> Après son passage à la Peter Warren Deane School, il a fréquenté la Samuel Hearne Secondary School à Inuvik, avant de sortir diplômé en administration publique du Thebacha College de Fort Smith.

<sup>377</sup> Au début des années 1990, Robert Arthur Alexie a joué un rôle essentiel lors des négociations territoriales entre les Gwich'in, le gouvernement fédéral et les administrations territoriales des Territoires du Nord-Ouest et du Yukon. Il a occupé successivement les fonctions de chef tribal des Teet'it Gwich'in, puis de vice-président et président du Conseil tribal *gwich'in*.

De plus, les stratégies employées par Alexie et l'angle sous lequel il aborde le récit du pensionnat semblent relever d'une perspective autre que celle du rétablissement, qui constitue le fil conducteur de cette thèse.

Il importe en effet que les romans retenus non seulement participent pleinement de cette volonté de se saisir de la fiction pour faire affleurer des vérités sur les pensionnats indiens difficiles ou impossibles à exprimer autrement, mais aussi que leur engagement en termes de conciliation et de réparation soit manifeste. Or, cela n'est pas le cas dans le roman d'Alexie. Ainsi, les personnages principaux, James Nathan et Jake Noland, sont sans cesse rattrapés par la même violence, qui ne cesse de se répéter tout au long du récit. Lorsqu'ils tentent de se reconstruire, leurs efforts sont réduits à néant par la colère consécutive aux viols qu'ils ont subis dans le foyer d'accueil pour enfants indiens et dont ils ne parviennent pas vraiment à s'affranchir, tout du moins dans le cas de James. Jake ne connaît pas la dérive que connaît James, puisqu'il parvient à fonder une famille avec la femme qu'il aime, Mary. Ils ont un fils – Matthew. Toutefois, alors que la possibilité d'un avenir se dessine, ils périssent noyés lors d'un périple en canoé sur les territoires de leurs ancêtres (Alexie 2002 : 281-282). Leur disparition réduit à néant les efforts de James pour vaincre son alcoolisme et affronter ses terreurs et sa rage. Ses tendances suicidaires le rattrapent et il décide d'en finir avec la vie au bord d'une route. Autant d'éléments qui montrent combien les possibilités de rétablissement sont compromises dans le roman d'Alexie. Certes, l'intervention de Louise empêche le jeune homme de passer à l'acte, mais ce « *happy ending* » reste peu convaincant quant aux perspectives de réparation pour les personnages qui survivent. Le lecteur quitte James toujours hanté par ses démons. Les derniers mots du roman sont lourds de sens : « [...] the future had unfolded as it should » (Alexie 2002 : 286). Cet énoncé, répété plusieurs fois au cours du récit, s'applique tantôt à la colonisation des espaces autochtones par les Blancs (Alexie 2002 : 6 ; 8), tantôt aux possibilités de guérison pour les personnages (Alexie 2002 : 286), ce qui souligne la volatilité du processus de rétablissement. Ces mots mettent également en évidence le caractère tragique du

récit d'Alexie. Dans *Porcupines and China Dolls*, il existe en effet une sorte de fatalité qui rattrape les personnages et qui ajoute au pessimisme qui se dégage du roman.

Là où, ce travail tentera de le démontrer, Highway et Wagamese dépassent la rage et la tragédie grâce à leur capacité à manipuler les formes coloniales responsables de leur souffrance, il semble qu'Alexie fonde son écriture sur la colère et la douleur (Richler 2015), sur une approche pathogénique et non salutogénique du récit des pensionnats. Là où Highway et Wagamese s'investissent dans un jeu éminemment subversif avec la langue anglaise et la forme du roman, Alexie, comme le souligne Tomson Highway dans son anthologie des littératures autochtones du Canada, souffre de devoir écrire en anglais et non en déné (Highway 2017 a : 64).

Pour reprendre la deuxième de couverture de l'édition originale publiée par Stoddart : « *Porcupines and China Dolls* is the story of a journey from the dark side of reality into the Dream World and back again. It is the story [...] of the inability of a people to hold on to their way of life ». En effet, le roman d'Alexie ne participe pas vraiment du rétablissement des modes d'expression autochtones. Il souligne plutôt l'impossibilité de se réapproprier ce qui a fait l'objet d'une spoliation brutale. La mort tragique de Jake et Mary alors qu'ils tentent de rétablir les liens avec le territoire traditionnel illustre cet aspect du roman. Si le concept de « going home through stories<sup>378</sup> », théorisé par l'écrivain *nehiyan* Neal McLeod (McLeod 2001), s'applique, nous le verrons, aux récits des pensionnats proposés par Highway et Wagamese, chez Alexie en revanche le retour est fortement compromis. Finalement, la rage et la frustration dominent le récit des pensionnats proposé par R. A. Alexie. Une rage qui, comme le souligne Highway dans sa présentation de *Porcupines and China Dolls*, s'exprime contre les Églises, contre le gouvernement, mais aussi contre sa propre communauté et contre soi-même (Highway 2017 a : 64).

---

<sup>378</sup> Ce concept fera l'objet d'explications détaillées dans les chapitres qui suivent.

Ces différents critères, établis en fonction de la problématique qui sous-tend ce travail de thèse, nous ont donc conduit à conserver deux sources primaires sur lesquelles nos analyses seront fondées : *Indian Horse* et *Kiss of the Fur Queen*.

## Synopsis des romans

Cette section a pour objet de présenter brièvement les deux sources primaires retenues afin de poser certains éléments de la diégèse qui conditionnent la compréhension des analyses sur lesquelles s'appuient les cinq chapitres qui composent cette seconde partie.

*Kiss of the Fur Queen* constitue l'unique roman de Tomson Highway<sup>379</sup>. Publié en 1998, il retrace le parcours de deux frères *nehiyawak*, Champion et Ooneemeetoo Okimasis, tous deux nés au début des années 1950 dans le nord du Manitoba. Leurs parents, Abraham et Mariesis, vivent quelques mois de l'année sur la réserve *nehiyaw* et dénée d'Eemanapiteepitat, mais consacrent la majeure partie de leur temps à se déplacer à la limite de la taïga et de la toundra où le père chasse le caribou sur son traîneau. Les frères Okimasis voyagent de lac en lac, de forêt en forêt. Tandis que Champion, qui montre des dispositions naturelles pour la musique, joue de l'accordéon, Ooneemeetoo – comme le laisse présager son prénom<sup>380</sup> – traverse les six premières années de sa vie en dansant.

Toutefois, l'insouciance des jeunes années passées dans cet Éden boréal est de courte durée. Lorsque les deux enfants atteignent l'âge de six ans, Abraham et Mariesis sont contraints par la loi d'envoyer leurs fils dans le lointain pensionnat catholique de Birch Lake. Au pensionnat, ils sont aussitôt rebaptisés Jeremiah et Gabriel. La discipline y est stricte et le terrible principal de l'établissement, le père

---

<sup>379</sup> Voir annexe 35.

<sup>380</sup> En *nihithawimin*, dialecte de la langue crie parlé dans le nord du Manitoba et de la Saskatchewan, Ooneemeetoo signifie danseur.

Roland Lafleur, se glisse dans le dortoir la nuit pour violer les jeunes garçons placés sous sa responsabilité. Néanmoins, Champion/Jeremiah et Ooneemeetoo/Gabriel ne sont pas seuls face à ces terribles épreuves. *The Fur Queen*<sup>381</sup>, une déesse blanche aux contours insaisissables qui n'est autre que Weesageechak, le trickster des récits *nehiyawak*, les accompagne. Elle ne cessera de les suivre tout au long du roman.

La dizaine d'années passée à Birch Lake éloigne les deux jeunes frères de leur culture d'origine en dépit des séjours dans leur famille lors des vacances d'été. L'aîné décide de poursuivre ses études à Winnipeg où il compte bien perfectionner sa maîtrise du piano, instrument qu'il a découvert à Birch Lake et pour lequel il éprouve une véritable fascination. Il est rejoint quelque temps plus tard par son jeune frère qui s'inscrit alors en secret à des cours de danse classique. Dans la capitale provinciale du Manitoba, ils sont confrontés à leur indianité et au racisme systémique qui fait obstacle à leurs rêves d'accomplissement par la musique et par la danse. Ooneemeetoo, qui s'efforce de dissimuler son homosexualité, dérive de bar gay en bar gay, multipliant les relations sexuelles avec les hommes qu'il rencontre. De son côté, Champion mène une existence quasi monacale, consacrant tout son temps et toute son énergie à préparer un prestigieux concours de piano. L'expérience à Winnipeg se soldera par un départ pour Ooneemeetoo, recruté par une célèbre compagnie de danse moderne, et par l'abandon du piano pour Champion, désabusé par le racisme auquel il est confronté lors dudit concours et désemparé à la suite du départ de son frère.

Devenu travailleur social, il tente d'aider les Indiens qui errent dans les rues de Winnipeg tout en anesthésiant sa douleur grâce à l'alcool. Quant à Ooneemeetoo, il passe sa vie dans les avions, à voyager de capitale en capitale, là où les tournées de la compagnie de danse qu'il a intégrée le mènent. Les deux frères se retrouvent à

---

<sup>381</sup> Bien que dans la traduction du roman de Highway qu'il propose, Robert Dickson choisisse de traduire « Fur Queen » par « Reine blanche » (Highway 2004), il nous semble que dans le cadre de cette thèse, l'emprunt de la dénomination choisie en anglais par Highway permet d'éviter toute interprétation ou déperdition de sens que la traduction est susceptible d'engendrer.

Eemanapiteepitat quelques années plus tard autour du lit de mort de leur père. Après être parvenus à renouer les liens avec leur culture d'origine, ils décident de mettre en scène les mythes fondateurs des Nehiyawak en montant des spectacles alliant la musique, la danse et le théâtre. Le succès de cette entreprise est réel mais ne dure pas puisqu'Ooneemeetoo, atteint du SIDA, meurt dans une chambre d'hôpital à Toronto à la fin des années 1980. Ses derniers mots pour son frère sont : « Don't mourn me. Be joyful » (*KFQ* : 301<sup>382</sup>). Le roman s'achève sur l'image de la déesse blanche prenant le jeune danseur par la main pour l'entraîner hors de son propre corps, loin de la chambre d'hôpital, dans la brume givrée dont elle a surgi.

*Indian Horse*, ouvrage pour lequel Richard Wagamese<sup>383</sup> s'est vu décerner le *Burt Award for First Nations, Métis and Inuit Literature* en 2013, est paru en 2012. Il s'agit du huitième roman de l'auteur *anishinaabe*. Le récit débute à Winnipeg, au *New Dawn Centre*, un centre de désintoxication et de réinsertion pour jeunes indiens. Saul Indian Horse, qui a été ramassé ivre sur un trottoir de la ville par des travailleurs sociaux, ne parvient pas à évoquer son parcours lors des séances collectives de thérapie par la parole auxquelles il doit participer. Un membre du personnel du centre lui suggère alors de retracer son histoire par écrit puisqu'il n'arrive pas à l'exprimer oralement.

Saul entreprend donc de reconstituer un récit dont les souvenirs sont lacunaires et fragmentés. Il évoque sa prime enfance au sein de son clan, à la périphérie de Redditt, petite communauté minière proche de Minaki, dans le nord de l'Ontario. Né à la fin des années 1950, il évolue dans un environnement hostile, entre le racisme des Blancs qui vivent à proximité de son clan et la violence de sa propre famille, dont les membres ont été rendus alcooliques et dysfonctionnels à la suite de

---

<sup>382</sup> Les références aux deux ouvrages étudiés seront notées (*KFQ* : numéros de pages) pour *Kiss of the Fur Queen* et (*IH* : numéros de page) pour *Indian Horse*.

<sup>383</sup> Voir annexe 36.

leur passage dans les pensionnats indiens. Seule sa grand-mère, Naomi, garante du lien avec les récits traditionnels *anishinaabeg*, protège le jeune garçon des dangers auxquels il est exposé. Le retour du frère aîné de Saul, Benjamin, qui est parvenu à s'enfuir du pensionnat de Kenora, dans lequel il avait été scolarisé de force, précipite la désintégration du clan Indian Horse. En effet, Naomi décide d'emmener son clan vers un lieu sacré, le lac Manitou Gameeng, où elle espère soigner les quintes de toux atroces qui agitent le corps affaibli de Benjamin et rétablir les liens entre les membres du clan. Toutefois, ce périple n'a pas l'effet escompté puisque Benjamin meurt de la tuberculose qu'il a contractée dans le dortoir du pensionnat. Les parents de Saul ainsi que sa tante décident alors d'emporter le corps de l'enfant en ville pour lui offrir des funérailles chrétiennes. Ils ne reviendront jamais, laissant Saul et sa grand-mère seuls dans le campement, au beau milieu de la forêt boréale. Quand elle sent venir l'hiver, Naomi comprend que leur seule chance de survivre consiste à redescendre la rivière Winnipeg jusqu'à Minaki, où réside un de ses neveux. Le trajet dans le blizzard se solde par la mort de Naomi sur le quai de la gare de Minaki. Des habitants de la ville découvrent Saul blotti contre le cadavre gelé de sa grand-mère. Âgé d'à peine sept ans, il est pris en charge par les services sociaux et envoyé dans le pensionnat indien catholique de St. Jérôme.

La vie à St. Jérôme est un véritable enfer. Seul son goût pour la lecture sauve Saul de l'état de sidération, de dégradation et de résignation dans lequel les autres enfants sont déjà plongés. Après quelques mois passés au pensionnat, l'arrivée d'un jeune prêtre différent des autres, le père Gaston Leboutilier, change radicalement la vie de Saul. Le père Leboutilier monte une équipe de hockey sur glace, sport qui fascine immédiatement le jeune garçon. L'extraordinaire talent de Saul sur la glace finit par lui permettre d'échapper à St. Jérôme. Repéré par Fred Kelly, entraîneur d'une équipe de hockey indienne sur la réserve de Manitouwadge, il intègre l'équipe des Moose et part vivre chez les Kelly. Il est assez rapidement abordé par un recruteur qui lui propose d'intégrer une équipe d'élite junior à Toronto. Sur les conseils de Virgil, le fils de Fred et Martha Kelly, Saul accepte l'offre, mais



l'expérience tourne rapidement au désastre. Confronté au racisme du public blanc, des journalistes et des joueurs des équipes adverses, et face à l'indifférence de ses coéquipiers, Saul finit par renoncer au bout de quelques mois et par retourner à Manitouwadge. Il travaille quelque temps sur des chantiers d'exploitation forestière avant de décider de quitter Manitouwadge sans but précis. Commence pour lui une longue errance à travers les Prairies canadiennes, de ville en ville, de petit boulot en petit boulot, avec l'alcool pour seul compagnon. Il finit par échouer sur les trottoirs de Winnipeg où il rejoint la cohorte des sans-abris.

Dans un premier temps, le fait de raconter son histoire provoque chez Saul un besoin irrésistible de retourner sur les lieux où se dressait le pensionnat de St. Jérôme. Là, au milieu des bâtiments en ruine, un souvenir resurgit brutalement – celui des viols répétés que le père Leboutilier lui a fait subir sous prétexte de l'initier au hockey. La violence du souvenir réactivé le pousse à retourner sur les berges du lac Manitou Gameeng. Il parvient alors à renouer avec son passé, son histoire tribale, et à dépasser la souffrance et la colère qui sourdaient en lui. Le récit s'achève par le retour de Saul à Manitouwadge où il retrouve la famille Kelly et où il décide de devenir entraîneur de l'équipe de hockey de la réserve.

## **Éléments biographiques**

Dans cette section, il s'agit d'apporter quelques éléments biographiques sur Tomson Highway et Richard Wagamese qui permettront de mieux mesurer la dimension autobiographique de leurs romans et de commencer à dégager certaines similitudes et certaines différences entre leurs expériences afin de mieux appréhender les textes analysés.

Tomson Highway et Richard Wagamese appartiennent à la même génération d'écrivains autochtones puisqu'ils sont nés respectivement en 1951 et en 1955. Onzième d'une fratrie de douze enfants, Highway grandit dans le nord du Manitoba, entre la réserve de Brochet et la toundra, jusqu'à l'âge de six ans. Il fut ensuite

envoyé dans le pensionnat catholique du Guy Hill où il demeura jusqu'à l'âge de quinze ans. Il décida ensuite de poursuivre ses études secondaires à Winnipeg avant de fréquenter l'université du Manitoba, puis l'Université Western dont il sortit diplômé en musique et en littérature anglaise. Une fois ses études achevées, Highway intervint comme travailleur social pendant sept ans sur les réserves et dans divers centres urbains de l'Ontario.

Pour ce qui est de Wagamese, il n'a jamais fréquenté les pensionnats indiens, contrairement à ses parents. Ces derniers, hantés par le souvenir des traumatismes subis dans ces établissements, développèrent des comportements violents. Alcooliques et maltraitants, ils finirent par abandonner leurs enfants, dont Richard – alors âgé de trois ans – dans la forêt au nord de Minaki, dans l'Ontario. Transis de froid et affamés, Richard et ses frères et sœurs parvinrent à rejoindre la petite ville de Minaki. Richard fut immédiatement placé dans des familles d'accueil blanches<sup>384</sup> avant d'être adopté par une famille presbytérienne non autochtone. Dans certaines de ces familles, et dans les écoles provinciales qu'il fréquenta, il fut confronté à des violences extrêmes et à un racisme permanent (Wagamese 2012 c : 160). Il décida d'abandonner ses études à l'âge de seize ans et survécut grâce à divers emplois précaires. Peu à peu, il sombra dans l'alcoolisme et la toxicomanie. Sans domicile fixe, il vécut dans la rue pendant plusieurs années.

Ces quelques éléments de la biographie des deux romanciers permettent déjà de dégager deux contextes différents. D'une part, nous analyserons un texte produit par un auteur ayant eu accès à des études supérieures, un auteur certes passé par le pensionnat, mais dont le lien avec la culture et la langue d'origine n'a jamais véritablement été rompu. Le *nibithawwin*<sup>385</sup> est pour Highway sa langue première<sup>386</sup>

---

<sup>384</sup> Cette pratique, très courante alors, est connue sous le nom de « rafle des années soixante » ou « Sixties Scoop » en anglais. Voir *supra* p. 160.

<sup>385</sup> Également connu sous le nom de cri des bois ou cri des rochers.

<sup>386</sup> Highway explique que certains de ses frères aînés et certaines de ses sœurs aînées ne parlent toujours pas anglais (Wigston 1989 : 8).

et le lien avec sa famille et sa communauté fut maintenu en dépit de sa scolarisation à des centaines de kilomètres de Brochet. D'autre part, nous étudierons un texte écrit par un auteur qui, sans passer directement par les pensionnats, s'est trouvé encore plus isolé de sa langue et de sa culture d'origine. L'*anishinaabemowin* resta pour Wagamese une langue seconde qu'il dut apprendre à l'âge adulte. À l'exception de ses babillages de tout jeune enfant, probablement dans un mélange d'anglais et de sa langue maternelle, explique-t-il, il se souvient avoir prononcé son premier mot en *anishinaabemowin* à l'âge de vingt-quatre ans (Wagamese 2012 b)<sup>387</sup>. Il semble donc possible d'émettre l'hypothèse selon laquelle le rapport à la langue et à la culture d'origine, ainsi que le rapport aux textes canoniques de la littérature anglophone, ne sera pas le même chez l'un et chez l'autre.

En revanche, en termes de parcours artistique, les chemins suivis par les deux auteurs se rejoignent. Highway, qui a commencé par monter des spectacles alliant la musique et la danse avec son frère René<sup>388</sup>, est devenu un concertiste connu pour ses spectacles de cabaret ainsi qu'un dramaturge acclamé pour ses pièces telles que *The Rez Sisters* (1986<sup>389</sup>), *Dry Lips Oughta to Move to Kapuskasing* (1989), *Ernestine Shuswap Gets Her Trout* (2004) et *The (Post)Mistress* (2013) pour ne citer que les plus célèbres. Il a également publié trois livres pour enfants<sup>390</sup> – *Caribou Song* (2001), *Dragonfly Kites* (2002) et *Fox on the Ice* (2003) –, un essai intitulé *Comparing Mythologies* (2003) et une anthologie des littératures autochtones canadiennes parue sous le titre *From Oral to Written: A Celebration of Indigenous Literature in Canada, 1980-2010* (2017).

---

<sup>387</sup> Wagamese insiste sur le fait qu'il a dû apprendre sa langue maternelle à l'âge adulte à la manière d'un petit enfant (Wagamese 2012 b).

<sup>388</sup> René Highway (1954-1990) fut scolarisé dans le même pensionnat que son frère aîné Tomson. Il devint danseur dans la célèbre compagnie *Toronto Dance Theatre*, puis travailla en tant que danseur et chorégraphe au sein du *Native Canadian Centre* de Toronto et de la compagnie de théâtre *Native Earth Performing Arts*. René Highway est mort des suites du SIDA en 1990.

<sup>389</sup> Il s'agit des dates auxquelles les pièces ont été jouées pour la première fois et non des dates de publication des textes.

<sup>390</sup> Un de ces ouvrages, *Caribou Song*, constitue une réécriture d'une scène du roman *Kiss of the Fur Queen*, plus précisément le surgissement dans une clairière de la forêt boréale d'une harde de caribous (*KFQ* : 39-47).

Wagamese, pour sa part, est parvenu à sortir de la rue pour embrasser une carrière de journaliste avant de publier dix romans<sup>391</sup>, deux autobiographies – *One Native Life* (2008) et *One Story, One Song* (2011) – et un recueil de poésie paru en 2011 sous le titre *Runaway Dreams*. En dépit des modes d'expression différents choisis par Highway et Wagamese, il semble que le point de convergence de leurs démarches réside dans leur choix de s'appropriier les formes qui leur furent imposées par les systèmes coloniaux dont ils firent l'expérience. Ce faisant, ils parvinrent à se réapproprier leur patrimoine culturel – *nehiyaw* pour l'un, *anishinaabe* pour l'autre<sup>392</sup> – et de réactiver des modes d'interprétation de l'Histoire que les politiques d'assimilation avaient mis en veille.

Enfin, en dépit de certaines divergences dont il sera fait état dans les chapitres qui suivent, notamment en ce qui concerne le lien entre le récit et la notion de réconciliation qui est au cœur du débat sur les pensionnats indiens, l'écriture des deux romans qui constituent nos sources primaires répond à un besoin de rétablissement au sens propre comme au sens figuré. Rétablissement dès lors qu'il s'agit de survivre, de guérir le traumatisme en produisant un antidote au poison distillé par les pensionnats. Rétablissement également puisqu'il s'agit de réaffirmer, de redynamiser les systèmes et les pratiques autochtones mis à terre par plus de cent cinquante ans de politiques de déculturation des communautés autochtones du

---

<sup>391</sup> Comme c'est le cas pour *Indian Horse*, les principaux romans de Wagamese comportent de très nombreux éléments autobiographiques que la lecture de *One Native Life* et de *One Story, One Song* permet d'identifier. Ainsi, le premier roman de Wagamese, *Keeper n' Me* (1994) raconte le parcours de Garnet Raven, un jeune Anishinaabe enlevé à ses parents et placé dans des familles d'accueil blanches qui réussit à rétablir le lien avec ses racines *anishinaabeg* vingt ans plus tard. Dans *A Quality of Light* (1997), le jeune héros est un Anishinaabe adopté par une famille presbytérienne et confronté au racisme dont font preuve les habitants de la petite communauté rurale de l'Ontario où il grandit. Dans *Ragged Company* (2008), les héros sont des sans domicile fixe qui vivent sur les trottoirs d'une grande ville canadienne.

<sup>392</sup> Il convient de préciser dès l'introduction que si les cultures *nehiyaw* et *anishinaabe* présentent des caractéristiques différentes, elles partagent un socle commun conséquent tant sur le plan de la mythologie que sur celui de la langue. Il s'agit de deux cultures sœurs, comme le rappelle le narrateur de *Kiss of the Fur Queen* (KFQ : 258), deux langues et deux mythologies d'origine algonquienne dont la proximité est avérée (McLeod 2014 : 96).

Canada<sup>393</sup>. C'est donc la force, l'efficacité et le potentiel réparateur des stratégies narratives déployées par Highway et Wagamese dans les récits qu'ils livrent de leur expérience des pensionnats indiens que cette partie se propose de mettre en exergue.

---

<sup>393</sup> Highway explique, par exemple, qu'il se serait certainement suicidé s'il n'avait pas écrit ce roman. Il insiste sur des éléments qui prouvent que *Kiss of the Fur Queen* est bien un roman de la survie et de la survivance (McKegney 2007 : 138). Wagamese évoque quant à lui un rétablissement sur les plans spirituel et culturel (Wagamese 2012 c : 164-165).

## 2.1. LE RÉCIT DE LA HONTE ET DE LA PERTE

Before the healing can take place, the poison must be exposed.

Lyle Longclaws<sup>394</sup>

Longclaws et, par ricochet, Highway ne se trompent pas. Toute perspective de rétablissement reste illusoire sans prise de conscience de la nature et de la profondeur de la blessure. Les pensionnats indiens sont bien des lieux toxiques qui distillent leur poison longtemps après que les enfants ont quitté ces espaces de fractures. Ce n'est pas un hasard si dans *Indian Horse* les jeunes indiens surnomment l'horrible pensionnat de St. Jérôme « St. Germs » (*IH* : 48). La contamination est réelle et l'issue est parfois fatale. C'est le cas du frère de Saul, Benjamin, qui a contracté la tuberculose dans les dortoirs bondés, humides et glacials du pensionnat de Kenora dont il est parvenu à s'échapper et qui en meurt peu de temps après son retour parmi les siens (*IH* : 29-30).

Le passage par le pensionnat constitue une zone d'ombre dans les histoires personnelles et collectives de ceux qui se trouvent happés par ces espaces. Dans les deux romans, le départ des enfants s'accompagne d'une sensation d'obscurcissement. La transition entre la vie avant le pensionnat et le moment où a lieu l'enlèvement de Saul occupe un chapitre entier dans *Indian Horse*. Il s'agit du chapitre dix, dans lequel le jeune garçon et Naomi luttent contre *Keewatin*, le vent du nord, qui tente de les empêcher de rejoindre la petite ville où ils comptent se réfugier pour l'hiver. En quelques pages, l'obscurité envahit le roman à l'occasion d'un récit quasi apocalyptique du périple de la vieille femme et de l'enfant dans la tempête hivernale :

---

<sup>394</sup> Cette phrase figure en épigraphe de la pièce de Tomson Highway *Dry Lips Oughta Move to Kapuskasing*. Il s'agit d'une citation des propos de Lyle Longclaws, travailleur social et militant autochtone qui occupa la position de grand chef de la Confédération des quatre nations du Manitoba.

The water was black with the cold. [...] We could hear wolves and the snapping of branches in the trees [...]. The land around us was like a great being hunched in the darkness. [...] Trees with new snow heavy in their branches looked like tired soldiers heading home from war. [...]. The cold was an awesome beast. As I plowed through the knee-deep snow to forage firewood, I could feel the beast tracking me, waiting for the exhaustion to fell me so it could feed on my frozen flesh. (*IH* : 37-38)

Les nombreuses reconfigurations métaphoriques préfigurent l'horreur des épreuves qui attendent Saul au pensionnat. Les territoires traversés sont des silhouettes fantomatiques et les arbres sont des soldats qui participent de la construction d'un paysage désolé, comme dévasté. Quant à l'évocation de la morsure du froid, qui ne laisse aucun répit à Saul et à sa grand-mère, elle imprime en filigrane l'image du Wendigo<sup>395</sup> dont les pulsions cannibales reflètent le comportement des prêtres et des religieuses au sein de cette institution. Ce trajet conduit Saul vers un espace terne et sans lumière. Autour des imposants bâtiments de brique rouge du pensionnat, rien ne pousse hormis quelques arbustes épineux (*IH* : 43-44). Dans *Kiss of the Fur Queen*, la configuration est identique. L'évocation de la touffe d'épilobe morte au bord du chemin qui conduit les enfants de l'avion au bâtiment principal du pensionnat illustre le caractère mortifère de cet espace (*KFQ* : 70). Cette stérilité des lieux<sup>396</sup> n'est que le reflet de celle de l'éducation que dispensent ces institutions. Il ne s'agit pas d'instruire l'enfant indien mais bien de déconstruire ce qui fait son indianité. Une fois la grille franchie, débute un lent processus par le biais duquel toute perspective d'avenir hors des murs du pensionnat

<sup>395</sup> Le Wendigo (également Weetigo, Windigo, Wi'tigo ou Witikō) est un monstre cannibale présent dans certains récits des populations de cultures algonquiennes. L'intervention du Wendigo a souvent pour objectif de prévenir l'homme contre le risque de corruption et de transgression des interdits dans des situations de faiblesse, telles que les périodes de famine ou de grand froid. La cupidité légendaire du Wendigo sert aussi à rappeler aux humains que la survie n'est possible que dans le partage et la coopération. Par effet de miroir, ce personnage malveillant met donc en avant des comportements positifs sans lesquels la survie du groupe et de l'individu est impossible. Il sera question du Wendigo plus en détail lorsque nous étudierons la façon dont cette entité maléfique se superpose à l'image du prêtre dans *Kiss of the Fur Queen*.

<sup>396</sup> Dans un témoignage déposé le 10 juin 2010 lors des auditions organisées par la CVRC à Winnipeg, Calvin Myerion décrit le pensionnat qu'il a fréquenté dans des termes similaires à ceux employés par Wagamese. Il emploie la métaphore du « monstre » pour évoquer le caractère imposant des bâtiments ainsi que l'horreur de ce qui se passait derrière ces portes (voir annexe 40).

s'efface, comme le souligne Saul : « I read once that there are holes in the universe that swallow all light, all bodies. St. Jerome's took all the light from my world. » (*IH* : 43)

Dans le roman de Highway, la transition entre l'univers édénique dans lequel Champion grandit et le pensionnat de Birch Lake s'opère en quelques paragraphes à peine. Toutefois, l'opacité des hublots de l'avion qui emporte le petit garçon loin vers le sud présage également la noirceur du pensionnat (*KFQ* : 48). Comme dans le roman de Wagamese, le Wendigo ne tarde pas à s'immiscer dans la vie de l'enfant. La première apparition du père Lafleur, dont la description donne à voir le dangereux prédateur qu'il est, ne laisse aucun doute quant à cette présence menaçante : « A face surfaced, one he had not seen in this new place, one with eyebrows so black and bushy they could have been fishing lures. » (*KFQ* : 53-54) L'isolexisme « a face surfaced » renforce la sensation de surgissement et invite le lecteur à concentrer son attention sur cette nouvelle image. La métamorphose du radical « face » par le biais d'un processus de dérivation préfigure la métamorphose du prêtre en monstre carnassier dont les allitérations de sifflantes signalent le caractère maléfique.

Devenus des proies, les enfants sont emmenés vers ces espaces destructeurs pour y être enfermés. Saul résume parfaitement la sensation d'être happé par cet univers de noirceur lorsqu'il conclut le récit de sa première journée au pensionnat de St. Jérôme par la remarque suivante : « In what seemed like an instant, the world I had known was replaced by an ominous black cloud. » (*IH* : 47) Les portes du pensionnat se referment derrière les enfants tandis que le nuage funeste qui recouvre le monde précédant leur enfermement sert de métaphore à la succession d'événements plus atroces les uns que les autres auxquels ils vont être confrontés.



### 2.1.1. Des lieux de confinement et de surveillance

Le sentiment d'enfermement domine dès l'arrivée des enfants au pensionnat. Il s'agit d'un motif récurrent dans les témoignages de survivants, qui font état de pratiques relevant du système carcéral<sup>397</sup>. Correspondance surveillée, visites des parents évoquant les parloirs des établissements pénitentiaires, versement d'une caution avant les vacances scolaires pour dissuader les familles de ne pas renvoyer leurs enfants au pensionnat (TRC 1.1 : 603-605), les exemples attestant de tels procédés sont légion. Ainsi, le premier jour de son internement, Champion se trouve littéralement entravé par un drap bleu enroulé autour de son corps. Privé de toute liberté de mouvement, il est immobilisé sur le siège où il doit subir le supplice de la coupe des cheveux (KFQ : 54). L'insistance sur la sensation de liberté qu'éprouvent les enfants dès qu'ils se trouvent hors des murs de l'école souligne, par effet de contraste, le caractère carcéral de l'expérience du pensionnat. De manière similaire, le temps des vacances d'été, qui est l'occasion pour les enfants Okimasis de retourner dans leur famille, est décrit comme un moment de libération (KFQ : 100). Des années plus tard, lorsqu'il se retrouve à Winnipeg pour y poursuivre ses études, Champion éprouve un sentiment de liberté similaire qui participe de ce portrait des pensionnats comme des lieux de confinement et de contrainte :

Here he was, back at school in the very distant south — it might as well have been Florida, or Rio de Janeiro — free, at last, of steel-mesh fences and curfews that chained you to your bed by 9:00 P.M., free of tasteless institutional food, free of nuns and brothers —and priests — watching every move, every thought, every bodily secretion, free to talk to girls. (KFQ : 102)

La répétition du terme « free » n'attire pas tant l'attention du lecteur sur une liberté retrouvée que sur les privations et les interdits auxquels Champion fut soumis lors de sa scolarité à Birch Lake. Quant à la répétition du quantifieur « every », elle

---

<sup>397</sup> Le témoignage déposé devant la CVRC par Daniel Nanooch décrit cette atmosphère carcérale qui caractérisait de nombreux pensionnats indiens (voir annexe 40).

illustre la permanence du regard inquisiteur et invasif porté par les prêtres et les religieuses sur les enfants indiens qui leur étaient confiés. À travers leurs romans, Wagamese et Highway témoignent de la manière dont la surveillance et la discipline constituèrent des outils essentiels au service des politiques mises en œuvre dans ces institutions (*KFQ* : 81). L'existence préétablie, les déplacements contrôlés, ainsi que l'extrême linéarité et la répétitivité du temps passé dans le pensionnat (*IH* : 78-79), rappellent les procédés couramment employés dans les prisons et dont Michel Foucault explique qu'ils visent à normer, fixer et hiérarchiser l'individu. Le temps devient alors un instrument de pouvoir (Foucault 1975 : 160-162 ; 194). Le rythme ternaire qui anime la fin de la phrase dans laquelle Saul résume l'extrême monotonie des journées à St. Jérôme illustre cette répétition inexorable des journées<sup>398</sup> qui ne laisse aux enfants aucun espace de liberté :

You couldn't be a kid under that regime. There was no room for any kind of creativity to flourish. Instead, to survive, we mimicked the cloister walk of the nuns, a relentless mute march from prayer to chapel to physical labour. (*IH* : 49)

Les pensionnats que décrivent Highway et Wagamese correspondent en tout point aux établissements qu'évoque Foucault dans ses travaux sur les prisons et les lieux de surveillance : c'est-à-dire des espaces ayant pour vocation de dresser les corps et de réformer les esprits – de redresser les personnes déviantes. Foucault de conclure qu'il est possible d'imprimer dans l'esprit des individus toutes sortes d'interdits afin qu'ils deviennent leur propre censeur (Foucault 1975).

Cette notion de redressement est centrale dans les romans de Wagamese et de Highway. Les pensionnats indiens du Canada, qui, nous l'avons vu, s'inspirèrent des *reformatory schools* anglaises et des maisons de correction françaises, eurent

---

<sup>398</sup> Le témoignage livré par Stella Bone lors des auditions organisées par la CVRC sur le territoire de la Première Nation Keeseekoowenin le 29 mai 2010 atteste de l'extrême répétitivité des journées dans les pensionnats. Dans sa déposition, elle explique que les enfants étaient conditionnés à vivre au son et au rythme des cloches et des sonneries jusqu'à perdre toute leur autonomie (voir annexe 40).

fréquemment recours à des méthodes coercives et punitives pour parvenir à leurs fins. Dans *Indian Horse*, la redoutable sœur Ignacia traite le corps d'un jeune pensionnaire – Lonnie Rabbit – comme s'il s'agissait d'un vulgaire objet, un tapis qu'elle entreprend de battre en l'occurrence :

The Sister smiled. It was chilling because there was no laughter in her eyes. They were a cold, pale blue, like the eyes of a husky, and when she reached behind her and brought a leather paddle into view she had a terrible calm about her. The paddle was blunt and wide and drilled with holes across its face. She cradled it in both palms, and with a blur of motion she twisted Lonnie around by the collar and pushed him to his knees. He screamed as the paddle struck his back. The nun yanked him to his feet as though he were a rag toy and struck him repeatedly behind the knees and on the back of the thighs. It sounded like she was beating a hide. Lonnie squirmed and struggled but her grip was incredible. She kept hitting him until he collapsed. Father Quinney stood with his hands behind his back and watched. (*IH* : 46)

Le glissement de l'humain au non humain est manifeste dès lors que la sœur se trouve comparée à un chien, tandis que l'objet dont elle se sert pour administrer la correction se voit doté d'attributs humains – un visage en l'occurrence. En outre, le calme de la religieuse, qui punit Lonnie parce qu'il refuse qu'on lui attribue un nouveau nom, contraste avec l'extrême violence de ses actes. Cela témoigne d'un usage de la sanction mécanique, dépourvu de toute humanité. Il ne s'agit plus, comme l'explique Foucault, d'un recours productif à la discipline, mais d'un emploi pervers des méthodes disciplinaires afin de dominer l'autre, de réduire le corps de l'autre à un état proche de l'asservissement (Foucault 1975 : 139).

Les enfants qui subissent de tels abus sont privés de toute volonté et de toute capacité d'agir. Les corps dociles qu'évoque Foucault (Foucault 1975 : 140) sont devenus, dans le cas des pensionnats décrits par Highway et Wagamese, des corps brisés, des esprits éteints, comme le révèle le regard de cette petite fille que Saul croise dans un couloir le jour où il quitte le pensionnat pour Manitouwadge :

Most of the kids were working at that hour. No one was about except for one girl I did not know, wiping down the walls with a sponge. She was nine, maybe ten, but the smock sagging to her knees and her dark stockings and shapeless shoes made her look like an old woman. I coughed, and she

looked for a moment. There was no recognition on her face, no expression except surrender. When I made a small wave she raised her chin an inch or so, gazed at me with dark, empty eyes and then reached down to squeeze her sponge again. (*IH* : 97)

Par le biais du langage, la jeune indienne se trouve métamorphosée en une figure fantomatique. Ses vêtements – manifestement trop grands ou déformés par l'usure – floutent les contours de sa silhouette, qui semble se dissoudre dans l'espace qu'elle récuré. Elle a été littéralement absorbée par le pensionnat.

Au-delà de la simple volonté de discipliner les enfants, il se dessine à partir de ces récits une banalisation de la violence dès lors que le jeune Indien n'est plus qu'un objet malléable dans les mains des prêtres et des religieuses. Le roman de Wagamese est particulièrement explicite dans la mention qu'il fait des châtiments employés et de leur extrême brutalité. Enfermement dans un espace si restreint que les mouvements deviennent pratiquement impossibles, obligation d'avalier du savon pour punir ceux qui utilisent une langue autochtone, recours à la contention pour immobiliser des enfants, coups de canne, de règle ou de lanière en cuir (*IH* : 48-52), Wagamese restitue dans son roman l'ampleur des violences subies par certains survivants, dont firent partie ses propres parents. Tous les châtiments qu'il évoque s'appuient sur une mémoire vécue des pensionnats dès lors qu'ils sont répertoriés à un moment où à un autre dans les témoignages livrés par les survivants lors des sessions de la CVRC. À cet égard, les propos tenus en 1957 par une ancienne surveillante de dortoir du pensionnat de Lytton démontrent avec éloquence à quel point les violences décrites par Highway et Wagamese relèvent d'une réalité expérientielle et non de la pure fiction : « The child can be punished, nagged, pounced upon or threatened by anybody and this is carried to fantastic lengths. » (*TRC* 1.2 : 384)<sup>399</sup>

---

<sup>399</sup> La lecture du chapitre du rapport de la CVRC intitulé « Discipline » confirme la fréquence et l'ampleur de tels abus (*TRC* 1.2 : 367-398).

### 2.1.2. Le difficile récit de la honte

Le terme « *shame* » est pratiquement absent des deux romans. On compte à peine six occurrences dans *Indian Horse* contre une seule dans *Kiss of the Fur Queen*. En revanche, ses dérivés « *shameless* » et « *shamelessly* » sont employés à plusieurs reprises par Highway, comme si la honte devait se cacher ou comme s'il fallait revendiquer son absence.

Pourtant, les pratiques disciplinaires dont il a été question précédemment visaient manifestement à induire un sentiment de honte chez l'enfant, sentiment qui garantissait sa résignation et sa soumission. Une honte qui repose en grand partie sur la faute et la culpabilité, deux notions abondamment relayées par le catéchisme de l'Église catholique<sup>400</sup>, ce véritable dédale moral que le narrateur du roman de Highway nomme fort à propos : « the labyrinth of Roman Catholic guilt » (*KFQ* : 35). Ainsi, Champion et Ooneemectoo sont confrontés en permanence à la honte que provoque le sentiment d'avoir fauté, surtout lorsque la nature de la faute demeure incomprise :

Well-trained soldiers of the church, all dutifully recited with him. "Through my fault, through my fault, through my most grievous fault."

The Okimasis brothers had never discussed this phrase but both had concluded that they were being asked to apologize for something beyond their control. Under these circumstances, however — yards enclosed by steel fences, sleeping quarters patrolled nightly by priests and brothers — they had also independently concluded that it was best to accept the blame; it was their most grievous fault. (*KFQ* : 81).

Le lecteur mesure la violence de cette expérience de la culpabilité par des êtres auxquels on impose des codes qui leur sont totalement étrangers. La situation est pire encore puisque ces notions sont instrumentalisées dans le but de contraindre les jeunes indiens à se soumettre aux exigences du pensionnat. La honte étant un sentiment qui relève nécessairement de la sphère publique (Galligan 2016 : 58), il est

---

<sup>400</sup> Voir *supra* p. 200-201.

logique que les châtiments humiliants infligés aux enfants aient pratiquement toujours lieu devant leurs camarades. C'est le cas pour Arden Little Light, un jeune Oji-Cri qui souffre visiblement d'une rhinite chronique et se retrouve littéralement exposé au pilori, les bras attachés dans le dos afin de l'empêcher de s'essuyer sur la manche de sa blouse. Non seulement son châtiment a lieu sous les yeux de tous, mais il est véritablement mis en scène par ses bourreaux :

They began standing him at the front of the chapel, the classroom, the dining room with his hands wrapped behind him, making us witness the seeping track of the snot that bled down his face and neck into the collar of his shirt. (*IH* : 49-50)

Wagamese présente Arden comme un véritable martyr. Le choix du verbe « bleed » invite le lecteur à associer la traînée de morve qui coule le long du visage de l'enfant à un saignement qui ne manque pas d'évoquer le visage ensanglanté du Christ lors de son martyre. Les prêtres et les sœurs exposent véritablement Arden aux yeux du jeune public autant pour l'humilier que pour assoir leur domination sur les autres enfants. Comme le suggère Saul dans cet extrait, cette mise en exergue de la honte de l'autre a pour effet de réactiver le sentiment de honte qu'éprouve chaque enfant contraint à assister au supplice d'un camarade. Les jeunes Indiens sont transformés en témoins passifs – et donc, dans leur esprit, en complices – des abus perpétrés par les adultes. C'est la conclusion à laquelle parvient Saul lorsqu'il écrit : « That was perhaps the biggest crime: making us complicit through our mute and helpless witness. » (*IH* : 80)

Néanmoins, la honte résiste à son propre récit ; elle peine à être évoquée. Elle suscite un désir d'auto-effacement (Attwell & *al.* 2019 : 17) qui sert les desseins de ceux qui l'activent dans les textes qui nous intéressent. Le silence sacré de la honte<sup>401</sup> envahit alors les deux romans. À St. Jérôme, pratiquement tous les enfants subissent des violences sexuelles. Or, pas un seul d'entre eux n'ose échanger une parole, ni

---

<sup>401</sup> L'expression est empruntée à Kierkegaard par Jean-Pierre Martin (Martin 2006).

même un regard à ce sujet, comme si le silence et le vide contribuaient à minimiser la honte, à la rendre supportable (IH : 81). Le silence est également de rigueur à Birch Lake, où les frères Okimasis récitent le *mea culpa* de façon mécanique, sans jamais oser échanger un mot sur le sens de cette culpabilité imposée par peur des représailles (KFQ : 81).

Dans un ouvrage consacré à ce sentiment, l'écrivain Jean-Pierre Martin identifie dix stratégies couramment employées face à la honte : le cynisme, la clownerie, le transformisme, la fugue, l'exhibitionnisme, le voyeurisme, l'imposture, l'offensive, le suicide et la dérision (Martin 2006 : 340-357). C'est *a priori* par la fugue que les enfants du pensionnat de St. Jérôme répondent aux viols qu'ils subissent. Dans le cas de Saul, l'offensive constituera également une réponse à la honte qu'il éprouve dès lors que ses comportements agressifs vont s'amplifier au fur et à mesure qu'il se sent humilié (IH : 165-166). Ce n'est qu'à la fin de son récit qu'il sera capable d'identifier ce qu'il ressent et de mettre des mots – « *shame* » et « *guilt* » – sur ces poisons qui l'ont paralysé pendant tant d'années : « “I just thought I was crazy. But turns out I was just hurt, lonely, guilty, ashamed—and mostly just really, really sad.” » (IH : 217) L'accumulation d'adjectifs relevant du domaine de la honte et de la détresse affective reflète l'accumulation pendant tant d'années d'émotions extrêmement douloureuses et négatives dans l'esprit du jeune homme qui n'est pas parvenu jusque-là à mettre des mots sur ses maux.

Quant à Champion et Ooneemettoo, c'est également par le biais de la fugue, mais aussi de l'imposture, qu'ils tenteront de gérer leur honte. Ainsi, ils dissimulent constamment à leurs parents les traumatismes subis au pensionnat, laissant le lecteur seul témoin de leurs émotions :

“Every time your mother and I ask Father Bouchard how you and Jeremiah are doing down there, he tells us that Father Lafleur is taking care of you just fine, that with him guiding you, your future is guaranteed.”

Gabriel turned his gaze back to the depthless water. His fingers punctured the glassy surface and ripples shattered the reflection of his face. From his last encounter, two months earlier, he could still feel the old priest's meaty breath, could still taste sweet honey, the hard, naked, silver body of the Son of God. Of the four hundred boys who had passed through Birch Lake

during his nine years there, who couldn't smell that smell, who couldn't taste that taste? (*KFQ* : 109)

Son regard a beau fuir vers la surface du lac, le geste par le biais duquel il mutile le reflet de son visage, geste qu'Abraham ne peut pas voir d'où il se tient dans le canoë, témoigne de la violence des émotions qu'il doit dissimuler et gérer seul.

En outre, Ooneemeetoo doit affronter la honte que suscite son homosexualité dont les origines remontent aux sévices que lui infligeait le père Lafleur à Birch Lake. Sa sexualité débridée – qui relève à la fois du voyeurisme et de l'exhibitionnisme (*KFQ* : 131-132) – contraste avec les efforts qu'il fait pour la masquer aux yeux de ses proches. Le mensonge devient pour lui un véritable rempart contre la honte. Ses escapades nocturnes dans les bars gays de Winnipeg sont officiellement des visites à un ami (*KFQ* : 160-161) ; ses cours de danse se transforment en séances de musculation ou de gymnastique (*KFQ* : 150-196). En somme, il vit dans la terreur que son frère et ses parents comprennent un jour le degré de dégradation de son esprit et de son corps :

Mired tremulously in his father's embrace, Gabriel sparred dexterously enough with the usual overtures — “hi, how are you, fine, how are you?” — but promptly met an impasse when the hunter asked, “Do you still pray, *nigoosis?*” his Cree impeccable. Gabriel held his breath. He plumbed the pupils of his father's eyes even as his own widened with terror.

“*Eebee,*” he lied, “*eehee, Papa, keeyapitch n'tayamiyan,*” his voice incapable of masking shame or guilt. Supposing this beautiful man could see, in his son's dark eyes, Wayne's naked skin flush against his son's. Supposing this kind old hunter could see the hundred other men with whom his last-born had shared ...what? Supposing this most Catholic of men could see his baby boy pumping and being pumped by a certain ardent young Jesuit with grey-blue eyes. (*KFQ* : 189-190)

Constamment sur la défensive, comme en témoigne la métaphore pugilistique sur laquelle cet extrait débute, il vit dans le faux-semblant et anticipe la possibilité d'être démasqué comme le montrent les conjectures dans lesquelles il se perd. Toutefois, au-delà de la posture sociale qu'il adopte, son positionnement intime par rapport à ces sentiments de honte et de culpabilité est ambigu. Lorsque le père



Lafleur abuse de lui, il est partagé entre l'idée qu'il commet une terrible faute et la satisfaction d'obéir au prêtre et de se soumettre à sa volonté (*KFQ* : 78-79 ; 85). C'est la même chose lorsqu'il se prostitue ou lorsqu'il participe à des orgies dans les arrière-salles des bars gays qu'il fréquente. Le goût de miel que le souffle du prêtre a laissé sur ses lèvres d'enfant revient alors le hanter (*KFQ* : 78-79 ; 109 ; 132). Le lien explicite entre la douceur du miel et l'extrême violence des actes perpétrés sur Ooneemetoow par le père Lafleur participe de cette schizophrénie qui anime le jeune danseur *nehiyaw* lorsqu'il offre son corps à la voracité des hommes qu'il aguiche :

Beyond the bottles that lined the mirrors, young and old were scattered at bar stools and tables, engaged in raucous, laugh-cluttered conversation, or sat solitary, lost in fantasy. Women too, though those few could have passed for men. Clandestine, enticing impurity that outcasts, freaks of nature, and mortal sinners seek out as refuge from tormentors. Half of Gabriel had an urge to run, to Barry Sexton's party and Jeremiah, the other half to dive in and wallow shamelessly. (*KFQ* : 167)

La construction syntaxique de la dernière phrase reflète par le biais de l'écriture l'état d'extrême confusion de l'adolescent qui perçoit la perte comme une possibilité d'échapper à la souffrance qui l'accable.

En fait, ce qui se rejoue à chaque fois qu'Ooneemetoow a une relation sexuelle avec un homme, c'est l'épisode du viol dans le dortoir du pensionnat. Le lien entre la scène de la crucifixion et la pénétration de son corps d'enfant cloué sur le lit, les pulsions cannibales que le vieux prêtre assouvit sur le corps du jeune Indien (*KFQ* : 78-79), tous ces éléments resurgissent quand le jeune homme est tiraillé entre la honte de reproduire l'acte ignoble dont il a été victime et le désir que cet acte se reproduise :

And the body of the caribou hunter's son was eaten, tongues writhing serpent-like around his own, breath mingling with his, his orifices punctured and repunctured, as with nails.

And through it all, somewhere in the farthest reaches of his senses, the silver cross oozed in and out, in and out, the naked body pressing on his lips, positioning itself for entry. Until, upon the buds that lined his tongue, warm honey flowed like river water over granite. (*KFQ* : 168-169)

Pour reprendre la terminologie employée par Martin (Martin 2006 : 21), les deux romans sont bien caractérisés par une « hontologie » puisque l'espace de la fiction et l'acte d'écriture sont habités par un sentiment de honte sans cesse sous-jacent. En d'autres termes, la honte hante ces récits. Sur le plan ontologique, elle hante également l'être des enfants. Il est également possible de parler d'« hantologie », pour reprendre cette fois-ci le néologisme créé par Derrida (Derrida 1993), c'est-à-dire de textes dans lesquels la honte constitue un spectre du passé qui vient hanter le présent. Cette idée rejoint une observation formulée par Sam McKegney dans son ouvrage *Magic Weapons* : « The residential school haunts Native literature in Canada : as a subject matter, as setting, as repressed (communal or individual) memory, as source of anger, shame, pain, and violence, and as unspoken backdrop to conditions of authorship. » (McKegney 2007 : 11)

Face à cette présence spectrale, l'écriture devient pour Wagamese et pour Highway un moyen d'évacuer ces sentiments négatifs que les pensionnats ont, directement ou indirectement, générés : d'une part, la culpabilité, qui renvoie à ce que la personne a fait ; d'autre part, la honte, qui renvoie à ce qu'elle est (Attwell & al. 2019 : 5). Dans le cas de Saul, Champion et Ooneemeetoo, l'acte qui consacre l'humiliation suprême et la profanation de leur innocence – le viol – engendre un sentiment de culpabilité d'autant plus fort que le prêtre infligeant les sévices dissimule son crime sous couvert de gestes de tendresse ou d'une manifestation d'amour divin (*KFQ* : 70 – *IH* : 82). Ne pas se soumettre au viol constitue donc soit un péché, dès lors que cela signifie un rejet de l'amour de Dieu, soit un renoncement à la tendresse pour des enfants en grande détresse affective (*IH* : 198).

Quant à la honte, il s'agit essentiellement de la honte d'être ce que l'on est, c'est-à-dire un Indien. L'absence de personnages indiens au paradis et leur profusion en

enfer sur l'échelle du père Lacombe<sup>402</sup> que le père Lafleur utilise pour terroriser les enfants marque le début de ce processus de dévalorisation et d'infériorisation (*KFQ* : 59-61). C'est également le cas de la remarque que formule sœur Ignacia juste avant d'administrer une correction brutale à Lonnie Rabbit. Lorsque ce dernier répond innocemment qu'il ne souhaite pas être rebaptisé Aaron parce qu'il possède déjà un nom qui lui a été donné par son père, la sœur lui renvoie une image de son indianité on ne peut plus dégradante :

“But Lonnie is my dad’s name,” the boy said.

“Well, the Lord God is your father now and he wants you called Aaron.”

“But I got a father.”

Sister Ignacia strode out from behind the desk to stand directly in front of Lonnie, who looked down at the floor. “Your father is the Heavenly Father. You will learn that here. Your human father has nothing to offer you anymore.”

“He’s a trapper.”

“He’s a heathen.”

“He’s Ojibway.”

“He is unbaptized and impure of spirit. When you use the word father at this school, it is your Heavenly Father you make reference to.” (*IH* : 45-46)

En ce sens, *Indian Horse* et *Kiss of the Fur Queen* témoignent avec force de la violence et de la persistance des émotions négatives et destructrices suscitées par l'expérience des pensionnats. Entreprendre le difficile récit de la honte, la reconnaître et l'exprimer, c'est amorcer une étape fondamentale dans l'affirmation et la reconstruction de son identité (Scotto 2002 : 89). C'est précisément ce que font Highway et Wagamese, dont la biographie atteste qu'ils ont été soumis à des expériences traumatiques similaires. C'est peut-être également une des raisons expliquant leur choix d'opter pour la médiation du témoignage par le biais du récit à

---

<sup>402</sup> L'échelle du père Lacombe est un document iconographique utilisé dans certains pensionnats indiens du Canada. Bien que Lacombe n'en soit probablement pas l'auteur, la paternité de ce document lui est attribuée. Il représente le parcours de l'enfer au paradis sous forme d'échelle avec différents barreaux à gravir. Plus on descend sur l'échelle, plus la peau des personnages représentés est colorée (voir annexe 37). Le témoignage de Martha Minoose lors de l'événement organisé par la CVRC à Lethbridge le 10 octobre 2013 évoque des situations analogues à celles décrites par Highway. Minoose souligne entre autres la manière dont les prêtres se servaient de l'imagerie liée à l'enfer pour effrayer les enfants et accroître ainsi leur emprise sur eux (voir annexe 40).

la troisième personne. Dans *Les Mots*, Sartre constatait l'impossibilité de se défaire du masque de la honte, y compris dans l'autobiographie (Sartre 1964 : 90). En revanche, dans le récit de soi à la troisième personne, « je » devient un être fictif (Dobrovsky 1993 : 210). Le masque et l'authenticité sont alors indissociables et la honte devient soutenable par sa transformation en émotion esthétique (Komorowska 2014 : 43). Highway et Wagamese ont su se saisir de ce mode de récit de soi pour résister à des émotions aux effets pervers et durables. Tomson Highway, par exemple, fait le choix manifeste de la dérision pour gérer sa propre honte qu'il nous livre à travers le récit du parcours de ses deux personnages. C'est précisément le cas lorsque le narrateur de son roman compare les fesses du plus jeune des deux frères, dont les chairs sont mises à vif sous la violence des coups de ceinturon administrés par le père Lafleur, à de la *jelly* à la cerise (*KFQ* : 85). Le rire constitue un rempart qui permet de maintenir la distance nécessaire au récit de la honte<sup>403</sup>.

La démarche adoptée par les deux romanciers constitue bel et bien une démonstration de force. Dans certains récits *nehiyawak*, le trickster, Wisakedjak<sup>404</sup>, intervient pour apprendre aux enfants que la honte est un sentiment qui rend dépendant et qui affaiblit l'être humain (Gaudet & Martin 2017 : 106)<sup>405</sup>. Évacuer la honte permet de récupérer une indépendance et une agentivité volées par les pensionnats et les politiques d'assimilation dont les Indiens du Canada furent la cible. La chercheuse *anishinaabe* Leanne Simpson identifie la honte comme un stratagème colonial visant à éliminer la résistance et à empêcher les résurgences (Simpson 2011 : 14). *Kiss of the Fur Queen* et *Indian Horse* restituent la violence de ces

---

<sup>403</sup> Voir *infra* p. 446-447.

<sup>404</sup> Wisakedjak (également Weesageechak, Wee-sah-kay-jak ou Wīshkēcāhk) est le principal trickster des Nehiyawak. La figure du trickster dans les romans de Highway et de Wagamese fera l'objet d'une analyse détaillée dans le quatrième chapitre de cette deuxième partie.

<sup>405</sup> Cela se vérifie également dans certains récits où intervient le trickster des Anishinaabeg, Nanabush (également Nanabozo ou Winabozho).

stratégies qui contribuèrent à la dégradation de l'image que les enfants ayant fréquenté les pensionnats avaient d'eux-mêmes et de leurs identités autochtones.

### 2.1.3. Processus de dégradation et de déshumanisation

It is necessary for the oppressor to approach the people in order, via subjugation, to keep them passive.

Paulo Freire<sup>406</sup>

Cette remarque, formulée par Paulo Freire dans son ouvrage *Pedagogy of the Oppressed*, résume assez bien les stratégies déployées dans les pensionnats indiens du Canada pour assimiler les enfants. Dans les deux romans, les jeunes Indiens sont en effet subjugués par leurs tortionnaires. Il ne s'agit pas d'admiration, dans la mesure où ces derniers leur infligent des sévices qui provoquent de grandes souffrances, mais bien de soumission. La subjugation est une notion complexe qui repose sur la séduction, mais aussi sur la domination et sur la peur. Lorsque le père Lafleur rôde dans le dortoir et que Champion, dans un demi sommeil, le surprend au-dessus du lit de son petit frère, le prêtre déploie un savant mélange de douceur, de violence et de terreur pour réduire l'enfant au silence (*KFQ* : 73-74). De manière similaire, sœur Ignacia affiche un sourire béat en caressant le visage de Lonnie juste après l'avoir violemment battu (*IH* : 46).

L'efficacité de ces stratégies de domination est manifeste dès lors que leurs effets persistent longtemps après que les enfants ont quitté le pensionnat. Dans *Kiss of the Fur Queen*, par exemple, les viols que subissent Champion et Ooneemecoo dans le dortoir sont associés à une mémoire olfactive et auditive persistante : l'odeur de vin de messe et d'encens que dégage le père Lafleur et le bruit furtif de ses déplacements, qui évoque pour Champion le Wendigo (*KFQ* : 55 ; 72-73). Plus de

---

<sup>406</sup> Voir Freire 1998 : 120-121. Paulo Freire est un pédagogue et philosophe brésilien connu pour ses travaux sur l'éducation des populations marginales.

vingt-ans après, lorsque Champion se retrouve dans la chambre d'un motel avec la fille qu'il aime, Amanda Clear Sky, les mêmes parfums et les mêmes bruits s'immiscent dans son esprit et le réduisent à un état d'impuissance puisqu'il ne parvient pas à avoir d'érection (*KFQ* : 259-260)<sup>407</sup>.

La difficulté à faire un choix constitue également un lourd héritage de ces processus qui empêchent l'accès à toute autonomie – toute agentivité. Ainsi, Saul se retrouve paralysé la première fois qu'il a l'opportunité de décider de son avenir. S'il finit par opter pour un départ vers Manitouwadge, la liberté qui s'offre à lui constitue, paradoxalement, une source d'angoisse. Le lieu de souffrance devient alors presque rassurant par rapport à un monde inconnu qui inquiète l'enfant. Wagamese parvient à restituer parfaitement l'état d'extrême dépendance auquel de nombreux survivants estiment avoir été réduits lors de leur passage dans les pensionnats :

Already I could feel St. Jerome's losing its hold on me. I was almost fourteen. I was being freed. But I was scared too, and I moved through those dim hallways with something akin to regret. This was the only place I'd known for the past five years. And I'd be leaving Father Leboutilier behind. (*IH* : 97).

Cette réduction à un état d'impuissance se manifeste entre autres par la négation du statut de sujet des jeunes Indiens. Dans *Indian Horse*, cela se traduit par un effacement temporaire des pronoms « I » et « we » au profit d'un pronom « they » à la valeur indéfinie puisqu'il renvoie aux inconnus qui acheminent Saul vers le pensionnat (*IH* : 42-43). Dès l'arrivée de Saul à St. Jérôme, la prolifération de structures causatives et passives indique une perte d'agentivité totale pour les jeunes enfants qui se trouvent vite réduits à la fonction d'objet (*IH* : 44-45). Il s'agit aussi d'une des conséquences du sentiment de honte provoqué par les procédés vexatoires employés par les prêtres et les sœurs. Pour reprendre les mots de Sartre,

---

<sup>407</sup> De manière similaire, la simple intervention du prêtre de la réserve d'Eemanapiteepitat, le père Bouchard, réduit à plusieurs reprises les personnages indiens à un silence résigné (*KFQ* : 37 ; 226).

la honte implique un sentiment de chute, de dégradation, le sentiment de ne plus être qu'un objet aux yeux de l'autre (Sartre 1943 : 336). Il est vrai que dans le roman de Wagamese les enfants deviennent de simples objets. Ainsi, lorsque la petite ville située près du pensionnat propose d'intégrer Saul à son équipe de hockey sur glace, le principal, le père Quinney, accepte de céder l'enfant en échange d'un don financier substantiel (*IH* : 88). Il vend littéralement le jeune garçon comme on vendrait du bétail. Du bétail, c'est précisément ce que sont ces enfants indiens dans les souvenirs qu'en rapporte Saul : « We were like stock. That's how we were treated. Fed, watered, made to bear our daily burden and secured at night. » (*IH* : 80)

Nourris, abreuvés, utilisés et enfermés de peur qu'ils ne s'échappent, ils sont dépourvus de ce qui les rend humains. Poussée à son paroxysme, l'expérience du pensionnat conduit bel et bien à un déni de l'humanité de ces enfants qui deviennent des proies livrées à la voracité de prédateurs, des objets consommables, à l'instar de Champion, qui, le jour de son arrivée à Birch Lake, se trouve réduit à l'état d'une souris entre les griffes d'un dangereux félin – le père Lafleur – qui ronronne de plaisir en jouant avec sa proie :

Father Lafleur placed a hand on Champion's thigh and like some large furry animal, purred at him. "There, there. You'll be happy here with us". The scent of sacramental wine oozed off his tongue, and incense appeared to rise like a fog off the surface of his cassock. Cold air, like a large, gnarled hand, clamped itself on Champion's naked head. (*KFQ* : 54-55)

À St Jérôme, la vie de ces enfants a peu d'importance :

The Indian Yard. That's what the kids called it. Row on row of unmarked graves. Row on row of four- and five-foot indentations like a finger from Heaven had pressed them down. Dips in the earth. Holes they fell into. (*IH* : 50)

L'image du doigt divin écrasant le corps des enfants morts pour l'enfoncer dans le sol témoigne de cette réduction de l'humain au statut d'objet. Quant à la phrase qui conclut cet extrait, elle évoque par la métaphore le pensionnat, qui constitue un abîme dans lequel les jeunes Indiens viennent s'abîmer. La chute de ceux qui ne

survivent pas s'achève dans une sépulture dont l'anonymat illustre la non-existence de ces enfants en tant que sujets<sup>408</sup>.

Ces processus de déshumanisation visent à réduire l'autre au statut de simple élément d'un groupe stigmatisé (Attwell & *al.* 2019 : 23). La conclusion à laquelle Saul parvient au terme du récit de ses années passées au pensionnat de St. Jérôme illustre ces effets dévastateurs tant sur le plan des identités individuelles – qui se trouvent niées – que sur celui des identités collectives, qui font l'objet d'un dénigrement systématique :

When your innocence is stripped from you, when your people are denigrated, when the family you came from is denounced and your tribal ways and rituals are pronounced backward, primitive, savage, you come to see yourself as less than human. That is hell on earth, that sense of unworthiness. That's what they inflicted on us. (*IH* : 81)

Ces propos résument toute la violence des humiliations et des attaques visant à inculquer aux enfants le dégoût de leur indianité. L'anaphore confère à ce passage une force dénonciatrice en soulignant l'ampleur et le systématisme des attaques contre les identités indiennes dans de nombreux pensionnats. Dans ces scènes de soumission et de domination, ce qui se rejoue n'est ni plus ni moins que la spoliation initiale des communautés autochtones lors de la conquête, c'est-à-dire une dépossession foncière symbolisée dans les deux romans par la violation de l'intégrité spirituelle des enfants, mais aussi par la prise de possession de leurs corps qui, dans les deux cas, prend la forme d'un viol<sup>409</sup>. C'est précisément ce que souligne ce passage où le père Lafleur agrippe la cuisse d'Ooneemeetoo pour l'aider à descendre de l'avion le jour de son arrivée à Birch Lake :

The pilot passed the object of adulation over to Father Lafleur, whose chunky ruby ring momentarily got entangled in the fringes of Gabriel's

---

<sup>408</sup> Wagamese valide au passage l'existence de ces sépultures non marquées, phénomène dont l'actualité récente a mis au jour l'ampleur dans certains pensionnats.

<sup>409</sup> Ce lien entre les expropriations foncières et la dislocation des identités ou de l'intégrité physique des personnages de romans des littératures indiennes d'Amérique du Nord a été théorisé par Bernadette Rigal-Cellard (Rigal-Cellard 2004 : 72-79).



beaded home-tanned caribou-hide jacket. The priest just managed to save Gabriel from falling into the lake by clamping his hand onto the boy's thigh. (KFQ : 80)

L'enfant passe de bras en bras, comme s'il s'agissait d'un objet – une idole en l'occurrence (« *the object of adulation* ». De manière tout à fait ironique, le geste en apparence bienveillant du prêtre, qui se pose en sauveur de l'enfant, constitue le premier signe d'un acte de prédation par le biais duquel celui qui détient le pouvoir prend possession du corps de celui qu'il domine. Ce lien essentiel entre le viol des enfants et l'appropriation du territoire par les Blancs est également manifeste dans le roman de Wagamese. Le père Leboutilier, présenté pendant les trois quarts du récit comme le sauveur de Saul, s'avère lui aussi être un bourreau puisque le lecteur apprend à la fin du roman qu'il a en fait violé le jeune garçon à plusieurs reprises. Lorsque Saul évoque les abus dont il a été victime avec Fred et Martha, sa famille d'accueil, le viol sous toutes ses formes est assimilé à une intrusion, une invasion qui ne manque pas de rappeler la pénétration des territoires indiens par les puissances colonisatrices<sup>410</sup> :

“Did they rape everyone?” I asked.  
 There was a long silence. In the distance I could hear the sounds of the mill and a train. I waited and they both looked at the floor.  
 “It doesn't have to be sexual to be a rape, Saul,” Martha said.  
 “When they invade your spirit, it's rape too,” Fred said.  
 I nodded. “That's how I felt. Invaded.” (IH : 210)

Après avoir chassé les Indiens de leurs territoires, il s'agit de les extraire de leur indianité. La déshumanisation ne constitua donc pas un objectif des pensionnats en soi. Il ne s'agit pas, comme cela fut le cas dans les camps d'extermination allemands lors de la Seconde Guerre mondiale, d'humilier l'humain pour l'anéantir, mais de réduire l'Indien à un état d'impotence qui empêchait toute velléité de résistance aux politiques d'assimilation dont les pensionnats furent le relai majeur. Comme le

---

<sup>410</sup> On pourrait également citer le cours d'histoire que suit Champion au lycée et la manière dont son professeur compare la conquête des Amériques à une pénétration (KFQ : 122).

souligne Wagamese dans un article autobiographique, il s'agit de toute évidence d'amener l'enfant à grandir dans la honte de son identité indienne (Wagamese 2012 c : 160).

#### 2.1.4. Espaces de déculturation et de désindianisation

We tried to make you be like us and in so doing we helped to destroy the vision that made you what you were. As a result you, and we, are poorer and the image of the Creator in us is twisted, blurred, and we are not what we are meant by God to be.<sup>411</sup>

Robert Smith

La notion de perte est au cœur des récits que proposent Highway et Wagamese dans les romans *Kiss of the Fur Queen* et *Indian Horse*. Or, la perte est nécessairement conditionnée à la préexistence d'un objet ou d'un état dont l'individu ou le groupe qui la subit a été privé ou spolié. En effet, dans les deux romans, la situation initiale dans laquelle les jeunes héros se trouvent renvoie à un état prélapsaire, un moment de répit antérieur à la fragmentation des communautés auxquelles ils appartiennent. Le récit de la période qui précède l'entrée des enfants au pensionnat occupe quatre chapitres dans *Kiss of the Fur Queen* et dix courts chapitres dans *Indian Horse*, pour un nombre de pages quasiment identique.

Cependant, si l'espace consacré à ce temps précédant la chute des enfants indiens dans l'abîme que constituent les pensionnats est équivalent dans les deux romans, le monde qui y est évoqué diffère considérablement. Dans le roman de Highway, le lecteur est propulsé dans le nord du Manitoba au début des années 1950, dans une société que l'extrême isolement géographique a préservée de la dislocation consécutive à la présence des structures coloniales. Cela ne signifie pas que la communauté au sein de laquelle Champion et Ooneemeetoo grandissent soit vierge de toute influence de la société dite dominante. La présence d'éléments

---

<sup>411</sup> Extrait d'un discours de Robert Smith, représentant de l'Église Unie du Canada. Prononcé en 1986, ce discours avait pour objet de demander le pardon des survivants des pensionnats indiens (TRC 1.2 : 555).

exogènes – le prêtre, la messe en latin ou l'accordéon – atteste un certain degré de pénétration de cette communauté de chasseurs *nehiyawak* par des éléments allochtones. Toutefois, le mode de vie de ses membres et les relations sociales qu'ils entretiennent n'en demeurent pas moins très proches de ceux de leurs ancêtres. On se déplace en traîneau pour suivre le gibier, on raconte encore les récits et les mythes séculaires et on ne parle pas l'anglais, cette langue âpre et rugueuse aux oreilles d'un Indien (*KFQ* : 6). Pour les deux jeunes frères, il s'agit du temps de l'innocence et de l'insouciance : les années passées à gambader, à rire, à jouer de l'accordéon et à danser au rythme des migrations de la grande harde de caribous. Si, dans la grande majorité des romans autochtones d'Amérique du Nord, l'enfance des protagonistes est problématique et ne correspond pas à un âge d'or (Rigal-Cellard 2004 : 285), *Kiss of the Fur Queen* fait exception à la règle. Champion et Ooneemeetoo grandissent bel et bien dans un jardin d'Éden boréal<sup>412</sup>.

La perte de la famille et du clan, qui est un des *topoi* des littératures indiennes d'Amérique du Nord (Rigal-Cellard 2004 : 72-77), constitue la première rupture engendrée par les pensionnats. Dans le cas des frères Okimasis, leur départ pour Birch Lake marque le début de cet éloignement. Pour Saul, en revanche, les pensionnats ont déjà fait leur œuvre sur les adultes. Le degré d'intrusion de la culture dite dominante est bien plus marqué au sein de cette petite communauté *anishinaabe*. La cellule familiale et l'unité tribale ont été dissoutes bien avant l'arrivée de Saul à St. Jérôme. Le clan Indian Horse vit dans le sud de l'Ontario, c'est-à-dire dans des territoires exposés très tôt à la pénétration de la société coloniale. Les parents du jeune garçon, par exemple, ont été corrompus par leur passage dans les pensionnats indiens. Sa mère est réduite à l'état de zombie, une créature vidée de sa substance qui projette des ombres terrifiantes lorsqu'elle s'agite, ivre, autour du feu

---

<sup>412</sup> Highway décrit l'environnement dans lequel il a passé les six premières années de sa vie comme un espace merveilleux et préservé (Highway 2015 : 6).

(*IH* :11). Quant au père de Saul, il émane de son être une violence latente qui pétrifie littéralement le jeune garçon :

My mother seemed almost weightless by now. I was always surprised that she left footprints. There was nothing to her but air. Her eyes were empty and she walked bent over like an old woman.

My father bore it all in stoic silence. But there was an angry arc when he swung an axe, a more vicious slice of the knife when he skinned out a deer.  
(*IH* : 13)

La présence fantomatique des pensionnats plane sur le petit campement *anishinaabe*. L'impact transgénérationnel de la scolarisation forcée des enfants indiens, très explicite dans le roman de Wagamese, affleure également dans celui de Highway lorsque les parents de Champion et Ooneemectoo, intoxiqués par la foi catholique, se résignent malgré leur terreur à se conformer à l'obligation légale de scolariser leurs enfants dans un pensionnat . Le constat initial est donc identique dans les deux cas dans la mesure où il s'agit d'une dépossession, d'une spoliation. À ce propos, Highway et Wagamese attirent l'attention du lecteur sur une absence au sein de ces communautés : celle des enfants qui ont tous été enlevés (*KFQ* : 82 ; *IH* : 14). Il s'agit alors de sociétés amputées, privées de leurs perspectives d'avenir, puisque la génération montante se trouve prisonnière de lieux où la stratégie de l'éloignement et de la rupture constitue le socle de politiques d'assimilation fondées sur la destruction et la refonte des identités individuelles et collectives.

Dans un article dans lequel il revient sur son enfance et son placement dans des familles d'accueil non autochtones, Wagamese tient clairement les pensionnats indiens pour responsables de ses tourments. Les termes qu'il emploie sont « displacement », « angst » et « cultural lostness » (Wagamese 2012 c : 161). Il identifie son roman *Indian Horse* comme le récit d'une dissolution et de la résolution du traumatisme lié à la perte (Wagamese 2013). Cela se traduit par le style journalistique très concis, dépouillé même, qu'adopte Saul lorsqu'il raconte ses années passées au pensionnat de St. Jérôme. Les phrases sont simples, les énoncés courts et les propos relativement factuels. Là où les métaphores abondent dans le

texte de Highway, elles sont rares dans le roman de Wagamese entre les pages quarante-deux et cinquante-six, c'est-à-dire entre le décès de Naomi, qui constitue pour Saul un point de rupture, et la découverte par le jeune garçon du hockey sur glace. Néanmoins, le chapitre treize constitue une exception. Il s'insère entre deux chapitres qui énumèrent les horreurs que subissent les enfants à St. Jérôme. En quelques paragraphes à peine, Saul se remémore un rare moment de liberté – un après-midi où les enfants échappent à la surveillance des adultes pour se rendre au bord du ruisseau qui s'écoule en bas de la colline sur laquelle le pensionnat se dresse. Tout à leur joie, les enfants attrapent des poissons qu'ils déposent sur la berge :

We walked with our hands cupped around our noses, breathing in the smell of those fish, pushing the slime of them around on our faces. We had no knives to clean them, flay them. We had no fire to smoke them over. We had no place to store them, no way to keep them. When they lay gasping on the grass, it was ourselves we saw fighting for air. We were Indian kids and all we had was the smell of those fish on our hands. We fell asleep that night with our noses pressed to our hands and as the days went by and the smell of those suckers faded, there wasn't a one of us that didn't cry for the loss of the life we'd known before. When the dozen of us cried in the chapel, the nuns smiled, believing it was the promise of their god that touched us. But we all walked out of there with our hands to our faces. Breathing in. Breathing in. (*IH* : 54)

Dans un premier temps, la prolifération du quantifieur « no » alerte le lecteur sur l'état de dénuement total dans lequel les enfants se trouvent. Elle souligne l'absence de tous les repères qui rythmaient leur existence avant d'être envoyés à St. Jérôme, éléments qui ont fait l'objet d'un effacement. Dans un second temps, un glissement métaphorique s'opère par le biais de l'image, mais aussi des odeurs. Il s'agit en l'occurrence de l'odeur de poisson dont les jeunes Indiens s'imprègnent. Si la vision des poissons, la bouche grande ouverte, étouffés par l'air, leur est insupportable, c'est qu'elle les renvoie à leur propre suffocation dans l'atmosphère viciée du pensionnat. Les poissons qui s'asphyxient deviennent le miroir de leur propre condition. En outre, ce passage, directement inspiré d'un épisode de l'enfance de Wagamese (Wagamese 2008 a. : 45-48 ; Wagamese 2014), témoigne avec force de l'ampleur des pertes subies par les jeunes Indiens dans les pensionnats. L'ironie

produite par la réaction des nonnes ne fait que renforcer l'intensité de la douleur qui s'exprime dans cet extrait.

Dans *Indian Horse* et *Kiss of the Fur Queen*, les pensionnats apparaissent pour ce qu'ils furent : des espaces destinés à réformer l'enfant indien. Ces lieux physiques où se joue une spoliation d'ordre symbolique sont donc des hétérotopies de déviation au sens où l'entend Michel Foucault, c'est-à-dire des lieux localisables dans l'espace mais hors des autres lieux, des contre-emplacements dans lesquels sont isolés les individus dont le comportement ne correspond pas à la norme (Foucault 1984 : 46-49). Dans le cas des jeunes indiens, leur aboriginalité constitue une déviance majeure qu'il convient de corriger et qui justifie leur internement aux yeux de la société canadienne.

La détribalisation des identités indiennes par le biais de l'aliénation des enfants, qui constitue un des *topoi* des littératures autochtones d'Amérique du Nord (Rigal-Cellard 2004 : 76-77), est manifeste dans certains extraits des deux romans où il s'agit de tuer ce qui est indien en l'enfant pour le sauver, pour reprendre la célèbre formule attribuée à Richard Henry Pratt. C'est exactement ce que la sœur Ignacia explique à Saul et à Lonnie le jour de leur incorporation au pensionnat : « At St. Jerome's we work to remove the Indian from our children so that the blessings of the Lord may be evidenced upon them. » (*IH* : 46-47)

Les principaux procédés de désindianisation répertoriés dans le rapport de la CVRC grâce aux documents d'archives écrits ou par le biais des témoignages de survivants figurent dans les récits de Wagamese et de Highway. Toutefois, les deux auteurs mettent l'accent sur les failles et les faiblesses de ce système en termes même d'assimilation. Dans les pensionnats, l'objectif de désindianisation prime sur les missions d'éducation et d'instruction. Les enfants sont contraints de contribuer à l'entretien de leur lieu de supplice pendant de longues heures. Par conséquent, et faute de temps, la maîtrise de l'anglais se limite à une langue rudimentaire – celle qui permet de réciter des passages de la Bible, de comprendre les ordres et d'y obéir. Pour le reste, l'extrait qui suit témoigne d'un système au sein duquel la notion

d'éducation sert de prétexte à une exploitation de l'enfant sous forme de travaux forcés<sup>413</sup> :

They called it a school, but it was never that. Most of our days were spent in labour. Even the youngest of us had to work. The girls were kept busy in the kitchen, where they baked bread to be sold in town, or in the sewing rooms, where they made our clothing out of the heavy, scratchy material the school got from the army. The boys mucked out the stalls of the cows and horses, hoed the fields, harvested the vegetables or worked in the carpentry shop, where they built the furniture the priests sold to the people of White River. We spent an hour in the classroom each day to learn the rudimentary arithmetic and English that would enable us to secure manual labour when we "graduated" from the school. There were no grades or examinations. The only test was our ability to endure. (*IH* : 78)

C'est ainsi qu'à leur sortie du pensionnat, les enfants ayant survécu à l'expérience se retrouvent complètement isolés et marginalisés. Dans son ouvrage *The Unjust Society* (1969), le militant *nebiyaw* Harold Cardinal insiste sur le fait que les pensionnats détruisirent la capacité des enfants à fonctionner en dehors d'un cadre contraignant. Il constate que la plupart des survivants furent laissés dans un état d'entre-deux<sup>414</sup> qui contribua à leur marginalisation croissante (Cardinal 1969 : 73<sup>415</sup>). D'une part, leur assimilation par la société canadienne est un échec sur les plans linguistique et culturel puisqu'il leur suffit d'ouvrir la bouche pour que leur sentiment d'infériorité s'exprime. Dans *Kiss of the Fur Queen*, par exemple, Champion a honte de son niveau de langue en anglais. Lorsqu'il poursuit sa scolarité dans un lycée de Winnipeg, la simple idée de devoir présenter un exposé devant ses camarades de classe le pétrifie et le renvoie à son statut de locuteur handicapé, marginal, dès lors que sa langue peine toujours à articuler certains sons caractéristiques de l'anglais (*KFQ* : 146-147).

---

<sup>413</sup> Voir *supra* p. 120-121.

<sup>414</sup> Voir *supra* p. 123-124.

<sup>415</sup> Pagination de l'édition de 1999.

D'autre part, le passage par le pensionnat compromet leur réintégration au sein de leur communauté d'origine. Highway et Wagamese se saisissent en effet d'un motif récurrent dans les littératures indiennes d'Amérique du Nord : l'image du héros que la surexposition au monde des Blancs a rendu étranger à sa propre culture. À l'instar de personnages tels qu'Abel dans *House Made of Dawn* de N. S. Momaday (1968) ou Jim dans *The Death of Jim Loney* de James Welch (1979), Saul, Champion et Ooneemeetoo deviennent des étrangers sur leurs propres terres. Dans le cas de Saul, il s'agira, comme cela fut le cas pour Wagamese, de rétablir le lien avec la culture *anishinaabe* plusieurs décennies après sa rupture. La situation est différente pour Champion et Ooneemeetoo qui rentrent dans leur famille à chaque fin d'année scolaire, comme cela fut le cas pour Tomson et René Highway. Toutefois, chaque retour à Eemanapiteepitat souligne l'écart qui se creuse entre les deux frères et leurs parents. Cette aliénation par rapport au monde dont ils sont issus ne cesse de s'accroître puisqu'ils choisissent de poursuivre leurs études au milieu des Blancs, à Winnipeg. Dans cette lointaine ville du sud, ils ne se sentent pas intégrés (*KFQ* : 127), mais ils n'appartiennent plus vraiment non plus à l'univers qui est celui de leurs parents. Lorsqu'ils reviennent passer les vacances dans le Grand Nord, leur père, Abraham, constate que Champion ne participe pas au déchargement des caisses remplies de poisson à l'issue d'une pêche sur le lac. Ooneemeetoo lui explique que son frère, désormais pianiste, préserve ses mains. Le vieux chasseur fronçe alors les sourcils et se perd dans ses pensées : « The signs had not escaped him: visit by visit, word by word, these sons were splintering from their subarctic roots, their Cree beginnings. » (*KFQ* : 193)

Abraham ne se trompe pas. Ses fils ont oublié les enseignements sur lesquels l'identité *nehiyaw* se fonde. Les chapitres dans lesquels ils assistent à un powwow sur la réserve ojibwée de l'Île Manitoulin (*KFQ* : 239-253) illustrent cette aliénation. Leur incapacité à monter leur tente (*KFQ* : 248), leur ignorance des différentes essences d'arbres (*KFQ* : 244) et leurs difficultés à comprendre à quelles chansons et à quelles histoires la vieille chamane *anishinaabe* Ann-Adele Ghost rider fait allusion



(*KFQ* : 175), tout témoigne du degré de dilution des cultures autochtones après le passage par le pensionnat<sup>416</sup>. Dans un premier temps, Champion et Ooneemeetoo se sentent totalement étrangers à cet univers et à ces pratiques. Le narrateur souligne, non sans une certaine ironie, qu'ils ont le sentiment d'être des touristes allemands au milieu d'un camp indien (*KFQ* : 242). Leur perception des événements est déformée par le prisme des normes culturelles qui leur ont été imposées au pensionnat. Foucault définit les hétérotopies comme des espaces qui « inversent l'ensemble des rapports qui se trouvent par eux désignés, reflétés ou réfléchis » (Foucault 1984 : 46-47). C'est précisément l'effet que le pensionnat a sur la représentation que les deux frères ont des identités indiennes. Dans un premier temps, ils inversent totalement la signification du powwow. Au lieu de percevoir le caractère essentiel de cette pratique dans le rétablissement des identités tribales (Giroux 2015), ils interprètent le powwow comme un simulacre – une simulation des identités tribales dirait Vizenor. Pour eux, la scène relève plus d'un dessin animé des studios Disney ou Warner Bros : « Already, the dancing field beyond enticed them with colours so excessive they wondered when the seven dwarfs would pop from a mole hole, Porky Pig come strolling down the rock-pocked hill. » (*KFQ* : 242) Marginalisés par rapport aux autres Indiens qui participent à l'événement, ils ne parviennent pas à intégrer le cercle des danseurs. Champion, parce que le rythme du tambour le terrorise ; Ooneemeetoo parce qu'il peine à identifier les codes qui régissent cette danse et parce que ses chaussures occidentales semblent le plomber au sol (*KFQ* : 243-244).

Dans *Indian Horse*, l'aliénation est toute aussi profonde, mais elle se manifeste de façon beaucoup plus tragique. Le sort du frère aîné de Saul, Benjamin, en est l'illustration la plus claire. Parvenu à s'enfuir du pensionnat, il n'offre plus qu'une version dégradée de lui-même, au point que, lorsqu'il réapparaît, sa propre famille

---

<sup>416</sup> De nombreux témoignages de survivants précisent même qu'ils furent rejetés par certains membres de leurs communautés d'origine dès lors qu'ils étaient devenus incapables à participer à la vie du clan (TRC 1.2 : 150-151).

tarde à le reconnaître (*IH* : 16). Contaminé par la culture hégémonique qui s'est saisie de lui, il ne parvient pas à se réinsérer dans sa communauté d'origine tant son aliénation mentale et physique est grande. Ainsi, la tuberculose dont il souffre n'est que la manifestation physiologique de son exposition à l'entreprise destructrice à l'œuvre dans les pensionnats. Cet état le rend d'ailleurs incapable de prendre part efficacement à la cérémonie de foulage du *manoomin* dont le potentiel curatif n'arrive pas à restaurer l'enfant à son état originel. Sa participation à ce rite ancestral n'a pour autre effet que celui de provoquer des quintes de toux encore plus terribles et d'accélérer sa disparition, puisqu'il meurt au cours de la nuit qui suit (*IH* : 26-30). Après la mort de Benjamin, le fossé qui sépare d'une part les parents de Saul, corrompus par le pensionnat, et, de l'autre, le jeune garçon et sa grand-mère, s'avère infranchissable.

Champion et Saul se trouvent confrontés à une problématique qui rappelle celle évoquée par l'essayiste Frantz Fanon dans *Peau noire, masques blancs*. Dans cet ouvrage, Fanon explique que puisque le sujet noir ne peut échapper à sa négritude, la honte l'enferme dans un cercle infernal dont il peine à s'extraire (Fanon 1952 : 88). La honte que les personnages principaux des romans de Highway et de Wagamese éprouvent par rapport à leur indianité les enferme également et les renvoie sans cesse à leur marginalité. Non seulement les effets délétères de ces pratiques visant à détruire l'Indien sont durables, mais ils sont encore plus manifestes lorsque les deux garçons sont amenés à évoluer dans des espaces réservés aux Blancs. Quand Saul est recruté par l'équipe de hockey junior de la petite ville proche du pensionnat de St. Jérôme, il ressent pour la première fois l'hostilité et la haine que la couleur de sa peau inspire à ses coéquipiers et au public. Cela se vérifie des années plus tard lorsqu'il intègre un centre de formation pour jeunes hockeyeurs à Toronto. L'indifférence de ses coéquipiers, la violence des propos et des gestes des spectateurs, ainsi que les commentaires racistes des journalistes dans la presse locale lui renvoient alors par effet de miroir tout le dégoût que son identité indienne inspire aux autres et à lui-même (*IH* : 89-92).

Dans ces espaces urbains où ils sont minoritaires, leur indianité, qu'ils tentent en vain de gommer, constitue un stigmate de leur condition de paria. C'est ce que révèle la réaction de Champion lorsqu'une jeune étudiante *anishinaabe*, Amanda Clear Sky, rejoint le cours d'histoire auquel il est inscrit :

Hearing — and feeling — the new arrival sliding into the seat not far behind him, Jeremiah was put on his guard: was it because this young — and undeniably Indian — girl confronted him with his own Indianness, which his weekly bus sightings of the drunks on North Main Street had driven him to deny so utterly that he went for weeks believing his own skin to be as white as parchment? He had worked so hard at transforming himself into a perfect little “transplanted European” — anything to survive. (*KFQ* : 123-124)

Champion n'a de représentation de son indianité que les stéréotypes véhiculés par les prêtres et les sœurs à Birch Lake et l'image de la déchéance de l'Indien dans des espaces urbains où il ne parvient pas à s'intégrer. La comparaison par le biais de laquelle sa peau se trouve associée à un parchemin vierge sur lequel pourrait s'inscrire une identité simulée – blanchie – illustre l'ampleur du traumatisme qu'il subit. L'arrivée d'Amanda a pour effet de le confronter à l'impossibilité d'échapper à son indianité et, par conséquent, au statut inférieur auquel il croit que l'Indien doit se cantonner.

Les deux romans attestent des lignes de fracture ouvertes par les pensionnats. Hayter Reed se trompait complètement puisque l'imposition de la langue anglaise et de références culturelles anglo-saxonnes participèrent non pas de l'assimilation ou de l'intégration des enfants indiens, mais de leur marginalisation croissante. Néanmoins, les attaques contre les identités indiennes dans les pensionnats ne se limitèrent pas à la question de la langue. Dans son étude sur les hétérotopies de déviation, Foucault note que l'accès à ces espaces autres est soumis à des règles et à des rituels précis (Foucault 1984 : 49). L'immense majorité des enfants scolarisés dans les pensionnats indiens le furent sous la contrainte. C'est le cas de Saul, placé à St. Jérôme par les services sociaux, et de Champion et Ooneemetoos dès lors que leurs parents ont l'obligation légale de les laisser partir (*KFQ* : 39-40). Quant au rituel d'entrée au pensionnat, il est pratiquement identique dans les deux romans. Il

témoigne d'une réalité évoquée dans l'immense majorité des récits de survivants enregistrés par la CVRC, réalité qui est également attestée dès 1889 dans les directives émises par Vankoughnet pour encadrer le processus d'incorporation des enfants indiens. Le sous-ministre aux Affaires indiennes préconisait le bain, l'épouillage, la coupe des cheveux, le changement de vêtements, l'attribution d'un nouveau nom et d'un matricule<sup>417</sup> (TRC 1.1 : 599).

La coupe de cheveux forcée, à laquelle les enfants ne peuvent se soustraire, participe du processus d'assimilation qui se met en place dès leur arrivée au pensionnat. Dans le cas de Saul, elle s'accompagne d'un bain qui n'a rien de réconfortant :

The other boy and I were marched by a gruff priest to the back of this dormitory and ordered to strip and climb into tubs of nearly scalding water. After a minute the priest made us stand and threw handfuls of delousing powder over us. It bit at the corners of my eyes as he sat us in the tubs again to rinse it off. Then a pair of nuns scrubbed us with stiff-bristled brushes. The soap was harsh. They rubbed us nearly raw. It felt like they were trying to remove more than grime or odour. It felt as though they were trying to remove our skin. When it was over they handed us clothing and watched us while we dressed. The wool pants scratched at my skin. They were a size too big and had to be held up with a belt cinched tight. The shirt was stiff and white. The shoes were thin leather with laces and smooth, slippery soles. They made us walk awkwardly. Next, we sat in chairs with towels around our shoulders while the nuns shaved our hair down to nubby crew-cuts with electric clippers. I watched my long, straight hair land on the floor, and when I looked at the other boy he was crying. Huge, silent tears. (*IH* : 44-45)

La démarche des religieuses n'a rien de bienveillant dès lors que le bain des enfants se transforme en une tentative d'effacement de leur indianité à grand renfort de savon et de brosses de chiendent. Les allitérations de consonnes fricatives /s, z, ʃ, f, h/ et du son /r/ donnent à entendre au lecteur la rudesse des frottements sur la peau des deux jeunes garçons. Saul, qui vient de vivre plusieurs expériences

---

<sup>417</sup> Soixante ans plus tard, rien n'avait changé quant à la manière dont les enfants étaient intégrés dans le pensionnat. C'est ce que souligne le témoignage déposé par Campbell Papequash lors des auditions organisées par la CVRC dans la Première Nation de Key le 20 janvier 2012 (voir annexe 40).

traumatiques successives, se trouve dans un tel état de sidération qu'il subit ces agressions comme s'il était le témoin détaché de ce qui lui arrive. C'est ce qu'illustre la simplicité syntaxique de ce passage dans lequel l'accumulation de phrases extrêmement courtes reflète l'état de choc dans lequel il se trouve encore une trentaine d'années plus tard lorsqu'il se remémore ce moment. La phrase nominale qui conclut la narration de ce souvenir efface tout autre marqueur grammatical ou discursif pour ne laisser subsister qu'une image : celle des larmes immenses dans les yeux de l'enfant en détresse.

Highway procède différemment lorsqu'il évoque le rituel de la coupe des cheveux :

Poised for the slaughter, Champion straightened his back and called forth every ounce of courage so he wouldn't burst into tears. The bristles of discarded hair made his neck itch. He wanted desperately to scratch but his arms were immobilized. If he started to cry, he wouldn't be able to wipe away the tears and he would be seen by all these strange boys from other places with a baby's crying face. He wished that he could look at his hair one last time. He wished he was on Nameegoos Lake with his family. And the caribou. He wished his accordion was strapped to his chest so he could play a melancholy song, he thought mournfully, flailing about for anything that could hold the tears at bay.

*Clip, clip, clip.* Champion could feel his hair falling, like snowflakes, but flakes of human skin. He was being skinned alive, in public; the centre of his nakedness shrivelled to the size and texture of a raisin, the whole world staring, pointing, laughing. (*KFQ* : 52-53)

Ce passage file la métaphore de l'écorchement et du massacre. Cette métaphore et les choix qu'elle implique restituent toute la violence de ce moment. Néanmoins, le style volontairement plus dépouillé de Wagamese témoigne, nous l'avons vu, de la même intensité du traumatisme que constitua pour les enfants Indiens la coupe de cheveux à laquelle ils étaient contraints de se soumettre à chaque fois qu'ils revenaient au pensionnat<sup>418</sup>.

---

<sup>418</sup> En principe, il y avait une coupe initiale le jour de leur intégration, puis à chaque retour de vacances lorsqu'ils étaient autorisés à retourner dans leur famille pendant l'été.

En effet, ces pratiques constituent bien plus qu'une simple humiliation sur le plan individuel. Le caractère sacré des cheveux est attesté dans la plupart des cultures autochtones d'Amérique du Nord. Certes, la signification de la chevelure varie d'un peuple amérindien à l'autre : lien avec le créateur, les ancêtres, la mémoire collective, etc. Il n'en reste pas moins qu'elle correspond toujours à des préoccupations d'ordre spirituel, à des fonctions mémorielles ou à une notion de puissance, de force (Monkman 2016). Ainsi, les cheveux sont pour les Anishinaabeg le lien avec le *mino-bimaadizivin*<sup>419</sup> (Blais-Billie 2017 ; Houska 2015). Chez les Nehiyawak, ils sont coupés lors du passage de l'enfance à l'âge adulte. Les cheveux symbolisent les souvenirs de l'enfance, l'identité en tant qu'enfant, qui n'est jamais mise au rebut, mais consacrée lors d'une cérémonie où les tresses sont sectionnées puis brûlées avec des herbes sacrées ou immergées dans une étendue d'eau, elle aussi sacrée. Il s'agit d'un rite de passage qui marque une renaissance. Il s'agit d'accepter de se dessaisir de quelque chose pour avancer : « letting go to move on », pour reprendre les termes employés par Jules Koostachin dans le documentaire *OshKiKiShiKam*<sup>420</sup> (Koostachin 2019). Cela explique le chagrin immense et le sentiment de dépossession et d'humiliation éprouvés par Saul et Champion lorsque les prêtres les tondent. Champion constate par la suite qu'en prenant ses cheveux les prêtres l'ont privé de son pouvoir et de sa capacité d'agir (*KFQ* : 74).

Dans certaines sociétés amérindiennes, ce rite de passage s'accompagne de l'attribution d'un nouveau nom. Au pensionnat aussi les enfants se voient attribuer un nouveau nom, mais ce procédé, comme celui de la coupe des cheveux, n'a rien de régénérateur. Au contraire, il marque une étape supplémentaire dans la

<sup>419</sup> Voir *supra* p. 207-208.

<sup>420</sup> *OshKiKiShiKam* est un documentaire qui raconte comment une femme *nehijaw*, survivante des pensionnats indiens, parvient à se reconstruire en transmettant sa culture à ses petits-enfants. Sa propre cérémonie de passage lui a été volée par le pensionnat. Le documentaire suit les préparatifs et le déroulement de la cérémonie de passage lors de laquelle deux de ses petits-fils, Tapwewin et Pawaken, se coupent les tresses. Jules explique également que pour les Nehiyawak et les Anishinaabeg, la tresse symbolise les trois dimensions de l'individu : une mèche pour le corps, une pour l'esprit et une pour l'âme. Koostachin évoque la dimension profondément spirituelle de la coupe des cheveux chez les Nehiyawak et ses implications en termes d'identité.

destruction des identités tribales. Le changement de nom imposé constitue une rupture de la généalogie et du lignage. Vizenor souligne que certains noms indiens sont des petits poèmes imagistes. Par conséquent, ces noms deviennent de la littérature, des récits à part entière (Vizenor 1999 : 55). C'est le cas pour Champion et Ooneemeetoo. Le premier fut nommé ainsi en écho à la victoire de son père lors d'une prestigieuse course de chiens de traîneau qui constitue la genèse du roman et de l'existence du jeune garçon. Quant au second, son nom signifie « danseur » en *n̄bithaw̄win*, dès lors que la vieille sage-femme qui assiste Mariesis lors de l'accouchement sous la tente repère immédiatement les dispositions du nouveau-né pour la danse (*KFQ* : 35). En rebaptisant les deux frères Jeremiah et Gabriel, les prêtres effacent le récit de leur famille et de leur clan pour écrire un autre récit, chrétien celui-là, qui fait des deux enfants l'illustration d'un dualisme auquel la pensée *nehiyan* s'oppose : Jérémie, prophète qui annonce la destruction ; et Gabriel, archange de l'Annonciation.

La conversion des noms indiens constitue donc bien, comme le souligne Vizenor, un effacement des mémoires – individuelles et tribales – qu'ils véhiculent (Vizenor 1999 : 53 ; 56). Saul échappe à ce traumatisme uniquement parce que la sœur Ignacia estime que son prénom est suffisamment chrétien (*IH* : 45). Le pauvre Lonnie Rabbit, nous l'avons vu, n'aura pas cette chance. Là où la coupe des cheveux et l'attribution d'un nouveau nom marque un renouveau dans certaines communautés autochtones, au pensionnat elles arrachent leurs souvenirs et leur identité aux jeunes enfants sans leur offrir de possibilité de renaissance ou de développement. Les vers qui concluent le poème « The Names », de la poète *diné* (navajo) Laura Tohe<sup>421</sup>, résument parfaitement cette situation : « Suddenly, we are immigrants, waiting for the names that obliterate the past. » (Tohe 1999 : 4) Les enfants deviennent des matricules. Ils forment une masse compacte dans laquelle

---

<sup>421</sup> Laura Tohe est une poète *diné*. Dans son recueil *No Parole Today* (1999), elle témoigne de la brutalité des méthodes d'assimilation qu'elle a elle-même subies dans les écoles indiennes de l'Arizona.

leur individualité et leur appartenance tribale se dissolvent<sup>422</sup>. Ils ne sont plus *nebiyawak* ou *anishinaabeg*, ils sont les Indiens, les païens, les impurs (IH : 45-46). L'absence des noms tribaux, auxquels se substitue le pronom « they », participe de cet effacement des histoires (Vizenor 1999 : 107). Dès lors, *Kiss of the Fur Queen* et *Indian Horse* deviennent ce que McKegney appelle des récits hantés par l'absence d'autres récits (McKegney 2007 : 60).

Ce qui prime lors de l'expérience que vivent Saul, Champion et Ooneemeetoo au pensionnat, c'est le sentiment de vide. Dans *Indian Horse*, le pensionnat de St. Jérôme est un vortex qui absorbe toute la substance des enfants pour ne laisser que des petites coquilles vides, des corps et des esprits percés : « St. Germ's scraped away at us, leaving holes in our beings. » (IH : 52)<sup>423</sup> Dans *Kiss of the Fur Queen*, Ooneemeetoo ne cessera de reproduire cet effet de perforation qui se traduit physiquement par l'acte de sodomie que lui impose le père Lafleur, mais aussi par l'image de la scène de la crucifixion<sup>424</sup> qui se superpose à celle du viol : « And the body of the caribou hunter's son was eaten, tongues writhing serpent-like around his own, breath mingling with his, his orifices punctured and repunctured, as with nails. » (KFQ : 168-169)

La nécessité de combler le vide apparaît alors comme une condition essentielle à la survie dans ces espaces hostiles. L'insistance dans le roman de Highway sur les orifices et les interstices témoigne de ce besoin. L'ingestion de nourriture, la consommation de biens, la sodomie, toute l'imagerie relative à l'absorption et aux

---

<sup>422</sup> Le témoignage déposé par Lydia Ross lors des auditions organisées par la CVRC à Winnipeg le 16 juin 2010 insiste sur le caractère déshumanisant de l'attribution dans certains pensionnats de numéros de matricule. Ces numéros se substituaient au nom de l'enfant et variaient même parfois d'une année à l'autre (voir annexe 40). C'est également ce dont témoigne Bev Sellars dans son autobiographie (Sellars 2013).

<sup>423</sup> Ce sentiment est très souvent exprimé dans les témoignages de survivants. Par exemple, la poète innue Joséphine Bacon évoque un sentiment similaire lorsqu'elle dit qu'au pensionnat de Maliotenam elle a eu l'impression d'être vidée de ses entrailles (O'Bomsawin 2020).

<sup>424</sup> Il sera à nouveau question de la crucifixion et de ses multiples reconfigurations dans le quatrième chapitre (voir *infra* p. 460-463).



compulsions liées au remplissage s'inscrit dans ce refus de se laisser envahir par le vide abyssal créé par le pensionnat.

Le risque pour les enfants est de se laisser littéralement siphonner par ce système qui œuvre pour les désindianiser et pour les soumettre. De nombreux témoignages de survivants font état d'une perte de sens totale lors de leur internement (Capitaine 2017 : 55). Face à cette « machine à broyer l'Indien » que sont les pensionnats, Champion, Ooneemeto et Saul évitent l'anéantissement et tentent de redonner un sens à leurs histoires par le rétablissement d'un processus mémoriel interrompu, fragmenté par les pensionnats. La reconstruction des mémoires individuelles et tribales se trouve donc au cœur des romans *Indian Horse* et *Kiss of the Fur Queen*.

## 2.2. RÉSURGENCE DES MÉMOIRES ENFOUIES

La conquête des territoires indiens d'Amérique du Nord s'est faite au prix de tentatives d'effacement des cultures et des identités autochtones. La politique de *terra nullius* s'accompagna d'une politique que l'on pourrait qualifier de *memoria uacua*. En effet, les conquérants européens traitèrent les mémoires indiennes comme si elles étaient vierges (Bouchard 2004 : 11). Dans un second temps, au fur et à mesure qu'elles étendaient leur emprise sur les Amériques, les sociétés coloniales tentèrent d'imposer aux communautés autochtones des mémoires conformes au projet assimilationniste et expansionniste à partir duquel des nations telles que le Canada et les États-Unis se développèrent.

En toute logique, la question du rétablissement de la mémoire constitue une préoccupation majeure dans les littératures indiennes d'Amérique du Nord. Comme l'explique Bernadette Rigal-Cellard, cette réflexion n'est pas l'apanage des autobiographies à la première personne puisqu'elle occupe également une place non négligeable dans les récits de fiction indiens contemporains. Qu'il s'agisse de personnages amnésiques passifs et contraints à se souvenir ou de protagonistes entamant un processus de remémoration actif, la difficulté, voire l'impossibilité à se saisir du passé, s'exprime dans de nombreux « classiques » de ces littératures<sup>425</sup> (Rigal-Cellard 2004 : 268).

Les pensionnats indiens du Canada jouèrent un rôle prépondérant dans, si ce n'est l'effacement, l'enfouissement de ces mémoires. Cela confère à la problématique de la reconquête de la mémoire une dimension d'autant plus importante dans *Kiss of the Fur Queen* et dans *Indian Horse*. De l'amnésie traumatique à

---

<sup>425</sup> Rigal-Cellard appuie son étude des mémoires sur les romans *Winter in the Blood* (1974) et *The Death of Jim Loney* (1979), du romancier *pikani* (blackfeet) James Welch, sur certaines œuvres de Louise Erdrich dont *Love Medicine* (1984), et sur *The Lesser Blessed* (1996), de l'auteur *thchq* Richard Van Camp pour ne citer que les plus connus.

la reconstruction d'une mémoire historique des pensionnats, en passant par la récupération et la reconfiguration du souvenir autobiographique et le rétablissement du lien avec les mémoires tribales, ce chapitre se propose de mettre en exergue les stratégies narratives qui permettent à Highway et à Wagamese de recouvrer les souvenirs et les identités volés par les pensionnats.

### 2.2.1. Mémoires dysfonctionnelles

Here at the Kiowa Boarding School [...] I am taught not to remember but to dismember myself.

N. S. Momaday

Cette phrase, que John Pai, le personnage principal de la pièce *The Indolent Boys*, prononce lorsqu'il apostrophe un portrait du président Abraham Lincoln (Momaday 2007 : 22), résume assez bien les effets qu'eurent les pensionnats indiens sur les enfants soumis aux processus de déculturation à l'œuvre dans ces institutions. Dislocation des souvenirs, fragmentation identitaire, telles sont les conséquences des traumatismes subis par Saul, Champion et Ooneemeto à St. Jérôme et à Birch Lake.

Dans *Indian Horse* et dans *Kiss the Fur Queen*, la mémoire est donc avant tout traumatique, dysfonctionnelle. L'impossibilité pour certains personnages de terminer le récit qu'ils ont amorcé constitue une manifestation de leur impotence en termes de narration. Dans le roman de Wagamese, ces récits, qu'il conviendrait de nommer « récits avortés », abondent. Par exemple, Saul ne parvient pas à achever le récit de la mort de Benjamin lorsqu'il évoque pour la première fois l'existence de ce frère perdu avec Virgil, son frère d'adoption. Ce dernier constate alors que ses propres parents, Fred et Martha Kelly, ne réussissent jamais eux non plus à aller au terme du récit de leur expérience dans les pensionnats :

“You're like a brother to me. You know what I mean?”

“I had a brother once,” I said.

“What happened to him?”

“I never talk about it.”

He stubbed out his cigarette on the step. "My dad never talks about the school," he said. "Mom neither. And they don't say anything about what happened before that." (*IH* : 157)

Il s'agit de la blessure qui ne parvient pas à s'exprimer, la blessure muette, mutique même. C'est exactement ce qu'explique Wagamese lorsqu'il évoque les traumatismes subis par sa propre mère, dont la mère de Saul est une projection fictive (Wagamese 2012 c : 158). Dès lors, il n'est guère étonnant que le silence occupe une place de choix dans le roman. Plus qu'un état d'impuissance, il constitue un véritable mode de survie. Si Saul parvient à éviter l'anéantissement au pensionnat de St Jérôme, c'est précisément parce qu'il fait de la dissimulation, du repli et du silence des remparts contre le processus destructeur qui anéantit peu à peu les autres enfants :

I was sore inside. The tearing away of the bush and my people was like ripped flesh in my belly. Every time I moved or was forced to speak, it roared its incredible pain. And so I took to isolation. I wasn't a large boy and I could disappear easily. I learned that I could draw the boundaries of my physical self inward, collapse the space I occupied and become a mote, a speck, an indifferent atom in its own peculiar orbit. Maybe it was the hurt itself that allowed me that odd grace. Maybe it was the memory of my grandmother's frozen arms around me or that last glimpse of my parents disappearing into the portage at Gods Lake. I don't know. But in my chrysalis of silence I turned to Zhaunagush books and language, finding in them a path beyond the astringent smell of the school. (*IH* : 48-49)

L'abondance de termes appartenant au champ lexical de la blessure donne à voir la plaie béante que constitue l'arrachement subi par Saul. Par un procédé de gradation, le texte reproduit la réduction progressive de l'enfant à l'état d'une simple particule : sa *reductio ad nihilum*. Dans sa chrysalide de silence, Saul parvient non seulement à se soustraire momentanément aux maltraitances et aux abus qui sont le quotidien des jeunes Indiens à St. Jérôme, mais il développe aussi des stratégies rendant possible la gestion des souvenirs traumatiques. Dans un premier temps, le silence lui permet de se protéger de la violence externe – celle exercée par les prêtres et des sœurs. Par la suite, cela devient un moyen de se prémunir contre une violence intérieure, celle qui sourd en lui et menace de jaillir à tout moment (*IH* : 180) ; une violence et une

douleur d'une telle force et d'une telle intensité que le langage ne peut les exprimer (*IH* : 186).

Dans *Kiss of the Fur Queen*, le silence se propage également en dépit du caractère parfois délibérément cacophonique<sup>426</sup> du récit. Sous la profusion des bruits, des exclamations, des onomatopées et des cris, une chape de silence recouvre le traumatisme indicible que Champion et Ooneemeto ont vécu à Birch Lake. À cet égard, à l'occasion d'un de leurs retours du pensionnat, les deux frères scellent un véritable pacte du mutisme face à leurs parents :

“Even if we told them, they would side with Father Lafleur.”

Selecting one of the three Native languages that she knew — English would remain, for life, beyond her reach and that of her husband's — Mariesis turned to Jeremiah. “What are you saying, my sons?”

If moments can be counted as minutes can, or hours or days or years, one thousand of them trickled by before Jeremiah was absolutely sure Gabriel's silence would remain until the day they died. And then he said, his voice flat, “*Mamkeegway*.” Nothing. (*KFQ* : 92)

En outre, le silence est parfois la conséquence d'un déficit informationnel : un souvenir non existant qu'il faut alors fabriquer. Il ne s'agit plus de récits avortés, mais plutôt de récit en suspens. C'est le cas du périple entrepris par les parents de Saul qui constitue un premier point d'interrogation dans le parcours du jeune garçon. En abandonnant Saul et sa grand-mère sur les berges du lac Manitou Gameeng, en s'extrayant du cadre où le récit du clan Indian Horse peut s'écrire et en ne revenant pas, ils ont franchi les limites au-delà desquelles leur histoire ne peut être retracée. Ainsi, quand Naomi interroge les esprits des ancêtres à leur sujet, elle n'obtient pas de réponse :

“Where did they go ?” I asked.

She set her cup on the log and took out her pipe and loaded it and sat and smoked and stared at the fire. “I don't know,” she said, finally. “I asked the grandfathers and the grandmothers for vision, but they have moved beyond the reach of the Old Ones now.” (*IH* : 35)

---

<sup>426</sup> La dissonance est un des procédés sur lesquels repose le récit de Highway, qui en exploite les propriétés créatives (Krotz 2009). Voir *infra* p. 511 ; 520.

Le deuxième blanc dans l'histoire de Saul intervient quelques semaines plus tard, lorsque la vieille femme meurt de froid. À compter de cet arrachement, et donc de son transfert au pensionnat de St. Jérôme, le récit de Saul part littéralement à la dérive, entraînant le jeune garçon dans son sillage : « I was cast adrift on a strange new river. » (*IH* : 42) Puisque sa véritable histoire lui échappe, il entreprend de construire des récits alternatifs afin d'échapper à ce sentiment de suspension qui lui est insupportable. C'est le cas lorsqu'il imagine ce qu'il serait advenu si lui et Naomi étaient parvenus à rallier Minaki sains et saufs. La succession de subordonnées hypothétiques et de modalités épistémiques souligne le caractère défaillant de la mémoire (*IH* : 42). Lorsqu'il tente de reconstituer l'histoire à jamais perdue du parcours de ses parents, la répétition de l'adverbe de modalité « maybe » témoigne d'un phénomène similaire :

I'd never heard from my parents. Maybe they couldn't find me. Maybe their shame over abandoning us in the bush was too great. Or maybe the drink had taken them over as easily as hockey had claimed me. Some nights I felt crippled by the ache of loss. (*IH* : 73)

C'est une mémoire qui, comme le souligne Boris Cyrulnik, repose sur les reconstructions, la fabrication de faux souvenirs parfois ou d'alternatives au souvenir (Cyrulnik 2010 : 38 ; 83). Cela se produit également dans le roman de *Highway*, en particulier la première fois que Champion quitte sa famille pour aller au pensionnat. Le jeune garçon, qui ne saisit pas vraiment ce qui se passe et qui cherche à minimiser le traumatisme de la séparation, prétend qu'il part explorer le lointain Sud et qu'il sera de retour le lendemain pour raconter ses aventures à son petit-frère (*KFQ* : 47). Après son départ, au fur et à mesure que les heures passent et qu'il ne revient pas, Ooneemeetoo invente la suite de l'histoire imaginée par son aîné pour calmer l'angoisse et la douleur consécutives à cet arrachement<sup>427</sup> :

---

<sup>427</sup> Cette stratégie est très efficace puisque le lecteur partage le désarroi et l'incompréhension d'Ooneemeetoo. L'émotion que suscite ce passage s'en trouve accentuée.

At noon, Gabriel sat across the table from his parents and Chichilia, refusing to cry. Instead, with a temerity that surprised his elders, he ordered his mother to put out some trout *arababoo* for Champion anyway. The plane would crash and Champion would swim back and be home by sunset, Gabriel insisted. He would be very hungry. (*KFQ* : 48)

Ce que fait Ooneemeetoo, c'est tenter de donner une cohérence à un récit dont le sens lui échappe. Ce besoin de structurer une histoire que l'exposition aux événements traumatiques a rendue lacunaire et cette nécessité de trouver un substitut au souvenir indicible se traduisent parfois par une précision exagérée du récit. Il s'agit de ce que les spécialistes de la mémoire traumatique nomment l'hypermnésie (Freud 1984 : 101- Cyrulnik 2010 : 38 ; 45). La focalisation sur des éléments très spécifiques permet alors non seulement de combler provisoirement les manques de la mémoire, mais aussi d'oublier temporairement les souvenirs dont la remémoration serait trop douloureuse et donc destructrice. Dans *Indian Horse*, cela transparaît dans la précision des détails donnés par Saul lorsqu'il raconte les matchs de hockey sur glace qui constituent l'ossature du roman pendant plus de cent pages, soit la moitié du volume total du roman. L'introduction du hockey sur glace par le père Leboutilier constitue un sauf-conduit qui permet à Saul de s'extraire du pensionnat. Très tôt dans le récit, il apparaît que désormais tout va s'articuler autour de ce sport par le biais duquel Saul retrouve une liberté de mouvement perdue (*IH* : 58). Dans le chapitre seize, qui suit celui relatant l'arrivée du père Leboutilier à St. Jérôme, une page entière consacrée aux rêves que fait Saul la nuit dans le dortoir alerte le lecteur sur le fait que le hockey est en train d'envahir le texte pour en combler les vides, tout comme il masque les manques dans la mémoire du jeune garçon. La répétition délibérée de l'auxiliaire modal « would » dans sa valeur fréquentative – on recense quinze occurrences en une vingtaine de lignes – témoigne de phénomène (*IH* : 62). Les souvenirs de matchs de hockey servent ensuite de fil conducteur au récit de Saul en maintenant une certaine linéarité qui se trouve rompue lorsque le jeune homme décide d'arrêter de jouer.

Dès que Saul abandonne le hockey, c'est-à-dire lorsque ses rêves d'ascension et d'accomplissement s'évanouissent, les signes de dysfonctionnement de la mémoire se manifestent à nouveau. C'est pourquoi le chapitre trente-neuf s'intercale entre celui où Saul décide de quitter Toronto et celui où il revient à Manitouwadge. Il se substitue au récit du trajet entre les deux villes. Ce chapitre très court (deux pages à peine) est une vignette, une bribe de souvenir. Le souvenir de Rebecca Wolf, une jeune indienne internée à St. Jérôme qui se suicide sur la tombe de sa sœur cadette, elle-même victime des sévices infligés par les religieuses (*IH* : 167-169). Sans le hockey pour combler le vide abyssal laissé par le pensionnat, les images des atrocités dont il a été témoin reviennent hanter Saul. Par effet de miroir, la disparition du hockey du texte positionne de nouveau le lecteur face à la réalité des violences subies par les enfants indiens à St. Jérôme.

Le style concis et quasi journalistique que Wagamese choisit d'employer dans de nombreux passages du roman participe également de cet effet grâce auquel la mémoire traumatique se trouve reproduite par le biais de l'écriture. Les ruptures syntaxiques et le caractère volontairement décousu de la narration sont des outils stylistiques dont les auteurs amérindiens se saisissent souvent pour signifier l'aliénation de leurs personnages et leur incapacité à structurer leurs souvenirs en un récit cohérent (Rigal-Cellard 2004 : 89). Cela se manifeste à plusieurs reprises dans les pages du roman comprises entre la disparition de Naomi et le retour de Saul sur le site où se dressait St. Jérôme une trentaine d'années plus tard. Le paragraphe dans lequel il relate le trajet le conduisant au pensionnat est une bonne illustration de ce procédé :

We'd driven two days to get there. Two nuns and three of us kids crammed into the back seat of a battered old Chev. A little girl who cried most of the way, and another boy. We spent the trip without talking, taking turns at the window watching the land flow by. It seemed boundless. Every curve in that road, every crest of a hill, even the cut of the trees against the night sky held me spellbound. I barely slept. (*IH* : 43)

La concision et la simplicité des phrases, la syntaxe dépouillée et morcelée ainsi que le ton factuel, tout contribue à reproduire le caractère extrêmement fragmenté



des souvenirs dans les jours qui suivent l'arrachement de Saul au corps de sa grand-mère. Il faut garder à l'esprit que Saul fait le récit de son expérience du pensionnat plus de vingt-ans après que les faits se sont produits. Wagamese parvient à restituer le fonctionnement de la mémoire abîmée du jeune homme qui tente de reconstituer le puzzle de son histoire. Dès lors, les souvenirs remontent souvent à la surface sous forme de vignettes que la narration tente d'agréger pour en reconstruire le sens. Cela est également perceptible dans le récit que Saul fait du trajet en canoé avec sa grand-mère pour rejoindre Minaki : « She sang while we paddled. Her songs sounded like prayers. I hoped they were. The cold was intense. » (*IH* : 38) Le rythme syncopé et l'absence de connecteurs logiques pour relier les souvenirs permettant à Saul de reconstituer cette expérience hautement traumatique reflètent la difficulté de la mémoire à restituer un récit cohérent.

La description que Saul fait de la terrible sœur Ignacia relève également de ce type de fonctionnement de la mémoire : « She was a large woman, tall, and I'd never known such terror. » (*IH* : 47) Le placement en apposition de l'épithète « tall » reflète le caractère morcelé du souvenir puisque les caractéristiques du sujet décrit resurgissent une à une. L'emploi de la conjonction de coordination « and » a, pour sa part, l'effet inverse à celui qui est habituellement le sien. Au lieu d'associer deux éléments situés sur un même plan, elle témoigne d'un processus de dissociation par le biais duquel le sentiment de terreur refait surface au fur et à mesure que la silhouette de la religieuse se dessine dans l'esprit de Saul.

Dans le roman de Highway, un procédé similaire est employé dans le passage où le père Lafleur apparaît pour la première fois devant Champion. Son portait se dessine peu à peu, fragment après fragment. C'est d'abord une paire de sourcils broussailleux, dont Champion s'imagine qu'il s'agit de hameçons, puis un visage dans son intégralité. Quelques lignes après, ce visage se trouve rattaché à un col blanc et à une soutane noire. Plus bas encore, une main velue sort de la soutane pour venir caresser la cuisse de Champion tandis qu'une voix s'élève dans un ronronnement qui n'a rien de rassurant (*KFQ* : 54). Version maléfique du Chat du

Cheshire imaginé par Lewis Carroll, le vieux prêtre apparaît sous forme de bribes de souvenirs. Le surgissement d'images très nettes dans un ensemble flou est une autre caractéristique de la façon dont la mémoire traumatique opère (Cyrulnik 2010 : 24). En outre, dans cette description le regard se concentre sur des particularités physiques et non sur l'ensemble des éléments constitutifs de la personne, ce qui a pour conséquence d'accentuer l'effet d'atomisation de la perspective.

Dans les deux romans, les trajets effectués en voiture, en autocar, en canoé ou en avion participent de cette dissolution de la continuité du récit dans un espace-temps flou, distendu. Par exemple, les deux trajets en autocar qui conduisent Saul à St. Jérôme (*IH* : 194), puis à Kenora (*IH* : 201) ne font pas l'objet d'une description dès lors que le personnage se trouve plongé dans un sommeil évocateur d'un état d'inconscience plutôt que d'un état de repos : « Once I'd checked out, I caught the bus east and promptly fell asleep before we'd hit the highway outside of town. It was a dreamless sleep. I woke to a dull morning in the fog of northern Ontario [...] » (*IH* : 194).

Dans le cas des frères Okimasis, les trajets en avion, qui les entraînent loin d'Eemanapiteepitat ou, au contraire, les ramènent vers les terres de leur clan, servent parfois de support à des ellipses qui propulsent le récit, mais qui signalent également son caractère parcellaire dans la mesure où les interstices demeurent non comblés. À la fin de la deuxième partie du roman, qui est construit comme une sonate<sup>428</sup>, le rythme change sous l'effet d'une double croche jouée par Champion sur son accordéon. Cette note, dont la durée très restreinte signale l'accélération du récit, couvre pourtant les six années que Champion passe à Birch Lake :

Jeremiah's sixteenth notes played on. For six years, they played without pause. Sprouting wings, they lifted off Kamamagoos Island that autumn, honked farewell to Eemanapiteepitat twenty miles to the north, then soared in semi-perfect V-formation over the billowing waves of Mistik Lake, past the village of Wuchusk Oochisk, over the craggy rocks where the Mistik

---

<sup>428</sup> Voir *infra* p. 521.

River joins the Churchill River, past Patima Bay, Chigeema Narrows, Flin Flon, and — following the route Abraham Okimasis had raced back in February 1951 — through Cranberry Portage to Oopaskooyak, where they touched down to slake their thirst on the memory of the Fur Queen's kiss. After a detour of some years at the Birch Lake Indian Residential School twenty miles west of Oopaskooyak, the music curved south until it levelled onto the great Canadian plain and landed, just so, in the city of Winnipeg, Manitoba, eight hundred miles south of Eemanapiteepitat, in the pink salon of another woman in white fur. (*KFQ* : 96)

Les notes de musique se transforment en une formation de bernaches qui évoquent les avions transportant Champion d'un bout à l'autre du Manitoba et qui sont aussi une métaphore de la mémoire survolant la fin de l'enfance et l'adolescence du jeune Nehiyaw. L'expérience du pensionnat devient un simple détour, laissant en suspens le récit des années passées à Birch Lake. Une fois de plus, la mémoire se révèle lacunaire. Cela se ressent également dans la longueur des chapitres. Les longs chapitres qui caractérisent la première partie du roman contribuent à poser le récit comme une saga, celle des Okimasis, puisqu'ils relatent la cosmogonie de leur clan. À compter du moment où les viols infligés à Ooneemectoo par le père Lafleur sont évoqués, la longueur des chapitres diminue considérablement, ce qui a pour effet de renforcer le caractère morcelé du processus de remémoration.

À l'instar du chapitre trente-neuf d'*Indian Horse* précédemment évoqué, il existe dans le roman de Highway des passages qui fonctionnent également comme des vignettes, des fragments de mémoire, dès lors qu'ils s'insèrent entre deux éléments du récit dont ils perturbent la continuité. Par exemple, les deux passages dans lesquels sont évoqués les viols des enfants dans le dortoir du pensionnat s'intercalent entre trois scènes évoquant un moment festif : le souvenir d'une gigue endiablée qu'Abraham a appris à Champion avant son départ (*KFQ* : 72), la pantomime de Noël, lors de laquelle les petits indiens costumés en cowboys et cowgirls dansent le quadrille<sup>429</sup> (*KFQ* : 75-77) et la messe de Noël où ils chantent en

---

<sup>429</sup> Voir *supra* p. 109-110.

chœur *Douce nuit* sous le regard des prêtres (KFQ :80-82). Il s'agit là aussi de bribes de souvenirs qui résistent au récit. Le premier épisode relate en fait un viol avorté puisque le prêtre finit par quitter le dortoir sans toucher les enfants. Le récit débute comme une histoire orale, un conte effrayant dans lequel une créature menaçante rôde dans la pénombre :

Like an otter surfacing for air, a shadow rose out of the darkness. The moon slid back behind the clouds and the moving figure was enveloped once again, though not before it sent a quick glint of silver light into the gentle rhythm of children sighing in their sleep. Then an errant wind, perhaps the motion of the earth in its nightly orbit, moved the clouds so the white, vapoury moon glowed once again.

The figure was caught in a web of moonlight, fleetingly, just as it rose from one bed and moved towards another.

With a swish of cloth, the figure resurfaced, large and looming, beside Gabriel's bed, its silvery point of light throwing off one final glimmer. (KFQ : 72)

Il faut attendre une vingtaine de lignes pour que l'identité de cette créature soit révélée. Le récit s'attarde alors sur le rêve que Champion est en train de faire : son frère et lui profitant d'une escapade en traîneau avec leur père à travers les espaces enneigés du nord du Manitoba. La réalité s'impose peu à peu à lui sous forme de sensations visuelles, auditives et tactiles qui viennent dissoudre le rêve de l'enfant :

But it wasn't the caribou hunter yodelling "the wind's a-changing!" It was Father Lafleur whispering Jeremiah's name at his face. It wasn't rainbow-coloured dots through winter vapour that Jeremiah was seeing but the glinting eyes of the principal, inches from his own. And it wasn't flecks of snow from the racing dogsled that was spraying his face but the holy man's saliva. (KFQ : 73)

Le jeu des anaphores et des antithèses participe de cette déconstruction du rêve. Dans un état de semi conscience, Champion obéit au prêtre et regagne son lit sans vraiment prendre la mesure de ce qui se joue dans le dortoir. Seul le lecteur perçoit l'horreur de la menace qui plane sur les deux frères. Pour les enfants, le viol conserve une dimension onirique qui le rend tolérable. Il ne peut d'ailleurs se raconter que sous cette forme. Par exemple, la seule manière que trouve

Ooneemeto de l'évoquer devant ses parents est par le biais d'une référence au *machipoowamoowin*<sup>430</sup>, un concept *nehijaw* qui signifie « mauvais rêve », « rêve maléfique » : « when you dream about things that go *chikaboom* in the darkest corner of your mind [...] », explique l'oncle Kookoos aux deux garçons (*KFQ* : 91). Ooneemeto ne tarde pas à faire le rapprochement entre ces « mauvais rêves » et les assauts nocturnes qu'il subit puisqu'il pose la question suivante à sa mère : « “Do *machipoowamoowin* mean what Father Lafleur do to the boys at school?” » (*KFQ* : 91).

Le lecteur dispose donc de suffisamment d'éléments pour anticiper les événements qui vont se produire lorsqu'un nouvel éclat de lumière argentée transperce l'obscurité du dortoir la nuit suivante :

A sliver of light flashed once from the dark recesses of the room. It could have been a firefly except that this was mid-December. Other than the soft rhythm of children purring in their slumber, there was only the sound of cloth brushing against cloth, stopping briefly and then swishing on. The firefly reappeared and disappeared again as it approached the row where the dreaming Gabriel Okimasis was furiously engaged in a do-si-do [...]. (*KFQ* : 77)

L'histoire de la luciole ne trompe personne puisque sa vraisemblance est immédiatement niée par l'emploi de la modalité épistémique et le rappel d'une impossibilité biologique – celle d'observer des lucioles en plein mois de décembre dans le centre du Manitoba. Pourtant, le narrateur persiste à invoquer la luciole, comme si les faits peinaient à s'imposer. Une fois de plus, l'identité de l'intrus n'est explicitement révélée qu'au bout d'une vingtaine de lignes. L'acte inhumain commis par l'humain est abordé de manière oblique, par le biais d'une référence au non-humain :

When Gabriel opened his eyes, ever so slightly, the face of the principal loomed inches from his own. The man was wheezing, his breath emitting, at regular intervals, spouts of hot air that made Gabriel think of raw meat hung to age but forgotten. The priest's left arm held him gently by his right, his right arm buried under Gabriel's bedspread, under his blanket, under his

---

<sup>430</sup> Dans le glossaire, Highway souligne qu'il s'agit d'un terme très puissant, c'est-à-dire d'un mot possédant un fort potentiel sur les plans spirituel et magique (*KFQ* : 308).

sheet, under his pyjama bottoms. And the hand was jumping up, reaching for him, pulling him back down, jumping up, reaching for him, pulling him back down. He didn't dare open his eyes fully for fear the priest would get angry; he simply assumed, after a few seconds of confusion, that this was what happened at schools, merely another reason why he had been brought here, that this was the right of holy men. (KFQ : 77-78)

Dans l'esprit d'Ooneemeto, les mouvements que le père Lafleur imprime à son corps d'enfant se confondent avec son rêve dans lequel il danse le quadrille avec sa jeune camarade Carmelita Moose. Incapable de comprendre les raisons pour lesquelles le vieux prêtre se comporte ainsi, il garde les yeux fermés et parvient à la seule conclusion possible pour lui, à savoir qu'à travers les actes du prêtre s'exerce une volonté divine qu'il doit accepter. Lorsque son frère aîné se réveille et assiste à la scène, il se montre lui aussi incapable de gérer la violence de cette expérience traumatique autrement que par le déni :

With great reluctance, he slid out of bed, flinched from the cold and slipped into the night. His pale blue pyjamas glimmering, the little ghost, all vapour and mist, floated through the eerie light, down one aisle and up another.

But Gabriel was not alone. A dark, hulking figure hovered over him, like a crow. Visible only in silhouette, for all Jeremiah knew it might have been a bear devouring a honey-comb, or the Weetigo feasting on human flesh.

As he stood half-asleep, he thought he could hear the smacking of lips, mastication. Thinking he might still be tucked in his bed dreaming, he blinked, opened his eyes as wide as they would go. He wanted — needed — to see more clearly.

The bedspread was pulsating, rippling from the centre. No, Jeremiah wailed to himself, please. Not him again. He took two soundless steps forward, craned his neck.

When the beast reared its head, it came face to face, not four feet away, with that of Jeremiah Okimasis. The whites of the beast's eyes grew large, blinked once. Jeremiah stared. It was him. Again.

Jeremiah opened his mouth and moved his tongue, but his throat went dry. No sound came except a ringing in his ears. Had this really happened before? Or had it not? But some chamber deep inside his mind slammed permanently shut. It had happened to nobody. He had not seen what he was seeing. (KFQ : 79-80)

La réaction de Champion est caractéristique de la manière dont le cerveau parvient à s'accommoder de l'intolérable. Dans la perception qu'il a de la scène, jamais il ne distingue le prêtre. Il voit une corneille géante, un ours se gavant de miel ou le Wendigo dévorant une proie humaine. La pulsion scopique, qui s'exprime par un besoin incoercible de faire usage du regard et de voir clairement ce qui résiste à être vu, cède la place à un refus de voir lorsque la bête immonde fixe l'enfant de son regard glacial et le laisse comme pétrifié. Incapable d'émettre le moindre son, Champion est contraint de nier la réalité de ce souvenir. Dans le dernier paragraphe de cet extrait, les constructions grammaticales employées par Highway reproduisent le processus de questionnement et de négation de la réalité auquel le jeune garçon se retrouve soumis. Le caractère antithétique de l'énoncé qui conclut cette scène souligne encore plus nettement la nature pathologique de la mémoire du pensionnat que les enfants expriment. En somme, Champion pense qu'il n'a pas vu ... ce qu'il a vu...

Des années plus tard, lorsqu'il surprend son frère en train d'embrasser son amant, le chorégraphe Gregory Newman, Champion est confronté à la résurgence de ces images et fait une fois de plus le choix de les chasser de son esprit, comme si les faits ne s'étaient jamais produits :

Pulling on his coat, fending off his misery, Jeremiah stopped breathing but walked on anyway. For there, against the bedroom wall, black on white, Gregory Newman hung nailed to his brother, by the mouth.

Through the elevator walls, like the breathing of a corpse, Jeremiah heard the voice: "Is big, eh? Is big."

He clamped his eyes shut, swallowed hard, and willed his body dead. It existed no longer; from this day on, he was intellect — pure, undiluted, precise. (*KFQ* : 204-205)

L'attitude de Champion correspond parfaitement à la définition que Cyrulnik donne du déni : « je me rappelle ce qui m'est arrivé, j'y pense beaucoup, mais je m'arrange pour engourdir l'émotion associée à la mémoire » (Cyrulnik 2012). Dans *Indian Horse*, une forme de déni similaire s'installe lorsqu'il est question des viols :

[...] what terrified us most were the nighttime invasions.

They would start with the swish of slippered feet along the floorboards or the hems of cassocks and gowns as the predators hurried through the dorms. We'd push our faces into our pillows or bury our heads beneath our blankets to drown out the surf of woe that came each night. First, there would be the creak of bed springs as the adults sat. Soft whispers, cajoling, and then the rustling sounds that tattooed themselves onto our brains, the cries of distress, the sound of skin sliding against skin and the low adult growls were born of a hunger none of us could ever understand. Sometimes three or four boys would be visited like that. Sometimes only one. Other times boys would be led from the dorms. Where they went and what happened to them was never spoken of. In the daylight we would look at each other blankly, so that we would not cause any further shame. It was the same for the girls. (*IH* : 81)

Wagamese fait le choix de la litote pour parvenir à exprimer l'indicible. Le souvenir traumatique est constamment minoré. Jamais les mots « rape » et « rapist » ne sont employés avant le chapitre quarante-neuf, c'est-à-dire avant que Saul ne se souvienne de ce que la père Leboutillier lui a fait subir. Dans l'extrait précédemment cité, il est question d'invasions ou de visites nocturnes, de prédateurs. Là où Highway évitait une description graphique du viol en recourant au mythe et à la métaphore (l'ours, le Wendigo, la danse), Wagamese reconstitue une empreinte sonore des viols qui se substitue à la réalité visuelle impossible à évoquer. Les allitérations qui reproduisent les claquements, les grincements, les cris et les gémissements dont il est fait état témoignent de la réalité terrifiante à laquelle les enfants sont confrontés dans les dortoirs du pensionnat de St. Jérôme.

Les esprits des héros des deux romans sont donc infectés, infestés par le souvenir des souffrances et des abus. Dans le cas de Jeremiah, l'image des asticots grouillant dans sa tête (*KFQ* : 250) suggère une mémoire en putréfaction où le souvenir des atrocités subies au pensionnat pourrit, faute de pouvoir s'exprimer. L'image du sexe du père Lafleur qui s'insinue en lui le hante sous la forme d'un ver géant qui pénètre sa mémoire : « Jeremiah shuddered; a worm was inside him. Or a ... No, no, Champion-Jeremiah, we won't think about that. Not now. Not ever. That door is closed. » (*KFQ* : 259)



La seule échappatoire pour Champion consiste à laisser les portes du souvenir fermées. Contrairement à la mémoire non pathogène, la mémoire traumatique tend souvent à minimiser le souvenir. Parfois, elle a tendance au contraire à l'amplifier ou à le transformer (Cyrulnik 2010 : 16). Ainsi, lorsque Saul sourit à l'évocation de ses entraînements de hockey matinaux et solitaires à St. Jérôme (*IH* : 112), il reconfigure le souvenir de ces moments. Ce n'est que des années plus tard qu'il se remémorera les viols que le père Leboutilier lui faisait subir lors de certaines de ces séances (*IH* : 198-199). Le lecteur perçoit alors la manière dont la mémoire, dans un mécanisme de défense, parvient à détourner l'horreur en sourire.

Le souvenir réprimé, ou faisant l'objet d'un déni, finit également par conditionner la perception que les enfants ont de leur environnement. Dans *Kiss of the Fur Queen*, la scène dans laquelle les deux frères se rendent dans la galerie marchande d'un grand centre commercial de Winnipeg illustre parfaitement ce phénomène. Dans les vitrines des boutiques, les chaussettes à motif Argyle évoquent le Wendigo, celles en laine blanche *The Fur Queen*. Une échoppe de barbier ressuscite l'image du frère Stumbo, qui rasait les cheveux des jeunes indiens lors de leur arrivée à Birch Lake. Les costumes pour homme deviennent des soutanes et les robes droites des tuniques pour nonnes défroquées. La lettre « t » de l'enseigne Eaton est un crucifix géant. Quant à Weesageechak, elle s'incarne dans un mannequin exposé dans une devanture, tandis que les sous-vêtements d'une autre boutique se trouvent auréolés de sainteté (*KFQ* : 117-119). Pour conclure l'escapade, Ooneemettoo se rend dans les toilettes où il a une relation sexuelle avec un autre homme (*KFQ* : 120-121). En définitive, le centre commercial est un petit théâtre dans lequel se rejoue l'expérience du pensionnat, qui est rappelée au lecteur de manière indirecte.

Certaines perceptions sensorielles font également resurgir les souvenirs enfouis. Nous avons déjà évoqué une mémoire olfactive<sup>431</sup> : les odeurs d'encens et de vin de messe qui rappellent à Champion le père Lafleur. Il s'agit parfois d'une mémoire auditive, à l'instar des clapotis de l'eau sur les rochers qui évoquent pour Naomi l'enlèvement par les agents indiens de sa petite-fille, Rachel (*IH* : 10). Dans *Kiss of the Fur Queen*, le bruit du métronome dans le salon où Champion s'exerce au piano envahit l'esprit d'Ooneemeetoo. Associé au portrait du Christ accroché au mur, ce bruit ravive une mémoire douloureuse. Les images de prêtres et de crucifixion lui deviennent rapidement insupportables (*KFQ* : 128-129). La seule issue consiste à s'extraire de cet espace où il se sent confiné pour se rendre dans un bar gay. Dans ce lieu de perdition, la relation sexuelle qu'il a avec un certain Dwayne ramène aux lèvres d'Ooneemeetoo un goût sucré de miel identique à celui qu'il ressentait lorsque le père Lafleur s'agitait au-dessus de son corps d'enfant (*KFQ* : 131-132). En dépit de ses efforts pour se soustraire au souvenir des viols, le jeune homme se trouve constamment ramené à la situation initiale qui est la source de ses comportements pathologiques – son addiction sexuelle et, plus particulièrement, sa fascination pour la dimension sadomasochiste des relations sexuelles.

Pour conclure cette étude sur les mémoires dysfonctionnelles dans *Indian Horse* et dans *Kiss of the Fur Queen*, il convient de se pencher sur la question du refoulement. Si le déni constitue bien la manière dont Champion gère le souvenir du viol de son frère, les choses sont différentes lorsqu'il s'agit des viols dont il a lui-même été victime. Il en va de même pour Saul, qui n'est pas dans le déni dès lors qu'il n'a aucune conscience de ce qui lui est réellement arrivé. Face à leur souffrance, les deux héros développent des stratégies similaires. L'une d'elles consiste à regarder ailleurs, à détourner le regard afin de ne pas affronter sa propre douleur. C'est le cas

---

<sup>431</sup> Neal McLeod insiste sur l'importance d'une mémoire sensorielle pour les Nehiyawak, mémoire qu'il nomme « embodied memory ». Il explique que pour son peuple, les sensations olfactives jouent un rôle prépondérant dans la construction de la mémoire (McLeod 2014 : 94).

de Saul lorsqu'il regarde défiler les paysages à travers la vitre de l'autocar pour ne pas fondre en larmes (*IH* : 157). C'est aussi le cas pour Champion lorsqu'il tente d'avoir une première relation sexuelle avec Amanda. En fond sonore, la télévision et le magnétoscope diffusent une série dans laquelle la jeune actrice *anishinaabe* joue. Il s'agit de *Tender is My Heart*, sans doute un pastiche de la série télévisée *The Rez*<sup>432</sup>. Sur l'écran, un homme indien est en train de battre son épouse. La scène, d'une incroyable violence, détourne les pensées de Champion de l'image du père Lafleur qui resurgit immanquablement à chaque fois qu'il est question de sexualité (*KFQ* : 259). Le jeune homme éprouve un sentiment de soulagement immense à être témoin de la souffrance subie par les autres, celle infligée aux femmes autochtones en l'occurrence. Il demande alors à Amanda de rembobiner la cassette pour visionner cette scène en boucle (*KFQ* : 260).

Une autre manière de diluer la souffrance, de l'anesthésier, passe par la boisson. L'alcoolisation en tant que procédé favorisant l'oubli est un autre motif récurrent des littératures indiennes d'Amérique du Nord (Rigal-Cellard 2004 : 114). Si *Highway* n'insiste pas sur ce problème<sup>433</sup>, il apparaît tout de même que lors des sept années qui marquent la séparation des deux frères, Champion, dont le travail consiste désormais à ramasser les Indiens en perdition dans les rues de Winnipeg, développe bel et bien un problème d'addiction (*KFQ* : 222). Dans le cas de Saul, la chute est encore plus manifeste. Une fois parti de Manitouwadge, il se perd dans l'alcool (*IH* : 179-180). Il trouve dans la boisson un antidote à l'exil et à la solitude, un élixir capable de contrer les effets négatifs de la colère qui gronde en lui (*IH* : 181). Cependant, l'excès d'alcool finit par réduire au silence ce clown pathétique qui s'exhibe sous le regard moqueur des Blancs. Rabaissé à son statut d'indien

---

<sup>432</sup> Adaptée du recueil de nouvelles de William Patrick Kinsella *Dance Me Outside*, la série *The Rez* fut diffusée par CBC television de 1996 à 1998. Elle suit les aventures d'un groupe de jeunes Anishinaabeg sur une réserve ontarienne fictive. Il s'agit d'une des premières séries télévisées à évoquer la vie sur une réserve indienne.

<sup>433</sup> Cela ne signifie pas qu'il n'en parle pas. L'alcoolisme des habitants de la réserve d'Eemanapiteepitat se glisse régulièrement dans le récit au détour d'une phrase ou d'un commentaire.

alcoolique, il devient ni plus ni moins la caricature à laquelle on avait auparavant tenté de le réduire :

I discovered that being someone you are not is often easier than living with the person you are. I became drunk with that. Addicted. My new escape sustained me for awhile (*sic*). Whenever the stories and the invented histories started to unravel, I'd move on to a new crowd in a new tavern, a new place where the Indian in me was forgotten in the face of the ribald, hilarious fictions I spun. Finally, though, the drink had me snared. I spoke less and drank more, and I became the Indian again; drunken and drooling and reeling, a caricature everyone sought to avoid. (*IH* : 181)

Saul entame ainsi une lente dérive au gré de ses errances et des bars qu'il fréquente. Si l'alcool remplit ses veines et anesthésie ses pensées, il le laisse encore plus vide à l'intérieur – comme mort (*IH* : 186-187). La descente est vertigineuse – à la mesure de ses rêves de gloire anéantis (*IH* : 188). Métaphore de l'oubli et de l'abandon de soi, la boisson plonge Saul dans une obscurité au fond de laquelle la mémoire du souvenir traumatique continue de le hanter : « You drink down to the place that only diehard drunkards know; the world at the bottom of the well where you huddle in darkness, haunted forever by the knowledge of light. » (*IH* : 189)

Ce n'est qu'en entamant un processus de désintoxication qu'il parvient à déclencher les mécanismes qui lui permettront d'accéder à la lumière qu'il perçoit depuis les ténèbres dans lesquels il erre :

The social workers told me about the New Dawn Centre. They said it was the best place for Native people to get help. [...] When I got here, though, it was all about getting strong enough to leave. I was as addicted to leaving as I was to the booze. But the funny thing is that as my head got clearer, so did my recollections, and it spilled out pretty much on its own. Getting to the part about that long, dark downward spiral let me surface into the light for the first time in a very long time. (*IH* : 190)

Son arrivée dans un centre social au nom prometteur – le New Dawn Centre – correspond au moment où débute l'écriture de son récit et, par conséquent, au moment où les souvenirs refont surface.

### 2.2.2. Le retour du refoulé : la blessure qui s'exprime

Si l'hypermnésie, nous l'avons vu, constitue un des symptômes d'une mémoire dysfonctionnelle, son contraire, l'amnésie, en est un autre. Elle est la trace d'un processus d'effacement inconscient. L'effacement est un mécanisme naturel dès lors qu'il participe du processus de conservation du passé, processus qui implique forcément une sélection, donc des oublis. Néanmoins, dans le cas de mémoires non traumatiques, ces oublis correspondent à des choix qui rendent possible la narration du passé (Todorov 2004 : 14). Il en va autrement pour Saul. L'effacement inconscient du souvenir des viols qu'il a lui-même subis affecte sa capacité à raconter son histoire. Vizenor identifie cet affaiblissement des compétences du sujet en tant que narrateur à une forme d'amnésie entraînant une diminution significative du sens de soi en tant que sujet actif produit par le récit (Vizenor 1999 : 62). En l'occurrence, sous l'effet de l'alcool, Saul, qui cherche à réécrire son histoire, devient un simple raconteur, divertissant les clients des bars dans lesquels il échoue. Il livre des récits fabriqués auxquels il tente de donner un semblant de vraisemblance, mais qui n'en demeurent pas moins des versions frelatées de son histoire, des simulations de son identité indienne comme le dirait Vizenor (*IH* : 181).

Dans un chapitre traitant de l'alcoolisation dans les récits amérindiens, Bernadette Rigal-Cellard rappelle que l'alcool n'est pas toujours un facteur d'aliénation des personnages dès lors qu'il « accomplit aussi une fonction cérémonielle, équivalant à l'ingestion de substances hallucinogènes qui permettent l'accès au sacré<sup>434</sup> » (Rigal-Cellard 2004 : 123). Parmi de nombreux exemples, Rigal-Cellard cite la scène de *House Made of Dawn* où Abel tue l'albinos grâce au pouvoir que lui procure la consommation d'alcool. Dans *Indian Horse*, l'inverse se produit.

---

<sup>434</sup> C'est le cas dans *Kiss of the Fur Queen* lorsque Champion s'enivre après l'enterrement de son père et qu'un des avatars de Weesageechak lui apparaît (*KFQ* : 231-234). C'est également le cas lorsqu'il voit Chachagathoo dans une vision après le powwow (*KFQ* : 246-147).

C'est en se désintoxiquant que Saul retrouve son pouvoir de vision. Il a alors accès à la mémoire de ses ancêtres. Ces derniers se manifestent, réveillant en lui un besoin de se remémorer que seul un retour sur les lieux du traumatisme peut satisfaire (*IH* : 192-194).

C'est ainsi que le jeune homme décide de retourner à St. Jérôme. Une fois sur place, il ne parvient toujours pas à livrer le récit exact de son histoire. Cela se traduit par la version « arrangée » des raisons de son départ du pensionnat qu'il donne au concierge afin d'avoir accès au site (*IH* : 197). Parmi les ruines, il est confronté à la violence perpétrée sur les bâtiments désaffectés par les anciennes victimes revenues pour tenter d'exorciser leur douleur et d'apaiser leur haine (*IH* : 195-196). La mémoire des lieux, en particulier du lieu du traumatisme (Cyrulnik 2010 : 51-52<sup>435</sup>), opère. Dans cet univers froid, mortifère et dévasté, la vue du terrain de hockey dégradé provoque des sanglots incontrôlables grâce auxquels le souvenir refoulé resurgit enfin. Les viols répétés que le père Leboutillier a fait subir à Saul lors des séances d'entraînement ou lorsqu'il invitait l'enfant dans sa chambre pour regarder des matchs de hockey diffusés à la télévision surgissent dans le récit aussi brutalement que dans la mémoire de Saul (*IH* : 198-200).

Tandis que ce dernier se trouve submergé par le flot d'émotions que provoquent les images qui reviennent, le lecteur fait l'expérience du retour du souvenir refoulé en même temps que le jeune héros du roman<sup>436</sup>. En effet, pratiquement rien dans le récit ne permettait d'anticiper ces événements. Saul comprend au même moment que le lecteur que l'invasion du récit par le hockey correspondait à un besoin de se protéger contre l'horreur des faits qu'il a subis au

---

<sup>435</sup> Cyrulnik souligne la manière dont le retour sur les lieux du trauma et la perception d'un simple détail physique contribuent à faire resurgir le souvenir refoulé. C'est le cas dans ce passage où la vision des vestiges de la patinoire ravive une mémoire sensorielle (tactile et auditive) qui engendre le retour du refoulé (*IH* : 197-198).

<sup>436</sup> La résurgence de la mémoire traumatique constitue également un défi sur le plan de l'écriture. Wagamese explique que chaque jour il s'est demandé comment il allait pouvoir révéler le souvenir enfoui du viol de Saul (Wagamese 2014).

pensionnat. Le hockey sur glace lui a servi de bouclier, d'agrégat permettant de combler le vide immense que la profanation de son corps et de son esprit a laissé en lui :

The secret morning practices that moved me closer to the game also moved me further away from the horror. I used the game to shelter me from seeing the truth, from having to face it every day. Later, after I was gone, the game kept me from remembering. As long as I could escape into it, I could fly away. Fly away and never have to land on the scorched earth of my boyhood. (IH : 199)

Le hockey ne fut qu'un abandon, un ersatz de mémoire, une dérive supplémentaire loin de la vérité douloureuse et impossible à intégrer au récit. Tout compte fait, l'extrême précision des passages relatant les divers matchs joués par Saul n'aura servi qu'à contribuer à l'effacement du souvenir et à dissimuler l'inacceptable. La violence des abus subis a engendré une amnésie que le jeu est parvenu à masquer. Néanmoins, lorsque Saul a été rattrapé par cette violence, lorsqu'il est lui-même devenu violent, la magie du jeu a cessé d'opérer (IH : 164-166). Privé du hockey, il a finalement été contraint de faire face au souvenir enfoui pour survivre (IH : 200).

Ce n'est qu'une fois qu'il reprend possession de la pièce manquante de son histoire, en réassociant le souvenir traumatique pour réagrèger la mémoire fragmentée, que Saul peut véritablement remonter le fil de l'histoire. Il entreprend alors de retourner sur les berges du lac Manitou Gameeng. En retournant sur les berges du lac, Saul rejoint l'endroit où l'histoire a commencé, le lieu où la narration du passé redevient possible ; le lieu où tout commence et tout finit comme le lui rappelle son ancêtre Shabogeesick (IH : 205).

Les littératures indiennes contemporaines d'Amérique du Nord font de la reconquête des mémoires que la colonisation a tenté de détruire une préoccupation première (Rigal-Cellard 2004 : 253-254). *Indian Horse* s'inscrit dans cette démarche en livrant le récit d'une lutte contre l'amnésie. Cette remarque vaut également pour le roman de Highway. Nous avons observé que dans *Kiss of the Fur Queen*, les viols subis par Ooneemeetoo font l'objet d'un déni. Pour reprendre une métaphore

employée par Cyrulnik, ce sont des souvenirs qu'on ne peut partager et qui se trouvent donc enfermés dans la crypte de la mémoire (Cyrulnik 2012). En revanche, les viols subis par Champion sont pratiquement effacés du récit. Toutefois, contrairement à ce qui se produit dans *Indian Horse*, il ne s'agit pas d'un effacement total puisque le lecteur dispose d'indices concordants qui lui permettent d'anticiper la révélation de ces viols. Par exemple, Champion a le vague sentiment de revivre quelque chose qu'il a déjà vécu lorsqu'il est témoin du viol de son petit frère (KFQ : 79-80). Lorsqu'Amanda lui mord l'oreille durant leurs ébats sexuels, il éprouve un plaisir masochiste qui lui fait dire dans un gémissement de douleur et de plaisir : « yes, Father, make me bleed, please, please make me bleed. » (KFQ : 259) Enfin, lorsqu'il anime le club des *Muskoosis*, structure au sein de laquelle il initie les enfants *nehiyamak* des quartiers défavorisés de Winnipeg aux récits de leurs ancêtres, la révélation par un des jeunes membres du club des viols qu'il subit a pour effet de renvoyer Champion à ce qu'il a lui-même vécu au pensionnat et qu'il n'avait jamais osé évoquer<sup>437</sup>. Les visions d'horreur qui envahissent son esprit et semblent s'insinuer dans chaque orifice de son corps, ne laissent aucun doute quant aux abus que le jeune homme a lui-même subis à Birch Lake. Cependant, l'image de la gueule immonde du Wendigo se repaissant de chair fraîche continue de voiler le véritable souvenir :

Into a vortex screaming with monsters Jeremiah stumbled, clawed hands reaching for his testicles, wet tongues burrowing past his lips, his orifices pried, torn, shredded. (KFQ : 271-272)

Quelques mois plus tard, lorsqu'il prend connaissance des critiques publiées dans la presse le lendemain de la première de son spectacle *Ulysses Thunderchild*, un commentaire va enfin lui permettre de déverrouiller les portes de sa mémoire et de

---

<sup>437</sup> L'analyse de cette scène sera reprise lorsqu'il s'agira d'étudier la déconstruction de la dualité entre le bien et le mal (voir *infra* p. 434-435).



laisser resurgir le souvenir de ce qui s'est réellement passé dans le dortoir du pensionnat :

'Respected Cree dancer-choreographer Gabriel Okimasis: read Amanda, 'doing his first turn as actor and director, is surely the most beautiful man who ever walked the earth: Blah, blah ... wait a minute. Here. 'But the cannibal spirit shedding his costume at death, revealing a priest's cassock, confuses the viewer. The image comes from nowhere. And goes nowhere. (KFQ : 285)

Face à l'incompréhension du public, le jeune homme se rend compte qu'il n'a pas été suffisamment clair dans sa manière d'énoncer le viol des enfants par le prêtre. Son imagination reconstruit alors une nouvelle représentation de la scène dans laquelle les deux frères Okimasis et leur père filent à toute allure sur leur traîneau à travers les forêts boréales enneigées. Ces moments d'innocence et de joie intense sont interrompus par l'apparition d'un vieil homme à la mine sinistre :

What's this? A face? Yes. In the forest and larger, blotting out the trotting dogs. Champion closed his eyes, hoping it would go away. But when he opened them again, the old man was still glaring. At him. Why did he look so angry, so embittered, so dreadfully unhappy?

Gradually, against the old man's mouth, an arctic fox appeared. [...]

"Jeremiah:" said God the Father from behind the singing lady fox, "Jeremiah, get out of bed" Thunder? In December? "Come with me." (KFQ : 286)

Ce rêve est identique à celui qui est interrompu par l'intervention du père Lafleur lorsqu'il extrait Champion du lit de son jeune frère (KFQ : 73-74)<sup>438</sup>. Le lecteur se trouve ramené près de trente ans en arrière, dans le dortoir de Birch Lake où, cette fois, ci Champion est contraint d'affronter une réalité que son esprit d'enfant violenté avait refusé de voir :

Sleepily, Champion-Jeremiah slid out of bed.

---

<sup>438</sup> Ce rêve se répète quasiment à l'identique dans le chapitre quarante-sept à la différence que ce n'est pas Champion mais son frère cadet qui, sur son lit d'hôpital, revit pour une énième fois les sévices que lui a infligés le père Roland Lafleur (KFQ : 296-297).

By the light of a moon full to bursting, the now eight-year-old floated down an aisle lined with small white beds, cradles filled with sleeping brown children. Out a door, and up and down corridors, the long black robe swaying like a curtain, smelling of cigar smoke, incense, sacramental wine.

By the puffy armchair of pitch-black leather, Father Roland Lafleur, oblate of Mary Immaculate, unbuttoned his cassock, unzipped his trousers. So white, thought Champion-Jeremiah, so big. Black and white hair all around the base, like ... a mushroom on a cushion of reindeer moss.

Now he remembers the holy man inside him, the lining of his rectum being torn, the pumping and pumping and pumping, cigar breath billowing somewhere above his cold shaved head.

What had he done? Whatever it was, he promised that, from now on, he would say the prayer in English only: "Our Father, who art in Heaven, hallowed be thy name. And make me bleed. Please, Father, please, make me bleed." (*KFQ* : 286-287)

Si le retour du souvenir refoulé est moins soudain chez Highway que chez Wagamese, il n'en est pas moins violent. Le contraste saisissant entre le temps rêvé de l'innocence et la réalité de la profanation de cette innocence par le prêtre, débarrassé, cette fois-ci, du masque du Wendigo, confère à ce passage une puissance qui restitue la force des sentiments éprouvés par Champion à cet instant. Néanmoins, c'est à ce prix que le jeune homme parviendra à dépasser le traumatisme et à articuler sa souffrance pour monter un deuxième spectacle, plus assumé et plus ancré dans les récits *nehiyawak* que le premier – *Chachagathoo, the Shaman*<sup>439</sup>. Le souvenir refoulé, qui est un élément actif faisant obstacle au développement du sujet, peut être désactivé dès lors qu'il est recouvert. Il ne s'agit pas de l'oublier, mais de le marginaliser ou de le reconfigurer (Todorov 2004 : 23).

Dans sa réflexion sur l'écriture du trauma, Cathy Caruth s'appuie sur l'analyse par Freud du poème italien de Le Tasse, *Gerusalemme Liberata*, pour développer le concept d'une voix qui s'élève de la blessure (Caruth 2016 : 2), « a voice that precedes us, a voice that is not ours but whose only opening is through the language

---

<sup>439</sup> Il sera de nouveau question de ce spectacle lorsque cette thèse abordera les modes de réécriture de l'histoire coloniale par le biais du récit de fiction (voir *infra* p. 354-356).

that cries from our wounds» (Caruth 2016 : 139). Selon elle, l'expérience traumatique ne constitue pas une condamnation au silence, pas plus qu'elle n'est irréprésentable. Ce qui émerge de cet effacement de l'histoire au cœur du trauma, c'est une nécessité d'intervenir, la quête de la possibilité d'une histoire (Caruth 2016 : 131-132). La CVRC a clairement identifié les pensionnats indiens du Canada comme des lieux du trauma (Capitaine 2017 : 50-69), c'est-à-dire comme des lieux de blessure si on s'en tient au sens du terme grec τραύμα (*traûma*). Il n'est donc guère surprenant que chez Wagamese et Highway l'écriture émerge de la blessure ouverte et participe d'un processus de cautérisation, de cicatrisation.

Ainsi, *Indian Horse* a indéniablement permis à Wagamese d'évacuer une bonne partie de sa colère et de sa souffrance. Le romancier *anishinaabe* évoque cette fonction cathartique de l'écriture lorsqu'il explique que la composition du roman a contribué à une délivrance, une régénération (Wagamese 2013). *Indian Horse* s'inscrit dans la lignée des récits de la réparation et du rétablissement, au même titre que *Medicine Walk*<sup>440</sup>, roman au titre évocateur publié par Wagamese deux ans plus tard.

Quant à Highway, il a expliqué que l'écriture de *Kiss of the Fur Queen* a engendré des symptômes physiques qui lui ont permis d'évacuer les effets toxiques du poison que le pensionnat distillait en lui : « Despite the physical manifestations, writing the book was incredibly therapeutic – for me and , as it turns out, for all the people who went through residential school, who had the same experience and whose lives were almost destroyed. » (Methot 1998 : 1) S'agit-il de guérison ? Dans l'article précédemment cité, Highway emploie bien les termes « cure » et « illness ». Rigal-Cellard évoque un processus similaire lorsqu'elle fait état d'œuvres rituelles participant du travail collectif de guérison (Rigal-Cellard 2004 : 253-254). Toutefois, la notion de guérison (« *healing* ») doit être maniée avec précaution lorsqu'il s'agit de récits autochtones. L'historien canadien John S. Milloy met même en garde contre la

---

<sup>440</sup> Dans *Medicine Walk*, les récits que le père alcoolique et mourant, Eldon Starlight, transmet à son fils de seize ans, Franklin, participent de la guérison des deux personnages.

tendance qui consiste à placer la notion de guérison au centre du débat sur les pensionnats indiens. Selon lui, cela concentre le discours sur la nécessité pour les survivants de se soigner, comme si guérir était une responsabilité qui leur incombait, tout en détournant l'attention des systèmes qui perpétuent les violences auxquelles les peuples autochtones sont confrontés (Milloy 1999 : 302). Par conséquent, lorsque cette notion est employée selon une perspective eurocentrée, elle participe de la culpabilisation des victimes (Chrisjohn & al. 2006 : 98).

La notion de rétablissement (« *recovery* ») semble plus adaptée car elle relève d'un processus actif et dynamique. Dans le domaine de la psychiatrie, elle ne renvoie pas à la disparition des symptômes mais à la possibilité de redonner un sens à l'expérience. Elle correspond à un mode de sortie de schémas mentaux dysfonctionnels par le biais d'une réappropriation subjective du récit de sa vie, d'une redéfinition de soi et d'une agentivité retrouvée (Pachoud 2018 : 165-166). La pratique narrative y occupe une place centrale dès lors que « le récit, en tant que forme verbale de représentation de l'action » constitue en soi un « réengagement dans l'action » et permet donc la « restauration d'un contrôle sur sa vie » (Pachoud 2018 : 173-175). Ce phénomène est proche de la notion d'*empowerment*, qui favorise la reconstruction identitaire du sujet<sup>441</sup>. C'est bien de cela dont il s'agit lorsque Saul et Champion retrouvent la capacité à dire : « Je me souviens » (*IH* : 198 ; *KFQ* : 287). Ils deviennent les maîtres de leur récit, les conteurs, les passeurs d'histoires.

---

<sup>441</sup> Pachoud s'appuie sur les travaux concernant le récit de soi publiés par Paul Ricœur dans *Temps et récit* (1983) et *Soi-même comme un autre* (1990).

### 2.2.3. Mémoires autobiographiques et fiction

[...] trauma must be spoken in a language that is always somehow literary, a language that defies, even as it claims our understanding.

Cathy Caruth<sup>442</sup>

Le processus de résilience, dont les deux romans qui nous intéressent sont la manifestation, implique nécessairement une démarche qui est de l'ordre de la fabrication, du remaniement d'un passé dont il s'agit de maîtriser la représentation pour le dépasser (Cyrulnik 2010 : 59 ; 83-84). Puisque l'expérience traumatique semble résister à toute approche frontale, il n'est guère surprenant que *Wagamese* et *Highway* privilégient des angles d'attaque obliques pour mettre au jour les émotions réprimées. Les modes de narration autochtones se prêtent tout particulièrement à cet exercice puisqu'ils reposent souvent sur un discours livré de manière indirecte. Ainsi, dans les récits *nehiyawak* et *anishinaabeg*, ce qui semble digressif ou anecdotique constitue souvent un élément clé (Roppolo 2008 : 313). La scène dans laquelle Ooneemeetoo fixe son reflet dans le miroir du salon de l'appartement où il emménage à la suite de sa séparation avec Gregory Newman illustre ce procédé :

The sheen of youth was fading. He was attractive, not exquisite, not the way he once had been. What's this? The blemish on his neck still there? After two weeks?

Gabriel had had the flu twice this year, so this might be the third, but was anyone immune at this time of the year?

Still, Gregory's voice bled through: "Where did you go after the preview last night? Come on, Gabriel. Production meetings don't go to 3:00 A.M. Where do you go after the show — in New York, Amsterdam, Vancouver? How many people come by the house whenever I'm out for even half an hour? Do you think I have no nose? That I can't smell bedsheets, sweat?" (*KFQ* : 274-275)

---

<sup>442</sup> Caruth 2016 : 5.

Le glissement du regard du jeune homme vers la petite tâche qui colore son cou peut sembler insignifiant. C'est pourquoi Ooneemeetoo minimise immédiatement l'importance de ce détail. Toutefois, la voix de Gregory attire l'attention du lecteur sur le lien entre la sexualité compulsive du cadet des frères Okimasis et la marque sur sa peau. Dans cet extrait, Highway entreprend le récit de ce qui fut probablement l'événement le plus traumatique de sa vie : la mort de son frère cadet René. Puisqu'il lui est impossible de livrer ce récit de manière directe, il passe par le personnage d'Ooneemeetoo, qui est très clairement l'alter ego de René dans l'espace fictif du roman. Il semble pourtant que la médiation par le personnage ne suffise pas tant la blessure est profonde. Le lecteur comprend que le jeune danseur est atteint du SIDA à travers les reproches de Gregory qui se répercutent dans le silence de l'appartement vide. L'histoire est racontée de manière indirecte et elle est narrée par la voix de celui qui est absent. Par ailleurs, la seule fois où les termes « AIDS » et « HIV » sont employés dans le roman, c'est-à-dire où la réalité de la maladie apparaît sans fard, c'est lorsqu'Ooneemeetoo en souligne le caractère indicible en langue crie : « “How do you say AIDS in Cree, huh ? Tell me, what's the word for HIV ?” » (KFQ : 296)

La digression et l'approche oblique du témoignage s'inscrivent également dans un contexte culturel propre aux cultures autochtones dont Highway et Wagamese sont issus. Dans un article sur les récits de Richard Van Camp, Tomson Highway et Eden Robinson, la chercheuse inuit-métis Kristina Fagan s'appuie sur les travaux de la psychiatre mohawk Clare Brant et du procureur Rupert Ross pour mettre en exergue trois problèmes spécifiques à la pensée autochtone lorsqu'il est question de témoignage :

- le principe de non-interférence ;
- la réticence à exprimer un sentiment de colère ou de douleur, qui est souvent interprétée comme une forme de déni par les non autochtones ;

- et la volonté de mettre l'accent sur les capacités de l'individu fautif à s'améliorer ou à s'amender plutôt que sur la sanction du comportement déviant.

Il découle de ces éléments un dilemme *a priori* insoluble. D'un côté le rétablissement nécessite l'accomplissement du récit et donc du témoignage, tandis que d'un autre côté, des paramètres culturels spécifiques semblent faire obstacle à ce même témoignage (Fagan 2009 : 208-209). Pour Fagan, l'humour<sup>443</sup> et la « fictionnalisation » du témoignage constituent donc une manière pour certains auteurs autochtones de résoudre ce dilemme (Fagan 2009 : 210). Nous verrons que cela se vérifie chez Highway.

L'étymologie du terme « fiction<sup>444</sup> » renvoie à l'idée de façonnage, de modelage, de reconfiguration. Puisque la reconfiguration du souvenir traumatique fait partie du processus de rétablissement, il est logique que la narration de soi par le biais de la fiction se prête tout particulièrement au récit de vies au cœur desquelles se cachent des souvenirs aussi douloureux que le sont les viols et les maltraitances subis par les deux auteurs durant leur enfance. Par ailleurs, comme le souligne Héliane Ventura, dans le roman de Highway, le nom du père des deux frères, Abraham, relie le récit à une littérature qui relève du secret<sup>445</sup> (Ventura 2013 : 162-163). En effet, le déni et le refoulement du souvenir traumatique placent nécessairement l'énigme au cœur du processus d'écriture du trauma (Cyrulnik 2012). Puisque le souvenir douloureux a été encrypté (littéralement placé dans la crypte), il doit être décrypté pour être désactivé. Selon Cyrulnik, c'est cette difficulté à faire resurgir l'émotion enfouie qui rend l'autobiographie à la première personne difficile et qui explique le recours à des récits de soi passant par la médiation d'un tiers (Cyrulnik 2010 : 31-32). Ce mode

---

<sup>443</sup> La fonction du rire fera l'objet d'une étude plus en aval dans cette thèse (voir *infra* p. 444-458).

<sup>444</sup> Terme dérivé à partir du supin de *finger*.

<sup>445</sup> Ventura s'appuie sur les analyses du récit abrahamique proposées par Derrida dans son ouvrage *Donner la mort* (1999).

narratif, oblique lui aussi, permet le surgissement de l'émotion réprimée. Dans le cas des romans de Wagamese et de Highway, cela passe non seulement par le recours aux personnages et la « fictionnalisation » de l'événement autobiographique, mais aussi par l'intervention d'un élément essentiel des récits indiens d'Amérique du Nord : le trickster. Parmi ses nombreuses fonctions, le trickster est un sésame qui ouvre l'accès à la mémoire, qui permet de lutter contre l'amnésie (Beeds 2014 : 65 ; Rigal-Cellard 2004 : 254). Ainsi, lorsque les frères Okimasis reconstituent sous forme dialogique le récit dans lequel Weesageechak tue le Wendigo, ils expriment par le biais du trickster ce que la langue anglaise et le discours à la première personne ne permettent pas de formuler :

“Remember Aunt Black-eyed Susan's story,” he asked distractedly, his heart still palpitating from their brush with the Cree-whispering mannequin, “about the weasel’s new fur coat?” A sudden swerve to Cree mythology might disarm such occult phenomena.

“You mean where Weesageechak comes down to Earth disguised as a weasel?” [...] “And the weasel crawls up the Weetigo’s bumhole?” [...]

“Yes . . .” Jeremiah, in spite of himself, exploded with jagged laughter. “In order to kill the horrible monster .”

“And comes back out with his shit?” laughed Gabriel [...]

“You know,” said Jeremiah, suddenly philosophical. “You could never get away with a story like that in English.”

Gabriel’s voice swooped down to a conspiratorial undertone, “‘Bumhole’ is a mortal sin in English. Father Lafleur told me in confession one time.”

“He said the same thing about ‘shit’,” said Jeremiah. (*KFQ* : 118-119)

Contrairement à l'analyse qu'en propose Sam McKegney (McKegney 2005 : 92), cet échange entre les deux adolescents *nehiyanak* ne se réduit pas à un intermède comique au sein du récit des pensionnats. Il permet l'affleurement du récit du viol



des enfants indiens par la médiation du mythe<sup>446</sup>. Il existe une autre version de cette histoire dans laquelle l'hermine pénètre dans le corps du Wendigo par la bouche (Ahenakew 1929 : 352-353 ; Brightman 2007 : 24-25). Si Highway choisit la version où Weesageechak passe par l'anus du Wendigo, c'est bien pour signifier les actes de sodomie auxquels se livre le père Lafleur, dont le nom est immédiatement évoqué par les deux frères. L'intervention du trickster constitue donc pour eux et pour Highway un moyen de raconter l'expérience autobiographique lorsqu'elle résiste au récit frontal ou lorsque les interdits posés par la langue et la culture « dominantes » empêchent la révélation du secret<sup>447</sup>.

Dans le roman de Wagamese, le trickster ne se manifeste pas de manière aussi évidente que dans celui de Highway. Il ne surgit pas au détour d'une légende, il ne s'incarne pas sous divers avatars, mais il est présent en filigrane dans la narration. Si le trickster n'est pas tant un personnage, mais une voix qui résonne dans les paroles du conteur (Highway 2003 : 22), s'il dissimule et s'il perturbe autant qu'il ne révèle et ne structure (Rigal-Cellard 2004 : 321-348), il s'exprime manifestement par la plume de Wagamese qui conserve en permanence le contrôle du degré de compréhension dont le lecteur dispose. Au fil du récit, il dissémine des indices dont certains sont des leurres. L'exemple le plus éloquent consiste à faire passer le père Leboutilier pour le sauveur de Saul. Le prêtre est successivement présenté comme le confident du jeune garçon (IH : 57), son allié (IH : 63), son protecteur (IH : 68) et enfin son sauveur (IH : 98). Il offre à l'enfant en détresse un réconfort qui se substitue à la tendresse dont la disparition de sa grand-mère l'a privé : « His warm hand made me think of my grandmother's touch. » (IH : 59) Si la proximité physique qu'il entretient avec

<sup>446</sup> Il n'est donc guère surprenant que Tomson Highway propose cette interprétation dans son analyse d'un poème publié par Louise Bernice Halfe dans *Bear Bones and Feathers*. Dans ce poème, intitulé « The Way to the Heart », Halfe revisite elle aussi l'histoire de *Sihkos* (l'hermine) et le *Wibikow* juste après avoir évoqué les violences sexuelles subies au pensionnat (Highway 2017 a : 170).

<sup>447</sup> On pense notamment à l'arrivée du père Bouchard dans la cabane où Abraham est en train d'agoniser. Cette irruption du prêtre empêche Oneemeetoo de révéler son secret à son père. Néanmoins, la référence au Wendigo lorsque le vieux chasseur termine le récit de la légende du Fils d'Ayash dans un dernier soupir constitue une façon détournée d'évoquer le viol (KFQ : 226-227).

Saul peut sembler suspecte – surtout dans le cadre d'un récit qui évoque les pensionnats autochtones – Wagamese utilise aussitôt l'amnésie du jeune homme pour imposer au lecteur une interprétation positive des gestes du prêtre qui bloque toute perception de la réalité des faits :

Father Leboutilier loved the game more than anybody. When he coached us or watched the televised games, he lost the solemn priestly facade and became a boy again, licking his lips in anticipation. His relish was infectious.

So it didn't surprise me when he began to show up at my early morning solo practices. (*IH* : 83)

Leboutilier disparaît ensuite du récit pour resurgir brusquement trente ans plus tard sous les traits d'un bourreau lorsque Saul se remémore les viols qu'il a subis (*IH* : 198-200). Quand le lecteur apprend que les viols avaient souvent lieu lors de ces séances d'entraînement matinales, l'image du jeune prêtre se léchant les babines, se délectant à l'idée de ce qui l'attend, prend une tout autre signification. Wagamese et Highway exploitent la capacité de l'écriture à dissimuler autant qu'elle semble montrer. À cet égard, le chercheur et poète *nehiyaw* Neal McLeod souligne le fait que la mémoire collective *nehiyaw* repose sur un récit permanent dont émerge la vérité. Cette vérité réside autant dans les éléments qui la mettent en exergue que dans ceux qui semblent l'occulter ou la taire (McLeod 2000 : 39).

La dissimulation joue donc un rôle clé dans ces récits. Quant au mensonge délibéré, il n'en est pas absent :

Without warning, two dozen head of caribou burst out of the forest at the northern end of the meadow, so fast that Abraham and Mariesis didn't even have time to blink. Only later would they explain to themselves, with some embarrassment, that the thought of losing Champion to boarding school had so befuddled them. And that southeast wind, Mariesis tried to convince Annie Moostoos, with extreme discomfort, had done so much to hide any sound coming from the north. (*KFQ* : 43)

Lorsque Mariesis raconte cet événement, qui a failli coûter la vie à ses deux fils sans qu'elle ni son mari ne puissent intervenir<sup>448</sup>, elle invoque le vent du sud-est qui aurait délibérément couvert les appels des deux frères. La culpabilité qu'elle éprouve à l'idée de ne pas avoir été capable de protéger ses enfants la pousse au mensonge. Néanmoins, elle éprouve une gêne immense tant le mensonge est étranger à la culture *nehiyaw*. Ooneemeto, pour sa part, ment par omission lorsqu'il évite de raconter à son amant, Gregory, les segments problématiques de son histoire :

He had told him stories, of course, of boarding schools, of priests playing complex games with brown little boys. But why did he disappear from time to time, for hours? Where did he go? Did it really have something to do with the limitless freedom of the north, of endless roaming, of solitude in the midst of crowds? (KFQ : 237)

Lorsqu'il sort à la recherche d'une nouvelle aventure sexuelle dans les bars ou dans les rues, il se garde de dévoiler les véritables raisons de ses escapades à Gregory. Les « jeux complexes » auxquels se sont livrés les prêtres sur lui et son besoin de solitude sont des paravents qui servent à masquer la réalité inavouable de l'existence qu'il mène. Ooneemeto ne raconte qu'une partie de l'histoire, celle qui lui permet de diluer la douloureuse vérité et de la rendre inaccessible.

C'est également ce que fait Tomson Highway lorsqu'il finit par ne plus évoquer que l'aspect positif de son passage par le pensionnat de Guy Hill . Par exemple, dans un entretien radiophonique datant de 2010, c'est-à-dire pendant les travaux de la CVRC, Highway insiste sur l'importance de ne pas donner une image monolithique des pensionnats indiens<sup>449</sup>. Il explique que d'autres peuples et d'autres communautés dans le monde ont vécu des expériences encore plus violentes, pour finir par souligner les apports positifs du pensionnat en ce qui le concerne : « They tried to educate us. They made mistakes but they tried. They didn't exterminate us. I've been

---

<sup>448</sup> La harde de caribous aurait pu piétiner les deux enfants.

<sup>449</sup> D'autres survivants, quoiqu'en nombre restreint, ont témoigné devant la CVRC d'expériences positives dans les pensionnats (TRC 2015 d : 185-188).

educated. I've been given an extraordinary future. » (Rockburn 2010) Les propos de Highway ont pu être interprétés comme un camouflet par les survivants qui témoignaient alors devant la CVRC des abus qu'ils avaient subis dans les pensionnats. En 2018, ils ont même été détournés par la sénatrice Lynn Beyak<sup>450</sup> afin de remettre en question les conclusions auxquelles les commissaires de la CVRC sont parvenus dans leur rapport. Des affiches reprenant ces mêmes propos sortis de leur contexte furent également placardées dans les locaux de l'université du Nouveau-Brunswick, à Fredericton. Il suffit toutefois de réécouter l'enregistrement pour entendre Highway reprendre son souffle après avoir énoncé ces quelques phrases, pour entendre le long silence qui suit ces propos et qui invite l'auditeur à percevoir entre les respirations du discours la difficulté pour Highway de se remémorer cette expérience.

Comme le souligne Daniel Highway, un des frères aînés de l'auteur, dans son roman et lors des interviews qu'il a donnés Tomson n'a raconté qu'une partie de son histoire à Guy Hill (Meloney 2018). Sa volonté de ne plus revenir sur les aspects négatifs et traumatiques de cette expérience est manifeste. Lorsqu'un animateur de Radio-Canada lui demande s'il a subi des abus lors de sa scolarisation à Guy Hill, la réponse de l'artiste est éloquente : « Maybe yes, maybe no. I don't have time to think about that. » (Ghomeshi 2014) C'est l'ambivalence même de ces propos qui leur confère une grande clarté. Plus récemment, lorsqu'un journaliste a tenté de le confronter au caractère contradictoire de ses déclarations sur les pensionnats indiens, Highway a ajouté : « I haven't suffered at all. [...] All I remember is positive things. I had the most positive life in the history of the world. » (Bambury 2017) Une fois de plus, il ne faut pas s'y méprendre. Le penchant de Highway pour

---

<sup>450</sup> Sénatrice conservatrice, Lynn Beyak fut au cœur d'une controverse lorsqu'elle accusa les commissaires de la CVRC d'avoir eu un parti pris en faveur des survivants et de ne pas avoir suffisamment évoqué les efforts déployés par le personnel des pensionnats pour éduquer les enfants indiens. Cela lui valut d'être exclue du Parti conservateur. Depuis, elle a été suspendue à deux reprises pour avoir publié des propos racistes sur la page dont elle dispose sur le site Internet du Sénat canadien.

l'hyperbole et l'ironie, qui est manifeste dans son roman, permet de lire entre les lignes. Il convient donc de relativiser l'énoncé « I haven't suffered at all » autant que celui qui suit : « I had the most positive life in the history of the world ».

Pour bien comprendre les raisons qui poussent Highway à ne plus insister que sur les aspects positifs de son expérience, il faut également se pencher sur les rares déclarations qu'il a faites avant la publication du roman, c'est-à-dire à une époque où pratiquement personne au Canada ne parlait des pensionnats indiens. En 1989, il déclarait : « [The residential schools were] a dark landscape. When the stories come out, people will be shocked. [...] very few of us made it through ». Lorsqu'il évoquait ses études secondaires et supérieures, il ajoutait : « I was a role model. I played the game. Now I'm going back to tell the story. » (Wigston 1989 : 8) L'importance de l'écriture du roman en termes de dépassement du traumatisme ne fait aucun doute. Si Highway dit ne plus se souvenir désormais que du positif (Bambury 2017), c'est que l'écriture lui a permis d'évacuer la colère et la souffrance qui l'animaient à la fin des années 1980 et au début des années 1990, lorsque son frère René est mort du SIDA. En d'autres termes, *Kiss of the Fur Queen* raconte bien l'expérience de Tomson Highway dans les pensionnats indiens. Il ne s'agit pas d'une version de l'histoire différente de celles qu'il donne dans les entretiens postérieurs à la publication de son roman, mais de l'histoire racontée au moment où la blessure demande à s'exprimer.

De nombreux éléments attestent de correspondances entre la biographie de Highway et le récit qu'il livre dans son roman. Outre ceux répertoriés dans le tableau qui figure dans l'introduction de cette seconde partie, nous pourrions citer l'évocation que l'auteur fait de son père, Lapstun Highway (Highway 2010 a : 45). La description donnée correspond parfaitement à celle d'Abraham dans le roman (*KFQ* : 6). Lorsqu'il raconte comment sa sœur a dû courir chercher une vieille sage-femme *nehijaw* pour aider sa mère à accoucher sous la tente (Highway 2010 a : 47), on croirait relire le passage du livre où la sœur aînée de Champion, Chichilia, part chercher la très justement nommée Little Seagul Ovary, qui assistera Mariesis lors de

la naissance d'Ooneemeto (KFQ : 32-33). Au détour d'un des rares entretiens accordés par René Highway, ce dernier évoque la manière dont Tomson et lui se sont révélés leur homosexualité respective. Il fait état de stratégies de contournement et de dissimulation identiques à celles employées par Ooneemeto dans le roman (Hannon 1991 : 36). Par conséquent, dire de *Kiss of the Fur Queen* qu'il s'agit d'un récit semi-autobiographique, comme cela fut souvent le cas dans les articles consacrés à Highway, est inexact. Certes *Kiss of the Fur Queen* est un roman écrit à la troisième personne, mais il s'agit bel et bien d'un texte essentiellement autobiographique qui constitue un témoignage à part entière sur l'expérience des pensionnats indiens. Le caractère fictif de ses personnages et de certains lieux n'enlève rien à son authenticité. Lorsque Highway rétorque à un journaliste que le point de vue sur l'expérience des pensionnats indiens dépend du mode de narration et du narrateur, et lorsqu'il ajoute que les journaux ne détiennent pas le monopole de ce récit (Ghomeshi 2014), il revendique tout bonnement la légitimité d'un discours sur les pensionnats différent de celui abondamment relayé dans les médias canadiens, discours qui passe par la fiction.

Pour résumer, dans *Kiss of the Fur Queen*, l'équation « auteur = narrateur = personnage » n'est pas respectée. Toutefois, les recoupements sont tellement nombreux et significatifs que la dimension essentiellement autobiographique du récit ne fait pas de doute. Champion est bien l'alter ego fictif de Tomson Highway et Ooneemeto celui de René. En outre, le caractère hétérodiégétique de la narration est parfois remis en question par les nombreux glissements vers le style indirect libre, comme si le narrateur et le personnage de Champion se superposaient :

Champion-Jeremiah — he was willing to concede that much of a name change, for now — sat with his black-covered scribbler, his stubby yellow pencil, and the mud-caked fingernails he was anxious that nobody see. (KFQ : 58)

Dans *Indian Horse*, le narrateur est autodiégétique. Le « je » de la narration n'est pas Wagamese, mais Saul, qui fait le récit de son histoire dans le cadre d'une

thérapie. Néanmoins, la lecture de *One Native Life*, l'autobiographie à la première personne publiée par Wagamese en 2008, permet d'identifier les très nombreux chevauchements entre les expériences vécues et les émotions ressenties par Saul et celles vécues et ressenties par l'auteur dans son enfance et dans sa jeunesse. Wagamese n'a peut-être pas été scolarisé dans un pensionnat indien, mais les conséquences que les pensionnats ont eu sur son développement, ainsi que les abus dont il a été victime lors de ses placements successifs dans des familles d'accueil non autochtones, ont engendré des traumatismes similaires. Cela confère à son roman une valeur de témoignage incontestable. Contrairement à Highway, Wagamese ne peut pas s'identifier comme survivant des pensionnats. En revanche, il n'hésite pas à se présenter comme victime intergénérationnelle de ces politiques (Wagamese 2012 c : 157).

Pour reprendre une observation formulée par Lionel Larré à propos des autobiographies amérindiennes en général, les romans de Wagamese et de Highway sont la preuve que l'argument de Philippe Lejeune selon lequel le nom propre figurant sur la couverture de l'ouvrage constitue le seul signe véritable de l'identité de l'auteur-narrateur est problématique en l'espèce (Larré 2009 : 59). Le non-respect du fameux pacte autobiographique (Lejeune 1975 : 14) ne suffit pas à disqualifier *Kiss of the Fur Queen* et *Indian Horse* en tant que récits de soi. Après tout, ce pacte est corruptible. Les défaillances de la mémoire en minorent la fiabilité et font de l'autobiographie à la première personne une simulation<sup>451</sup>. Pour reprendre les propos de Cyrulnik, la mémoire ne se résume pas au retour du souvenir. Elle est une reconstruction, une image qu'on se fait du passé (Cyrulnik 2010 : 45-46). Le souvenir, quant à lui, n'est pas la vérité, mais un patchwork fait de fragments de vérité (Cyrulnik 2010 : 48). L'anthropologue Maurice Bloch a même démontré par le

---

<sup>451</sup> L'historien Paul Murray Kendall définit la biographie comme la simulation de la vie d'un homme par le biais du langage et à partir de ce qu'on connaît de cet homme (Kendall 1985 : 15). Il est donc possible d'affirmer que l'autobiographie est également une simulation. Celle de sa propre vie qu'on simule au moyen du langage, à partir de ce dont on se souvient de soi et de ce qu'on choisit d'en dire.

biais d'une étude de cas menée sur une communauté autochtone malgache que le récit d'un événement traumatique qui affecte l'ensemble d'un groupe est conservé et transmis par ses membres sous une forme non verbalisée. Par conséquent, les générations qui n'ont pas vécu directement l'événement sont capables de narrer l'expérience comme s'il s'agissait d'une expérience vécue. Ils ne mentent pas. Ils ne fabulent pas non plus. Ils mobilisent simplement « une mémoire vive [...] des événements » comme s'il s'agissait de souvenirs autobiographiques<sup>452</sup>. La différence de nature entre la mémoire historique et la mémoire autobiographique s'efface alors (Bloch 1995 : 5 ; 7-10). La chercheuse Shawna Thorp identifie à ce propos un genre spécifique qu'elle nomme « enactment narratives ». Ce sont des récits qui, à l'instar de ceux proposés par Highway et Wagamese, établissent des règles qui ne sont pas celles posées par les systèmes coloniaux ; des récits dans lesquels la validité du mythe est réaffirmée en tant qu'expérience vécue et l'expérience vécue amplifiée par le mythe (Thorp 2004 : 147-152).

Il n'est guère surprenant que ce type de juxtaposition des mémoires se produise chez Wagamese, qui a subi de manière transgénérationnelle les conséquences des pensionnats indiens et qui, après avoir renoué les liens avec ses parents, a été le dépositaire des récits de leurs expériences respectives. La mémoire autobiographique est plus complexe qu'elle n'en a l'air. Elle regroupe en fait deux types de connaissance du passé : sémantique et épisodique. La première catégorie regroupe tout ce qui nous est transmis, elle englobe donc la mémoire historique (Bloch 1995 : 2). Quant à la seconde composante de la mémoire autobiographique, elle repose sur un ensemble de détails perceptifs et sensoriels. Ainsi, le souvenir autobiographique ne saurait-il être la restitution fidèle de l'événement vécu mais

---

<sup>452</sup> Vizenor évoque un phénomène similaire lorsqu'il théorise le concept des « ombres », souvenirs qui résonnent dans les récits tribaux (Vizenor 1999 : 74). Il prend pour exemple la grand-mère de N. S. Momaday qui, dans un des ouvrages de l'auteur kiowa, est capable de voir et de décrire des paysages qu'elle n'a jamais observés visuellement. Ce que Vizenor appelle les « ombres », c'est-à-dire les souvenirs non verbalisés transmis par les générations précédentes, rendent cela possible (Vizenor 1999 : 57).



simplement une reconstruction dynamique de cet événement à partir des regroupements que les trois types de connaissances précédemment énoncés permettent de faire (Conway 1990).

En outre, il existe un paramètre non négligeable qu'il faut prendre en compte pour comprendre la spécificité de la démarche adoptée par Highway et Wagamese. Comme l'explique le chercheur canadien Sam McKegney à propos des autobiographies sur les pensionnats indiens, le processus qui permet aux victimes et aux survivants des pensionnats d'émerger en tant qu'artistes est éminemment complexe dès lors que l'identité de ces auteurs correspond à la combinaison de quatre composantes. Il y a d'abord leur identité institutionnelle, celle qui s'est imposée au sein des pensionnats et qui est conditionnée par la perte et le dépouillement. Par effet de miroir, il existe une identité spectrale, qui correspond à ce qu'on aurait pu être sans les pensionnats. L'identité tribale constitue le troisième volet de ce tétraptyque. Déjà perturbée par l'interférence de la culture coloniale avant l'entrée au pensionnat, cette identité se trouve compromise par l'éloignement du groupe culturel d'origine. Enfin, il ya l'identité littéraire de ces auteurs qui interagit avec les 3 autres et permet une autocréation, une recréation à partir des éléments dispersés qui constituent l'identité des survivants et des victimes (McKegney 2007 : 46).

*Indian Horse* et *Kiss of the Fur Queen* fonctionnent à la confluence des modes de remémoration de l'événement précédemment énoncés et s'efforcent d'agréger ces fragments d'identités. Les mémoires qu'ils transmettent ne sont pas moins fiables qu'elles ne l'auraient été si leurs auteurs avaient opté pour une autobiographie à la première personne du singulier. Il reste néanmoins à définir de quel type de récit de soi ces deux romans relèvent. Ce ne sont ni des autobiographies collaborées, ni des

autobiographies à la limite<sup>453</sup>, pour reprendre la terminologie employée par Larré (Larré 2009 : 57-71). Bien que la chronologie des événements soit parfois rompue, ce ne sont pas non plus des écritures de soi qui relèvent des autobiographies sous forme de saynètes<sup>454</sup>, c'est-à-dire qui semblent suivre le souvenir au fur et à mesure qu'il surgit (Rigal-Cellard 2004 : 332). Ce sont plutôt des récits qui répondent aux propos formulés par Momaday lors d'une conférence donnée en 1970 à l'Université d'État de l'Iowa<sup>455</sup> :

We are what we imagine. Our very existence consists in our imagination of ourselves. Our best destiny is to imagine, at least, completely, who and what, and that we are. The greatest tragedy that can befall us is to go unimagined. (Momaday 1975 : 103)

Dans les deux romans qui nous intéressent, la frontière entre l'autobiographie et la fiction se trouve constamment redéfinie. On pourrait même parler dans le cas de *Highway* de « pacte fictif », ou de « pacte fantasmatique »<sup>456</sup>. Puisque la réalité a l'apparence de la fiction, pourquoi la fiction ne pourrait-elle pas exprimer la réalité de l'expérience ? Ainsi, Tomson Highway ironise souvent sur le fait que lorsqu'il raconte sa naissance et son enfance dans les grands espaces enneigés du nord du Manitoba, ses auditeurs remettent en question la véracité de son récit ; ils le soupçonnent d'exagérer (Highway 2015 : 9). Ce qui constituait un événement banal

---

<sup>453</sup> Les autobiographies collaborées sont le fruit de la collaboration d'un auteur autochtone et d'un auteur blanc (Larré 2009 : 57-62). Dans le cas des récits témoignant de l'expérience des pensionnats indiens du Canada, on peut citer *Hey, Monias: The Story of Raphael Ironstand* (1993). Cet ouvrage entre dans cette catégorie puisque deux voix narratives se superposent. Le « je » qui raconte l'histoire est bien celui d'Ironstand, mais celui qui l'écrit est Stewart Dickson. Quant aux autobiographies à la limite, il s'agit de textes autobiographiques qui revêtent également une dimension ethnographique marquée. Larré cite entre autres l'autobiographie de Charles Eastman (Larré 2009 : 63-71).

<sup>454</sup> Rigal-Cellard évoque ce mode de narration de soi lorsqu'elle aborde les récits autobiographiques de Vizenor. Wagamese ne choisit pas cette stratégie dans son roman *Indian Horse*, mais il l'emploie dans son autobiographie à la première personne, *One Native Life*, qui se compose d'une succession de chapitres très courts. Chaque chapitre s'appuie sur un fragment de mémoire. Le lien entre les différents chapitres est thématique et non chronologique. Le lecteur a le sentiment de se trouver face à un patchwork de la vie de Wagamese.

<sup>455</sup> Une captation de la conférence est disponible sur Internet (Momaday 1970).

<sup>456</sup> L'expression est employée par des spécialistes de l'autofiguration à propos de certaines œuvres de François Mauriac et d'André Gide (Allet & Jenny 2005). On pense également aux *Romanesques* de Robe-Grillet.

dans le monde où Highway est né est perçu comme impossible, comme nécessairement fictif, dans le monde d'où il s'exprime désormais. En somme, si le récit de sa vie à la première personne est perçu comme une fiction, pourquoi le récit fictif que livre son roman ne pourrait-il pas être lu comme celui de sa vie<sup>457</sup> ? La chercheuse crie-métisse Deanna Reder met en exergue le caractère évolutif et résolument protéiforme de certains récits autobiographiques amérindiens. Selon elle, cette souplesse dans la narration de soi permet de révéler ou d'exprimer des facettes de l'histoire qu'une version unique ne permettrait pas de percevoir (Reder 2010 : 165).

Par ailleurs, la démarche de Wagamese et de Highway s'inscrit dans une approche de la notion de vérité propre à de nombreuses cultures autochtones d'Amérique du Nord, en particulier aux cultures algonquiennes<sup>458</sup>. Le terme *anishinaabe* « *n'daeb-awae* » témoigne de cette conception de la vérité en tant que véridiction. Il signifie que le locuteur énonce la vérité dans les limites de ses connaissances, de sa perception des événements et des capacités du langage à exprimer cette vérité (Johnston B. 1990 a : 12). Les Nehiyawak possèdent un terme similaire, *tapwewin*, qui signifie dire la vérité telle qu'on la connaît, dire ce qu'on estime être vrai<sup>459</sup>. La question de la véracité du récit autobiographique ne se pose donc pas – pas plus que celle du récit historique – dès lors qu'il fonctionne au-delà de la dialectique des faits et de la fiction (Momaday 1997 : 3). La notion de vérité absolue, archivée, figée, totalement étrangère aux peuples de cultures algonquiennes, est uniquement le reflet de la colonialité qui, en posant les épistémologies

---

<sup>457</sup> Highway joue avec ces chevauchements entre l'autobiographique et le fictif. Les auditeurs remettent en cause la véracité du récit de sa naissance, en plein hiver, sous une tente au beau milieu d'un lac gelé ? Qu'à cela ne tienne, il s'amuse à agrémenter son histoire d'éléments encore plus difficiles à croire, en expliquant par exemple qu'il faisait si froid que le lait de sa mère a gelé dans sa poitrine, « or so it is said », ajoute-t-il non sans humour (Highway 2010 a : 47).

<sup>458</sup> Voir *supra* p. 210-214.

<sup>459</sup> Par ailleurs, chez les Nehiyawak et les Anishinaabeg, l'insistance du conteur sur le fait que son récit n'exprime pas de certitudes absolues constitue une marque de modestie qui est de rigueur (McLeod 2000 : 51-52).

allochtones comme supérieures aux épistémologies autochtones, tente d'imposer une vérité unique, non négociable (Mignolo 2012 : xvii).

L'autofiction, ou l'autobiographie fictionnalisée, s'accommode de ces conceptions de la vérité puisqu'elle permet d'énoncer ce qui s'est produit sans en attester la véracité absolue, c'est-à-dire sans en figer l'interprétation. Par conséquent, l'approche adoptée par Wagamese et par Highway dans le cadre de leurs récits de l'expérience des pensionnats indiens participe d'une redistribution des pouvoirs. En effet, elle s'appuie sur des modes de pensée indigènes qui se trouvent réactivés par le biais de l'écriture et qu'elle contribue bel et bien à une réécriture de l'histoire des pensionnats indiens du Canada.

#### 2.2.4. Mémoire historiographique et fiction

Les Amérindiens étant des peuples sans écriture – mais non pas sans mémoire –, les nouveaux venus s'accordèrent le soin et le privilège de rédiger « leur » histoire. Entre les lignes de l'histoire écrite, il nous faut donc imaginer ...

Serge Bouchard<sup>460</sup>

Comme Richard Wagamese aime à le souligner, l'histoire de Saul fait partie intégrante de l'histoire du Canada et *Indian Horse* participe d'un rétablissement d'une histoire volée (Wagamese 2013). Tomson Highway évoque pour sa part l'interaction entre la fiction et l'Histoire sur la page de remerciements qui figure au début de l'ouvrage. Par conséquent, le lien entre les deux romans et l'historiographie des pensionnats indiens ou, plus généralement, l'historiographie des politiques d'assimilation des peuples autochtones du Canada, ne peut être ignoré.

Toutefois, comme le souligne Philippe Jacquin lorsqu'il évoque l'histoire des États-Unis et du Canada, il s'agit d'un passé « soumis à l'histoire des vainqueurs »

---

<sup>460</sup> Bouchard 2017 : 78.

(Jacquin 1996 : 104). Nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse, les pensionnats contribuèrent à véhiculer une version partielle et partielle de l'histoire de la colonisation des territoires canadiens. Le passage dans lequel les enfants de Birch Lake dansent le quadrille au son d'une gigue jouée au piano par Champion en est une illustration frappante. Dans ce chapitre, Highway évoque une réalité historique, et certainement autobiographique, puisque le personnel des pensionnats avait coutume d'organiser des spectacles au cours desquels les jeunes Indiens étaient contraints d'endosser le rôle du colonisateur victorieux ou celui de l'Indien vaincu<sup>461</sup>. Les huit cowboys et cowgirls miniatures indiens qui évoluent sur la piste de danse de la salle de spectacle de Birch Lake participent de cette réécriture de l'histoire au profit du vainqueur (*KFQ* : 75). Cette scène est lourde de sens dès lors qu'elle efface l'indianité des enfants soumis à ce simulacre. Pour paraphraser les propos du poète *acoma pueblo* Simon Ortiz, en acceptant d'être l'autre, en acceptant d'être une absence et en acceptant l'histoire imposée par le système colonial, l'Indien devient invisible (Ortiz 2010 : 148).

C'est précisément à cette invisibilité que Wagamese et Highway tentent d'échapper. En participant à la reconstruction de l'histoire des pensionnats, ils œuvrent à la construction d'une identité sociale positive. Ce processus ne doit pas à son tour tenter d'effacer la mémoire de la colonisation. La démarche des deux auteurs est aux antipodes de la *cancel culture* qui semble désormais se propager au Canada lorsqu'il est question des relations avec les peuples autochtones. Elle relève plutôt de la créolisation des mémoires chère à Édouard Glissant<sup>462</sup>, c'est-à-dire d'une capacité de rebond à partir du récit dominant (Glissant 2009 : 29). Comme le souligne Wagamese lors d'une conférence donnée à l'Université MacEwan, à Edmonton, il s'agit de conduire les Canadiens à accepter toute l'histoire (« the whole flow of the story »). Au-delà des excuses, dont il est beaucoup question en ce

---

<sup>461</sup> Voir *supra* p. 109-110.

<sup>462</sup> Voir *infra* p. 516-517.

moment, au-delà de la pitié et de la compassion, c'est la simple reconnaissance d'un passé qui est en jeu (Wagamese 2014). Dans *Kiss of the Fur Queen*, deux passages témoignent de cette approche de l'écriture de l'Histoire. Il s'agit des extraits dans lesquels Champion, désormais inscrit au lycée, suit un cours d'histoire. Le cours porte sur l'état du catholicisme en Europe au temps des Grandes Découvertes. Dispensé par Herr Schwarzkopf, dont le nom et l'accent soulignent la « germanitude », ils propagent une version monolithique et frelatée de l'Histoire. Le professeur, qui, de toute évidence, est de confession protestante, livre un récit caricatural de l'inquisition, insistant sur les horreurs perpétrées par l'Église catholique romaine à grand renfort de métaphores pour le moins surprenantes :

“It is zerfore no coinsidense zat zis vas alzo ze era of ze burnink of vitches.” Saliva spewed from his lips. “Any voman suspected of heretical zoughts against ze great patriarchy vas roasted alife at ze stake. Nine million vomen, szzzt! Like hot dogs.” For Herr Schwarzkopf, it appeared, the more gruesome the account, the better; if the occasional man, too, had been burnt as a witch, he ignored the fact and, apparently, wished his students do so as well. “Ze Spanish Inkvisition, a powverful arm of ze Roman church ...” (*KFQ* : 123).

Cette coloration de l'historique par le biais du sensationnel, ce récit lacunaire de l'Histoire, servent de modèle à Champion lorsqu'à son tour il doit présenter un exposé. Sa mise en scène de la décapitation de la reine Marie-Antoinette repose sur l'utilisation d'accessoires qui minorent la valeur historique de l'événement pour en accentuer le caractère macabre et surtout spectaculaire :

Jeremiah plunked the queen of France under the blade of the midget guillotine and viciously pulled the string. The razor blade, weighted with magnets and radio batteries, slid down and struck with a muffled thud. The stringy neck of the hapless royal doll flew open. A jet of blood sprayed out, two specks landing on Jeremiah's forehead. The laughter was explosive. And sustained.

“Theory proven: Never take silver spoons for granted.” Finally, Jeremiah's presentation was the laugh-provoking spectacle he had planned with such meticulous care. There was applause. Rob Bailey's stuttered taunt “War warpaint!” failed to register. Instead, the caribou hunter's son, his confidence in glorious bloom, threw off one last flourish. “And she wasn't the only one.” His ts and ds had improved these past two weeks, and he was determined that this become public knowledge, “for there were hundreds whose heads fell to the guillotine in what was surely ...” He wiped his forehead, he felt the goo, his voice began to quaver, “What was surely the most violent and bloody peer

...” his hand came down, he saw the ketchup, and thought Marie Antoinette a most fortunate woman, “bloody period in the his . . . tory. Of the world.” His first theatrical production had been a disaster. (*KFQ* : 147)

Le petit théâtre de l’Histoire n’a pas fonctionné. En mettant trop en scène son récit, le jeune garçon se ridiculise devant la classe. En outre, la conclusion à laquelle il parvient à l’issue de sa démonstration ratée est immédiatement invalidée par une jeune étudiante, Amanda Clear Sky. L’arrivée de la jeune fille *anishinaabe*, qui avait interrompu le premier cours d’histoire, avait ramené Champion à sa propre indianité qu’il tentait désespérément d’effacer. Déstabilisé et terrorisé, sa seule manière d’évacuer sa peur et sa colère avait été de détourner un peu plus l’histoire déjà « trafiquée » par Herr Schwarzkopf : « He was suddenly enraged, unbalanced, diverting his terror by doodling, mindlessly, bloodlessly, into his notebook : ‘Nine million women roasted. Live. And they deserved it.’ » (*KFQ* : 124) Désormais, la voix d’Amanda s’élève pour contredire Champion à l’issue de son exposé. Pour elle, la Terreur en France n’a pas été l’épisode le plus sanglant et le plus violent de l’histoire du monde. Devant un Champion incrédule, elle énumère les grands massacres qui émaillèrent l’histoire de la colonisation des Amériques, tels que la Piste des larmes ou le massacre de Wounded Knee. Amanda ramène l’Histoire et le récit qui en est fait sur le sol américain. Loin de la version eurocentrée et parcellaire des faits diffusés par le professeur allemand et par Champion, elle en propose une version documentée reposant sur des événements précis. À l’inverse de son camarade et de son professeur, elle s’exprime dans un anglais impeccable et fait preuve d’une grande maîtrise du discours. Contrairement à ce que pense Champion, elle ne milite pas pour une version ethnocentrée de l’Histoire. Elle plaide simplement pour une prise en compte de l’Histoire autochtone et pour le droit des Autochtones à participer à son écriture :

“What you’re saying is that Indians aren’t supposed to know about the rest of the world, right?”

“No,” Amanda replied, not stopping, her buckskin purse swinging wildly from a hand.

“That they should limit their knowledge of history to their own kind?” Jeremiah continued.

Amanda stopped so suddenly that Jeremiah had to save himself from crashing into her. Her eyes hovered inches below his, her breath bubble gum, pink, cherry.

“You just shouldn’t forget that we have a history, too, that’s all.” [...]

“Look!” Amanda whirled around. “What use is there pretending to be what you are not? You and me and your little brother, we’re the only three Indians in a school filled with two thousand white middle-class kids. We can’t let them walk all over us.” (*KFQ* : 149)

Lorsqu’il aborde la question des autobiographies amérindiennes historiographiques, Lionel Larré précise que ces textes « résonnent de voix vaincues ». Il ajoute que « les paroles de vaincus que ces écrits font entendre détonnent [...] permettent de compléter le tableau dressé par [les vainqueurs] » (Larré 2009 : 81-82). C’est dans ce sens que vont les propos d’Amanda et, par extension, la démarche de Highway. Dans un autre passage du roman, Abraham et Mariesis écrivent la version manquante de la conquête des Amériques. Mariesis demande à ses fils de parler anglais car, dit-elle, elle a développé une affection pour cette langue dans son enfance. La mère de famille *nehiyan* ne parle ni ne comprend un mot d’anglais, mais elle a le souvenir d’écouter les actualités radiophoniques dans le presbytère du père Thibodeau pendant la Première Guerre mondiale. À ses oreilles, le terme « Great war », constamment répété par les journalistes, prenait la tonalité d’une comptine<sup>463</sup> : « ‘Great war, great war,’ I used to sing and skip [...] » (*KFQ* : 195). Il a fallu que son père lui signifie que ces mots voulaient dire « mort » pour qu’elle cesse de les fredonner. Cette anecdote, qui souligne le caractère mutable de l’événement historique, de l’interprétation qu’on en fait, se conclut par un commentaire d’Abraham qui s’efforce de dégager la morale de l’histoire : « ‘That’s all them white folks ever do is kill each other. No wonder they packed their bags and

---

<sup>463</sup> Voir *infra* p. 544.



swam over here to be with us plain ordinary old Indians, hoo-hoo-hoo-hoo.' » (KFQ : 195) Avec force humour, le vieux chasseur dévoile une autre facette de la colonisation des Amériques.

Dans un ouvrage sur le travail des commissions de vérité et réconciliation, la juriste Teresa Goldwin Phelps explique que dans un contexte où le discours dominant tend à étouffer les voix minoritaires, le travail de reconfiguration du récit et des modalités de sa narration est essentiel. C'est ce qu'elle nomme « *restorying* » (Phelps 2004 : 55-56). La plaisanterie d'Abraham en constitue une bonne illustration. Les spectacles que ses fils montent des années plus tard poussent ce processus encore plus loin. L'exemple le plus abouti dans le roman de Highway est la mise en scène par Champion et Ooneemeetoo du récit de Chachagathoo. Ce personnage apparaît pour la première fois dans le chapitre dix, alors que les deux frères et leurs parents croisent en canoé au large d'une petite île au milieu de Mistik Lake. Mariesis raconte à ses fils l'histoire de Chachagathoo, une sorcière vaincue par le père Thibodeau. La haine du vieux prêtre pour la sorcière reste inexplicable, mais elle est tenace puisqu'elle l'anime jusqu'à sa mort. Associée au *machipoowamoowin* (« bad dream power »), Chachagathoo est un personnage monstrueux. Regarder son île est tabou, tout autant que prononcer son nom (KFQ : 90-91). Lorsqu'elle réapparaît, dans le chapitre vingt-huit, c'est par le biais de Weesagechak, dont le clin d'œil espiègle fait resurgir un souvenir lointain. Ooneemeetoo se remémore un sermon du père Bouchard, successeur de Thibodeau. Le prêtre s'agite et vitupère, accusant la sorcière d'avoir communiqué avec le diable. Le lecteur et les deux frères apprennent que la colère divine s'est abattue sur elle et qu'elle a fini ses jours dans le cachot d'une prison loin d'Eemanapiteepitat. Le sermon ne fait qu'attiser la curiosité de Champion et de son cadet sans pour autant éclaircir l'histoire de Chachagathoo qui reste auréolée de mystère (KFQ : 196-197).

La révélation n'intervient qu'une vingtaine d'années plus tard, à l'occasion d'un powwow auquel les deux frères assistent sur une réserve *anishinaabe* du sud de l'Ontario. Le récit est livré par Ann-Adele Ghost rider, la grand-mère d'Amanda

Clear Sky. Champion et Ooneemeetoo apprennent que Chachagathoo était en fait une chamane qui, lors d'une période de famine épouvantable, tenta de guérir un homme possédé par le Wendigo. L'histoire se passe au moment où les premiers missionnaires catholiques atteignirent Eemanapiteepitat. Le père Thibodeau, décidé à asseoir son emprise sur les Indiens, accusa Chachagathoo de sorcellerie, la fit condamner et déporter vers le sud où elle finit par se pendre dans la cellule où elle était incarcérée. En révélant aux frères Okimasis l'histoire que les prêtres avaient tenté de maquiller, en leur faisant prendre conscience du fait que Chachagathoo n'était pas un monstre, mais la dernière chamane de leur peuple, elle met au jour la destruction de la spiritualité *nehiyaw* par l'Église. Elle leur révèle également le potentiel du *mithoopoowamoowin* (« good dream power ») comme antidote au *machipoowamoowin*, c'est-à-dire aux violences infligées par la société coloniale, en particulier les viols subis au pensionnat (KFQ : 245-247). Chachagathoo n'intervient pas pour corrompre les hommes mais pour exorciser le Wendigo (KFQ : 252). Elle ne détruit pas, mais elle guérit, elle apaise. Quelques années plus tard, le spectacle mis en scène par Champion, *Chachagathoo, the Shaman*, achève la reconfiguration de cette histoire en l'exposant aux yeux d'un public blanc (KFQ : 293-294)<sup>464</sup>. Les performances d'Ooneemeetoo sur scène participent alors de cette historiographie en produisant des contre-discours par le biais de la gestuelle et du mouvement (Belghiti 2009 : 3 ; 9) :

Down the aisle, the Weetigo oozed, black, slime-coated, formless.

“Come to me, Migisoo,” the flesh devourer hissed through ten loudspeakers, “I’ve been waiting for you.” The voice like water dripping in a cavern.

“Weetigo!” spat Migisoo. “You’ve already taken five children from us. Haven’t you feasted on enough human flesh while we lie here with nothing but our tongues to chew on? Get away from us, get away, *awus!*”

---

<sup>464</sup> Dans un article sur la danse dans *Kiss of the Fur Queen*, Rachid Belghiti souligne cette capacité de la danse à favoriser le rétablissement (« redress ») en mettant en scène une mémoire collective indigène devant un public non autochtone (Belghiti 2009 : 3). Cette démarche n'est pas sans rappeler celle de René Highway dans les spectacles de danse qu'il a chorégraphiés et interprétés.

The percussionist in the wings attacked his drum kit as Migisoo and the Weetigo leapt into their dance of hate.

Gabriel dodged the monster with nimble-footed grace, though as the dying Migisoo he stumbled here, tripped there, even fell. Until it looked dead certain that the struggle would be lost. Suddenly, the creature leapt into the hunter's mouth. And was gone. (KFQ : 294).

En rétablissant la fonction du shaman, en ingérant le Wendigo au lieu de se laisser consommer par lui, Champion et Ooneemeetoo proposent une version très subversive de la colonisation de leur territoire par les missionnaires catholiques, une version remettant en cause le discours « officiel » de l'Église (KFQ : 291 ; 296). Le concept de « restorying » prend ici tout son sens. Là où leur premier spectacle, *Ulysses Thunderchild*<sup>465</sup>, avait laissé la critique perplexe en n'allant pas assez loin dans la reconfiguration de l'histoire (KFQ : 285), *Chachagathoo, the Shaman* est un triomphe absolu (KFQ : 294 ; 295-296).

Dans la mesure où le spectacle *Chachagathoo, the Shaman* est explicitement relié à une mémoire autobiographique, c'est-à-dire aux viols subis par les deux frères à Birch Lake (KFQ : 294 ; 297), il participe également de la reconfiguration de l'histoire des pensionnats indiens. Comme le souligne McKegney, le simple fait que les écrivains autochtones publient des récits sur les pensionnats auxquels ils ont survécu ou dont ils sont des victimes intergénérationnelles constitue en soi un témoignage de l'échec de ces politiques (McKegney 2007 : 7). Cette littérature remet en question un discours officiel, souvent archivé, sur ce que fut l'expérience des pensionnats, mais aussi sur les conséquences de ces politiques et sur la manière dont ces conséquences sont prises en charge par ceux qui y sont exposés (McKegney 2007 : 17). Un simple échange entre Abraham et Ooneemeetoo illustre le fossé immense qui existe entre la version officielle de la vie au pensionnat et le vécu du jeune garçon. Le vieux chasseur explique que le père Bouchard leur assure que le

---

<sup>465</sup> Ce spectacle fait l'objet d'une étude approfondie dans le dernier chapitre de cette thèse (voir *infra* p. 508-511).

père Lafleur veille sur leur progéniture et œuvre pour les aider à se construire un avenir meilleur. En écoutant son père parler, Ooneemeetoo sent l'haleine fétide du vieux prêtre sur son visage et son sexe en érection contre son ventre (*KFQ* : 109).

Wagamese a, quant à lui, coutume de se servir de la fiction pour reconfigurer l'histoire des pensionnats. Dans un recueil intitulé *Runaway Dreams*, publié un an avant la parution d'*Indian Horse*, des poèmes tels que « On Time Passing », « For Generations Lost » ou « Ojibway Graveyard<sup>466</sup> » témoignent de manière aussi forte que le roman des dégâts infligés aux peuples autochtones par le biais du système des pensionnats indiens (Wagamese 2013). Dans ses poèmes et dans son roman Wagamese établit la valeur du souvenir, même reconfiguré, en tant que témoin du passé au même titre que les faits. C'est le cas lorsque Saul décrit le terrible engin de torture qui attend dans les sous-sols du pensionnat les fugueurs et les enfants qui refusent de se soumettre à la volonté des prêtres et des sœurs :

I was never sent to the Iron Sister, but I saw it once. Father Leboutilier and I were stashing the hockey gear in the school's basement. I had an armload of equipment as I walked behind him down the stairs. We turned a corner, and there it was. It was shaped like a shoebox, long and flat with a small grille in the door. I could see that it wasn't high enough to allow even the smallest child to stand, or even kneel. I walked toward it, and the iron was cold to my touch. (*IH* : 80)

Même si aucun document officiel ni aucun témoignage de survivant ne fait état de l'existence d'une telle structure, la description très précise qu'en donne Saul et le fait qu'il atteste avoir constaté de visu l'existence de cette cellule de métal confèrent à la *Iron Sister* une matérialité qui la rend presque réelle. En outre, le lien que les survivants des pensionnats et les lecteurs du rapport de la CVRC peuvent immédiatement établir entre l'engin décrit et de nombreux témoignages<sup>467</sup> et

---

<sup>466</sup> Ce poème est au combien d'actualité puisqu'il évoque les sépultures non marquées. L'image de la tombe sans nom du frère aîné du poète, qui est mort avant que Wagamese le retrouve, se superpose à celle des tombes non marquées dans le cimetière d'un pensionnat indien (Voir annexe 38).

<sup>467</sup> On pense, par exemple, à la chaise électrique décrite par Simeon Nakoochee dans un témoignage déposé le 28 janvier 2013 à Fort Albany. Nakoochee évoque la manière dont le personnel du pensionnat qu'il fréquentait s'amusait à faire s'asseoir les enfants sur un siège électrifié (voir annexe 40).

documents compilés par les commissaires ancrent le caisson diabolique dans une réalité historique : celle des nombreuses occurrences de confinement des fugueurs ou des enfants jugés désobéissants dans des espaces extrêmement exigus et cadenassés (TRC 1.1 : 172 ; 188 ; 194 ; 533 ; 535 ; 551 – TRC 1.2 : 356 ; 362 ; 441).

Parfois encore, l'Histoire se glisse au détour d'une remarque en apparence anodine. C'est la sœur Ignacia, qui masque son refus de laisser partir Saul du pensionnat derrière une attitude faussement protectrice, révélant ainsi toute l'hypocrisie de la politique des pensionnats autochtones (*IH* : 96). C'est aussi le père Quinney, qui se persuade de la noblesse de la mission qui lui a été confiée (*IH* : 97).

Dans *Kiss of the Fur Queen*, Highway s'y entend également pour glisser des commentaires critiques au sein du texte de fiction. Les évocations de l'horreur des pensionnats ou des conséquences désastreuses des politiques d'assimilation sur les peuples autochtones du Canada surgissent au détour d'un paragraphe, d'une phrase ou même d'un simple mot. Ce sont les dix frères et sœurs de Champion, dont une phrase, en apparence anodine, insérée entre deux paragraphes, apprend au lecteur qu'ils sont morts d'une pneumonie. La triste réalité des conditions sanitaires dans les pensionnats s'invite alors dans le récit (*KFQ* : 24). C'est aussi le regard ébahi des habitants de la réserve lors du retour triomphal d'Abraham Okimasis, habitants dont les yeux écarquillés sont comparés à des cartons de bingo (*KFQ* : 16). Les conditions de vie précaires, les addictions à l'alcool et au jeu, les violences contre les femmes et les enfants, tous ces maux qui constituent le triste héritage d'un processus destructeur duquel les pensionnats participèrent affleurent régulièrement dans le roman. En outre, à chaque fois que les deux frères reviennent sur la réserve, ils constatent de nouveaux signes de l'avancée du « progrès » qui, loin d'améliorer la vie des populations locales, corrompt et gangrène peu à peu leur espace. Ainsi, quand un aéroport est créé sur la réserve, l'oncle Kookoos prédit que les avions vont désormais se poser sur le tarmac d'Eemanapiteepitat comme des mouches sur un étron de chien (*KFQ* : 114). Alors que leur avion s'appête à atterrir, Champion et Ooneemeetoo constatent l'avancée des maisons et le recul de la forêt. Les antennes

sur le toit des nouveaux logements annoncent l'arrivée de la télévision, dont un vieil habitant de la réserve, Crazy Salamoo Oopeewaya, prévient les autres qu'il s'agit en fait du Wendigo venu dévorer les pauvres Eemanapiteepitatites<sup>468</sup> (*KFQ* : 186-187).

Ces « micro contre-récits » constituent des actes de résistance à une vérité généralement admise et à une version policée de l'histoire des pensionnats indiens. Raconter en marge, en l'occurrence écrire en tant qu'auteur issu d'une culture minoritaire et, dans ce cas précis, qu'individu marginalisé, c'est se réapproprier la mémoire d'une histoire qui a au passage piétiné les croyances de tout un peuple (*IH* : 5). Sur le plan structural, Wagamese parvient même à créer des interstices entre certains chapitres ou certains passages au sein desquels il insère d'autres contre-discours. Ces segments très courts répercutent l'effet produit par les images extrêmement brutales qui s'imposent à la mémoire de Saul lorsqu'il retrace son parcours au pensionnat de St. Jérôme. Ce qui s'insinue en fait dans les marges du récit, notamment dans la succession d'ellipses sur laquelle la narration repose entre l'arrivée de Saul à St. Jérôme et celle du père Leboutilier, c'est toute l'horreur des sévices imposés aux enfants. Dans le chapitre douze, par exemple, trois souvenirs s'intercalent brutalement. Comme trois images du passé surgies dans l'esprit du narrateur, le visage martyrisé d'Arden Little Light – qui finit par se pendre à une poutre –, l'expression de folie dans le regard de Sheila Jack – brisée par les sanctions perverses qu'on lui inflige – et le corps rompu par les coups et prématurément vieilli de Shane Big Canoe témoignent en quelques lignes et avec une grande sobriété de l'atrocité des pensionnats (*IH* : 49-52).

Pour Wagamese, l'histoire se suffit. Elle se passe de longs discours passionnés et se moque bien d'être poétique. Ainsi, au cœur d'un paragraphe évoquant l'interdiction d'utiliser les langues aborigènes au pensionnat, la mort affreuse de Curtis White Fox, étouffé par le morceau de savon que les prêtres introduisent dans

---

<sup>468</sup> Le gentilé est fabriqué par Highway pour désigner non sans humour les habitants de la réserve.

sa bouche pour le punir d'avoir osé parler en *anishinaabemowin*, s'insinue-t-elle entre deux lignes et ne requiert aucun commentaire (IH : 48). Le chapitre quatorze est sans doute le meilleur exemple de ces paragraphes ou chapitres vignettes puisqu'il se résume à une vingtaine de lignes qui condensent toutes les horreurs du quotidien à St. Jérôme :

I saw kids die of tuberculosis, influenza, pneumonia and broken hearts at St. Jerome's. I saw young boys and girls die standing on their own two feet. I saw runaways carried back, frozen solid as boards. I saw bodies hung from rafters on thin ropes. I saw wrists slashed and the cascade of blood on the bathroom floor and, one time, a young boy impaled on the tines of a pitchfork that he'd shoved through himself. I watched a girl calmly fill the pockets of her apron with rocks and walk away across the field. She went to the creek and sat on the bottom and drowned. That would never stop, never change, so long as that school stood in its place at the top of that ridge, as long as they continued to pull Indian kids from the bush and from the arms of their people. (IH : 55)

L'emploi de l'anaphore – la plupart des phrases commencent par « I saw » – souligne la validité du témoignage de Saul en même temps qu'il reflète l'accumulation d'images qui envahissent la mémoire du jeune garçon. Saul devient le témoin passif – le spectateur même, comme l'indique le glissement du verbe « see » au verbe « watch » – des atrocités qui s'accumulent en quelques lignes. Toutefois, l'anaphore permet également de renforcer la charge portée par le discours de façon particulièrement habile. Si Saul a été contraint d'assister impuissant à ces scènes, le témoignage qu'il en livre des années plus tard est quant à lui très efficace en termes de dénonciation des faits perpétrés sur les enfants indiens. Toute l'horreur de l'expérience des pensionnats telle qu'elle s'exprime dans les témoignages de certains survivants est restituée. Épidémies, malnutrition, violences extrêmes, décès par hypothermie et suicides en cascade, rien n'est oublié.

*Indian Horse* est un roman, mais un roman qui, selon son auteur, énonce des vérités difficiles à entendre : « [a novel that is] really hard to digest because of its harrowing, and brutal, and honest truth about a chapter in our history and an institution that was the spearhead of that chapter and left a very deep and long-

lasting psychic bruise on our entire consciousness.» (Wagamese 2013) Parmi les stratégies déployées par Highway et Wagamese pour énoncer ces vérités sur les pensionnats et leurs conséquences, l'insertion du fait divers au sein de la fiction s'avère particulièrement efficace. Dans *Kiss of the Fur Queen*, par exemple, Highway mentionne le viol et le meurtre de deux femmes autochtones : Evelyn Rose McCrae et Madeline Jeanette Lavoix. La première est retrouvée morte dans un fossé, une bouteille de bière cassée enfoncée dans le vagin (*KFQ* : 106-107), tandis que le corps de la seconde git dans une venelle de Winnipeg, un tournevis planté dans le sexe (*KFQ* : 132). En incorporant ces deux meurtres à son récit, Highway dénonce la banalisation des violences faites aux femmes, aux femmes autochtones tout particulièrement. Il inscrit cette violence dans le métarécit portant sur l'extermination des peuples autochtones au Canada (Ventura 2013 : 168-170). Il incorpore également des éléments autobiographiques qui relèvent d'une réalité sordide. Madeline Jeanette Lavoix n'est autre que l'alter ego fictif de Helen Betty Osborne, une jeune femme *nehiyaw* violée et tuée à l'aide d'un tournevis en novembre 1971. Tomson Highway connaissait Helen, qui avait sensiblement le même âge que lui et qui avait fréquenté elle aussi le pensionnat de Guy Hill (Highway 2015 : 17). Dans la mention qu'il fait de cet événement autobiographique, Highway rapporte que vingt-six coups de tournevis ont été portés dans le vagin d'Helen. Or, le rapport d'enquête fait mention d'une cinquantaine de coups perforants portés sur diverses parties du corps de la victime. Cela montre bien l'interaction entre la mémoire autobiographique et l'écriture qui s'alimentent de manière réciproque.

Dans *Indian Horse*, le fait divers s'invite également par le biais du récit de la fugue de Benjamin. Capturé comme un animal<sup>469</sup> par les agents du gouvernement et scolarisé de force dans un pensionnat indien de Kenora, dans l'Ontario (*IH* : 10-11),

---

<sup>469</sup> La capture et la traque des enfants indiens est attestée par certains témoignages déposés devant la CVRC. C'est le cas de celui effectué par Howard Stacy Jones à Victoria le 4 décembre 2010 (voir annexe 40).



le jeune garçon finit par s'enfuir. En suivant la ligne de chemin de fer qui relie Kenora à la petite ville de Redditt, située à une trentaine de kilomètres plus au nord, il parvient à rejoindre son clan (*IH*: 16). Le récit de la fugue de Benjamin ne peut pas manquer d'évoquer l'histoire tristement célèbre de Chanie Wenjack. En 1966, ce jeune *anishinaabe* âgé de douze ans fugua du pensionnat presbytérien Cecilia Jeffrey, situé à Kenora. Chanie suivit la voie ferrée pour tenter de rejoindre sa famille. Il mourut de faim et de froid et son corps fut retrouvé à proximité de Redditt.

Au-delà du fait divers qui se dessine en filigrane et qui relie le récit de fiction à une réalité historique, Wagamese appuie son roman sur une mémoire collective des pensionnats indiens – comme le fait Highway lorsqu'il invoque le meurtre d'Helen. Les deux affaires sont suffisamment connues du public canadien pour que résonne cette mémoire<sup>470</sup>. Situer le récit de la fugue de Benjamin dans les mêmes espaces géographiques que ceux où Chanie trouva la mort, c'est faire vivre la mémoire de Chanie et de tous les enfants indiens morts en tentant de fuir les pensionnats. De manière similaire, reproduire le meurtre d'Helen Betty Osborne quasiment à l'identique, c'est réactiver la mémoire de ses souffrances et de celles des centaines de femmes autochtones violées, assassinées ou tout simplement disparues.

Lorsque Wagamese évoque les vérités brutales véhiculées par son roman, il parle indéniablement de vérités autobiographiques qui renvoient à sa propre souffrance en tant qu'enfant dont les parents ont été rendus dysfonctionnels à la

---

<sup>470</sup> L'histoire de Chanie Wenjack a été relayée par certains médias et certains artistes. En 1967, un article intitulé « The Lonely Death of Charlie Wenjack » est paru dans le magazine *Maclean's* (Adams 1967). En 1972, un amphithéâtre de l'Université Trent, dans l'Ontario, a été baptisé « Théâtre Wenjack » sous la pression de groupes d'étudiants autochtones. En 1978, le musicien *mi'kmaq* Willie Dunn a consacré une chanson au jeune garçon. En 2016, à l'occasion des cinquante ans de la mort de Chanie, le chanteur Gord Downie a sorti un projet multimédia intitulé *The Secret Path*. Ce projet inclut un album, un roman illustré et un film d'animation relatant l'histoire de Chanie. Le film d'animation fut diffusé sur CBC le 23 octobre 2016 (Downie 2016).

La mort d'Helen Betty Osborne fit également l'objet d'une attention médiatique non négligeable. La province du Manitoba a même créé une bourse d'étude à destination des femmes autochtones portant le nom d'Helen. En 2008, un roman graphique intitulé *The Life of Helen Betty Osborne* fut publié (Robertson & Blackstone 2008). Tomson Highway s'est pour sa part inspiré de l'histoire d'Helen pour créer le personnage de Zhaboonigan Peterson dans sa pièce de théâtre *The Rez Sisters* (1986).

suite de leur internement dans un pensionnat. Il parle aussi de vérités portées par d'autres mais qui s'expriment dans le roman. Il explique que le personnage de Saul lui a parlé et lui a raconté la mémoire des pensionnats indiens, imprimant au roman une tout autre direction (Wagamese 2013). Au-delà de son personnage, dont Wagamese dit qu'il l'a habité autant que lui habite Saul (Wagamese 2013), c'est probablement la résonance des témoignages de survivants qui se fait entendre dans le récit. C'est l'énergie de leurs histoires qui anime le roman (Wagamese 2013). Jerry Wood, survivant des pensionnats et aîné en résidence<sup>471</sup> de l'Université MacEwan, a déclaré que dans *Indian Horse* il pouvait lire sa propre histoire (Wagamese 2014). Un commentaire formulé par René Highway en 1988 à l'occasion de son spectacle *New Song ... New Dance*<sup>472</sup> résume sans doute parfaitement la démarche de Tomson Highway et de Richard Wagamese dans leurs romans sur les pensionnats indiens : « On some level it is autobiographical ... But it is more like a general autobiography of not just myself but of other Native people who have been through the whole boarding school experience. » (Jung 1988 : 65)

La valeur collective et universelle de ces récits implique, par extension, une valeur transgénérationnelle. La mémoire transgénérationnelle des pensionnats se propage par le biais d'un processus en trois étapes. Dans la première phase, la culture dominante occasionne le traumatisme en plaçant de force les enfants indiens dans des lieux de déculturation. Dans un second temps, les enfants soumis à ces expériences traumatiques répondent de manière physiologique et psychologique en développant des symptômes spécifiques. Enfin, une fois adultes, ils transmettent ces symptômes aux générations suivantes. C'est ce qu'on nomme l'impact intergénérationnel des pensionnats indiens (Pember 2017 : 3). Les récits proposés

---

<sup>471</sup> Il s'agit d'un aîné auquel le département des études autochtones d'une université propose un poste afin de contribuer à la construction et à la transmission des savoirs traditionnels.

<sup>472</sup> Ce spectacle était le fruit d'une collaboration entre les deux frères Highway. Tomson en a composé la musique, alors que René a écrit les chorégraphies. Il était axé autour de l'importance du corps en tant que lieu de colonisation et de décolonisation. La question des pensionnats indiens y occupait une place significative (Scudeler 2016 : 2 ; 7).

par Highway et Wagamese portent donc bien plus que la simple mémoire de leur enfance blessée. Ils expriment également le traumatisme que leurs propres parents, et que l'ensemble des membres des communautés dont ils sont issus ont subi dans les pensionnats. Néanmoins, tout en transmettant ce passé, ils tentent de rompre la dynamique négative qui permet aux symptômes de persister et de se propager de génération en génération. D'après Wagamese, dans le chapitre quatorze d'*Indian Horse*, celui qui, en une quinzaine de lignes, énumère les horreurs dont Saul a été témoin à St. Jérôme, « tout est dit<sup>473</sup> » (Wagamese 2013). Par le biais de cette remarque, il indique que son livre n'est pas un pamphlet visant à dénoncer ou à identifier un responsable. Renoncer à la répétition morbide des actes de violence perpétrés sur les enfants indiens, ne pas l'occulter, mais ne pas la répéter à l'infini, c'est aussi rendre possible la rédemption<sup>474</sup>, la réconciliation et le rétablissement : « It's about reclaiming oneself », finit par conclure Wagamese (Wagamese 2013).

Sa démarche s'inscrit dans la dynamique imprimée par la CVRC en matière de réconciliation. Si certains penseurs autochtones rejettent l'idée d'une réconciliation dans laquelle ils ne voient qu'un encouragement à l'amnésie et à l'absolution (McCall 2013 : 57), Wagamese réaffirme au contraire le potentiel transformateur et réformateur du récit en tant que partage d'une expérience (Schorcht 2008 : 75). En toute logique, la notion de partage est au cœur des deux romans. Dans *Kiss of the Fur Queen*, Champion s'investit dans le travail social, comme le fit Highway en son temps<sup>475</sup>. De plus, il anime un atelier dans un centre de loisirs pour enfants indiens des quartiers défavorisés de Winnipeg, atelier dans lequel il les initie aux récits traditionnels *nehiyawak* (KFQ : 269-271). Le partage constitue également une manière

---

<sup>473</sup> « All is said ».

<sup>474</sup> C'est le terme qu'emploie Wagamese qui, contrairement à Highway, avait renoué avec la spiritualité chrétienne, comme nous le verrons dans le sous-chapitre traitant du panthéisme et du monothéisme.

<sup>475</sup> Highway explique que son expérience en tant que travailleur social a constitué une étape essentielle dans la construction de sa personnalité artistique : « Social work among local communities should be an essential part of an artist's training. Get yourself involved with real-life drama », conclut-il (Rockburn 2010).

de donner un sens à l'expérience traumatique pour Saul. Désireux de retrouver la pureté du jeu, il comprend qu'il n'y a de sens que dans la transmission. Il deviendra donc entraîneur de hockey sur glace. En d'autres termes, c'est en transmettant qu'il redevient maître de lui-même : « I want to get back to the joy of the game. That's for sure. But if I learned anything while I was at the centre, it's that you reclaim things the most when you give them away. I want to coach. » (*IH* : 218)

L'image sur laquelle s'achève le roman, celle de tous les membres de la communauté aborigène de Manitouwadge unis sur la glace, confirme l'idée avancée par Wagamese selon laquelle l'unité du Canada n'est possible que dans l'inclusion et non dans l'exclusion. Réintégré dans sa communauté et libéré du spectre du pensionnat, Saul transmettra les valeurs du jeu et la mémoire de son peuple précisément parce qu'il est parvenu par l'écriture à restaurer un sentiment d'appartenance tribale (*IH* : 220-221).

À la fin du roman, émerge un nouveau Saul qui a tiré les enseignements de l'histoire, de son histoire (*IH* : 218). La blessure reste douloureuse mais l'état de conscience recouvré et la reprise en main du récit sont des armes qui lui permettent de vivre avec (*IH* : 217). Quand Saul parvient enfin à partager son histoire avec Fred et Martha Kelly – qui ont subi le même traitement que lui en leur temps – une idée essentielle émerge : nous ne sommes pas nécessairement responsables de l'histoire passée, mais nous portons la responsabilité de celle que nous allons écrire . Cela suppose que la mémoire recouvrée serve de support aux récits à venir, un positionnement entièrement assumé par Saul : « I want something new built on something old. » (*IH* : 210)

Cela est rendu possible grâce à un processus de dépassement dont Martha explique qu'il repose sur la notion de pardon qui, si elle est difficile à mettre en place, constitue un moyen de tenir le passé suffisamment à distance pour qu'il œuvre à la construction d'un avenir (*IH* : 209-210). Ce faisant, Wagamese marque son refus de consigner l'histoire des pensionnats au passé. Il évite la sacralisation de cette mémoire dont Todorov nous enseigne qu'elle est stérile – mortifère même – et

qu'elle rattache inmanquablement ceux qui la cultivent à un statut victimaire (Todorov 2004 : 33 ; 56). Il inscrit plutôt son roman dans une tradition des récits amérindiens où le retour sur le passé vise à préparer l'avenir (Rigal-Cellard 2004 : 275). C'est ce que veut signifier Jacquin lorsqu'il écrit : « Le passé apparaît comme une réserve de sens pour des communautés inquiètes de leur avenir » (Jacquin 1996 : 104). Chez Wagamese autant que chez Highway, le récit de fiction possède une fonction cathartique et joue un rôle de catalyseur. D'une part, il permet d'évacuer la colère et de trouver des réponses aux questions restées en suspens ; d'autre part, il contribue à l'émergence d'une vérité à partir de laquelle un futur redevient possible.

En racontant leur blessure et en refusant de la laisser se propager, ils rompent le cercle vicieux de la diffusion des symptômes liés aux pensionnats indiens. Ils relient également leur expérience à celle universelle de la souffrance humaine et de son dépassement. Ils parviennent ainsi à se projeter au-delà de ce que Wagamese nomme le sempiternel récit de la souffrance autochtone (Wagamese 2012 c : 164-165). Ils proposent plutôt l'histoire d'êtres profondément meurtris à la reconquête de leur humanité. Loin de perpétuer une victimisation inféconde des communautés autochtones et, plus particulièrement, des survivants des pensionnats indiens, ils invitent le lecteur à ne pas se focaliser sur ce qui a fait l'objet d'une spoliation ; à ne pas se laisser déstabiliser par le caractère abyssal des pertes, mais à se servir de ce qui demeure, ce qui persiste (Beeds 2014 : 66). Cette universalité du récit et le caractère résolument prospectif qu'il revêt créent une résonance entre les deux romans et la mémoire narrative sur laquelle reposent les récits *nehiyawak* et *anishinaabeg*. Les mémoires tribales s'entrecroisent avec les expériences individuelles pour tisser un récit au sein duquel les échos entre le passé et le présent témoignent d'une tentative permanente de parvenir à des solutions permettant de compenser la perte (McLeod 2000 : 38).

### 2.2.5. Résurgence des mémoires tribales

Les peuples qui ne cultivent pas leurs mémoires ne seront jamais capables de construire leur propre histoire et manqueront d'indépendance et de souveraineté. Ils ne seront pas capables d'interpréter leur passé, d'affronter leur présent et de se projeter dans le futur.

Alexis Tiouka<sup>476</sup>

Outre leur caractère universel, les récits que proposent Highway et Wagamese doivent aussi être lus comme des fictions historiographiques fondées sur une écriture de l'histoire différente de la conception qu'en ont les occidentaux d'ascendance européenne. Comme le rappelle Jacquin, « pour les Indiens, le passé et le présent s'enracinent dans un temps mythique, et l'Histoire consiste à transcender les bouleversements, à conserver l'harmonie entre tous les êtres vivants » (Jacquin 1996 : 104-105). Par conséquent, l'écriture linéaire des histoires tribales constituerait une négation de la réalité autochtone en imposant le mode de narration dominant (Vizenor 1999 : 59). Sur la page de remerciements de son roman, Tomson Highway écrit : « This book, of course, is a novel – all the characters and what happens to them are fictitious. Moreover, some liberty has been taken with the chronology of certain historical events – the Fur Queen beauty pageant, for instance. » (*KFQ*). S'il souligne délibérément le caractère fictif de son œuvre, c'est pour mieux en dégager le potentiel historique. En attirant l'attention du lecteur sur les libertés prises avec la chronologie de certains événements, Highway ancre son récit dans l'histoire du Canada puisqu'il indique qu'il comprend des éléments factuels qui se sont bien déroulés. Toutefois, il attire l'attention du lecteur sur le fait que l'histoire/Histoire est narrée selon un mode paradigmatique et non linéaire. L'événement qu'il mentionne, une sorte d'élection de « miss fourrure », n'est pas ce qu'il convient

---

<sup>476</sup> Alexis Tiouka est juriste et spécialiste du droit des Autochtones. Il appartient au peuple Kali'na de Guyane française (Tiouka 2017).

d'appeler un fait historique majeur. Il relève plutôt d'une mémoire autobiographique transgénérationnelle puisque le père de Highway a bien participé à ce festival réunissant des jeunes beautés manitobaines, des trappeurs et des mushers. Highway avertit donc son lecteur que les dates, les lieux et l'historicité des éléments qui composent le récit ne sont pas la préoccupation majeure du conteur/auteur. Comme l'explique Vine Deloria Jr., dans ces historiographies, ce qui importe c'est l'histoire elle-même et la valeur symbolique des composantes du récit, pas le respect de la chronologie ni des repères spatiaux au sens où l'entendent les occidentaux (Deloria 1972 : 97-99).

Le dépassement des simples faits participe pleinement du processus de reconstruction puisqu'il ne s'agit pas de proposer une vérité historique générale à propos des pensionnats autochtones, mais de dégager et d'affronter sa propre vérité, celle qui émane des émotions, des perceptions (*IH* : 209).

Pour reprendre les termes employés par le philosophe Jacques Rancière, il s'agit de « révoquer la ligne de partage aristotélicienne entre deux « histoires » – celle des historiens et celle des poètes – [...] » (Rancière 2007 : 59). Ainsi, par le biais de son écriture, Wagamese propose un va-et-vient entre la réalité historique et une vérité qui relève à la fois de l'autobiographique et du fictif. C'est selon lui un voyage qui permet un élargissement des perspectives par rapport au simple discours historique<sup>477</sup> (Wagamese 2013).

Dans le second volume de *Temps et récit*, Ricœur développe le concept de « mise en intrigue ». Il s'agit d'un agencement des faits en système, d'une configuration narrative de l'expérience. Ce phénomène distingue le récit historique du récit de fiction puisque ce dernier implique la juxtaposition de deux strates : l'expérience temporelle vive (qui renvoie à la perception des événements par le sujet) et

---

<sup>477</sup> Cette remarque est proche de l'idée postmoderne selon laquelle le chevauchement entre la fiction et l'Histoire dans la narration ne constitue pas une réduction mais un élargissement des perspectives (Hutcheon 1989 : 11).

l'expérience temporelle fictive (qui renvoie au monde du texte). Selon Ricœur, ces deux strates ne s'opposent aucunement mais se complètent (Ricœur 1984 : 209). Les romans de Highway et de Wagamese peuvent être lus comme une mise en intrigue de l'expérience des pensionnats indiens dès lors qu'ils superposent la perception que le sujet du récit<sup>478</sup> a de l'événement et une temporalité non seulement fictive – celle du roman – mais aussi mythique, pour reprendre le terme employé par Jacquin.

En recourant au mythe, le récit tribal restitue le sens de l'expérience. Il excède même parfois le récit historique chronologique et archivé en termes de précision. C'est le cas dans la pièce *The Indolent Boys*, de Momaday, où le récit de fiction s'associe aux récits mythiques pour combler le manque de documentation sur le pensionnat dans lequel furent envoyés les enfants kiowa. En 1998, quand Highway publie *Kiss of the Fur Queen*, il n'existe pratiquement aucune documentation solide sur les pensionnats indiens du Canada. Son histoire vient donc bien pallier des manques dans le récit historique. Pour revenir à sa remarque sur les libertés prises avec la chronologie des faits, l'élection de *The Fur Queen*, se trouve être le point précis de basculement du récit dans le mythe. C'est le baiser que la jeune fille dépose sur la joue d'Abraham qui engendre le récit au sens génétique du terme puisqu'il déclenche la naissance de Champion (*KFQ* : 9-12). L'histoire, l'autobiographie et le mythe ne s'excluent pas, mais ils se complètent, ils se fécondent<sup>479</sup>.

À l'origine, le terme grec *μῦθος* (*mûthos*) n'est pas distinct de *λόγος* (*lógos*). Pour les Anciens, le *mûthos* est tenu pour vrai. Il est la parole. Par leur diversité, les *mûthoi* font partie de la tradition narrative et historique des communautés de la Grèce antique. Il existe donc un écart considérable entre le signifié propre au terme ancien et la notion moderne de mythe. La rupture intervient lorsqu'émerge l'idée d'un récit objectif de l'histoire, idée mise en avant au Ve siècle av. J.-C. par l'historien athénien Thucydide. Reprise par Platon, cette distinction entre le récit raisonné – tenu pour

---

<sup>478</sup> En gardant à l'esprit que les deux auteurs sont aussi les sujets du récit dans une certaine mesure.

<sup>479</sup> Voir *supra* p. 213-214.



objectif – et le récit invérifiable, voire mensonger, s'accroît. Platon souligne le déficit en crédibilité du *mûthos*. Il lui reconnaît une part de vérité, une capacité à appréhender des vérités qui défient la raison (*République* X, 621 c), mais dans le même ouvrage, il oppose le *plastheîs mûthos* (récit façonné) à l'*alethinòs lógos* (discours véridique et vérifiable). Il critique avec virulence les fictions façonnées par les poètes et insiste sur la nécessité de contrôler les faiseurs de contes (*République* livres II et III). C'est ainsi que Platon établit la supériorité du *lógos*, c'est-à-dire du discours raisonné et du vérifiable. Son disciple, Aristote, continua d'asseoir la suprématie du *lógos* sur le *mûthos*. Au passage, il redéfinit le *mûthos* en indiquant qu'il s'agit d'un assemblage de faits, d'une représentation de l'action<sup>480</sup> (*Poétique* 50 a : 3-5).

Ce clivage n'est pas intervenu dans la pensée des peuples autochtones d'Amérique du Nord. Dans les remerciements qu'il formule au début de son roman, ce n'est pas un hasard si Highway fait appel aux Sages de la Grèce antique pour préciser sa démarche : « As a certain philosopher of ancient Greece once put it, the difference between the historian and poet/storyteller is that where the historian relates what happened, the storyteller tells us just how it might have come about. » (KFQ) Ce philosophe, c'est bien entendu Aristote qui écrit dans sa *Poétique* :

[...] la différence entre l'historien et le poète ne vient pas du fait que l'un s'exprime en vers ou l'autre en prose (on pourrait mettre l'œuvre d'Hérodote en vers, et elle n'en serait pas moins de l'histoire en vers qu'en prose) ; mais elle vient de ce fait que l'un dit ce qui a eu lieu, l'autre ce à quoi l'on peut s'attendre. Voilà pourquoi la poésie est une chose plus philosophique et plus noble que l'histoire : la poésie dit plutôt le général, l'histoire le particulier (*Poétique*, 9, 1451ab).

En s'appuyant sur la pensée d'Aristote, Highway parvient à l'effet inverse puisqu'il rétablit la juxtaposition du *lógos* et du *mûthos*. Il résulte de ce positionnement que le récit des pensionnats proposé dans le roman tire sa valeur de son caractère pluriel et évolutif. Dans un contexte où le récit occidental archivé et fixé sur le papier fait

---

<sup>480</sup> Le concept de « mise en intrigue » théorisé par Ricœur s'inspire de la pensée aristotélicienne.

encore autorité, où il est encore de rigueur de se méfier du caractère changeant de l'Histoire/histoire orale<sup>481</sup>, Highway valide un mode de narration du passé dans lequel le conteur n'est pas un affabulateur. Son positionnement est éminemment politique dès lors qu'il remet en cause la légitimité du récit unique imposé par le gouvernement canadien et donc la prédominance d'une interprétation de l'histoire soumise aux codes de la culture colonisatrice (McLeod 2000 : 44-45). Cela se manifeste de manière particulièrement comique lorsqu'une vieille Indienne de la réserve, Jane Kaka McCrae, détourne l'histoire du bombardement d'Hiroshima pour évoquer les nuages de poussière insupportables que soulèvent les avions qui se posent de plus en plus nombreux sur le tarmac du nouvel aéroport de la réserve (*KFQ* : 187). L'Histoire se trouve ainsi minorée et réinvestie au profit du conte.

Dans une conférence portant sur le concept de mythologie, Highway explique qu'il existe trois mots dans sa langue pour désigner le fait de raconter une histoire. Il y a le mot *achimoowin*, qui signifie dire la vérité ; il y a *kithaskiwin*, qui veut dire mentir ou construire une fiction (« weave a web of fiction ») ; et enfin, *achithoogeeewin*, qu'il traduit par « mythologize » (« mythologiser »). Ce dernier terme renvoie à un récit qui se situe en quelque sorte à équidistance de la vérité et du mensonge tels que les non-autochtones les conçoivent (Highway 2003 : 21). Cela se rapproche de l'idée formulée par Derrida selon laquelle il est possible de « faire la vérité » même si cela n'a « sans doute rien à voir avec ce qu'on appelle la vérité » (Derrida 1991 : 49). Par conséquent, pour Derrida, le roman n'est pas supérieur à l'autobiographie, mais il constitue une alternative à une impossibilité émotionnelle de se raconter sans passer par la fiction. Cette idée selon laquelle la fiction permet de modaliser par sa profondeur la résonance autobiographique d'un récit explique certainement pourquoi Highway, qui avait songé à produire un récit autobiographique au départ, a fini par

---

<sup>481</sup> Dans les années 1980 et au début des années 1990, la valeur du récit oral faisait toujours beaucoup débat parmi les historiens. La situation a nettement évolué depuis avec la multiplication de colloques et d'ouvrages sur la source orale.

opter pour une fiction qui, de surcroît, repose sur une approche protéiforme du récit. Il est possible de parler de « supplément de fiction » au sens derridien du terme, c'est-à-dire de la capacité de la fiction à ajouter et à combler un vide qu'il serait impossible de combler autrement.

Néanmoins, dans le cas de *Kiss of the Fur Queen*, l'intervention du mythe complexifie l'équation. La juxtaposition des événements qui constituent la diégèse, de la réalité extradiégétique et du mythe est permanente. Cela n'est pas sans rappeler la démarche adoptée par Momaday dans *The Way to Rainy Mountain* où le mythe, le récit historique et le récit autobiographique se côtoient, s'éclairent mutuellement et finissent par se confondre<sup>482</sup>. Dès la première partie, c'est-à-dire les quatre premiers chapitres de l'ouvrage, le lecteur est pris dans un va-et-vient permanent entre la matérialité de certains faits (course de chiens de traîneau, accouchements de Mariesis, etc.) et un temps mythique qui projette le récit hors du temps historique. On pense, par exemple, aux pérégrinations des fœtus dans le cosmos (*KFQ* : 12) ou à travers une toundra peuplée de personnages surgis d'une légende *nehiyaw* (*KFQ* : 32).

Il semble que Highway a choisi la voie de la « mythologisation », *achitboogewin*, pour partager son histoire. À l'instar de Champion lorsqu'il guide son jeune frère dans les rues de Winnipeg, il amplifie la vérité par le biais du mythe afin de rendre l'expérience mémorable :

“The mall,” said Jeremiah early next morning as he reached for the handle of the large glass door, “was invented in Winnipeg,” his confidence in this stunning piece of information all the greater by reason of its being utterly unsubstantiated. If he was going to usher Gabriel into the rituals of urban life, then he was going to render the experience memorable, even if he had to stretch truth into myth. (*KFQ* : 114-115)

Ce passage à première vue anecdotique résume parfaitement l'approche de l'Histoire et de la narration adoptée par l'auteur. La création et la remémoration

---

<sup>482</sup> Ces trois niveaux de connaissance interagissent aussi en permanence dans *House Made of Dawn*.

fonctionnent de concert pour produire un récit cohérent. En outre, il est un autre élément dont le récit se nourrit dans la restitution qu'il fait de l'histoire : le rêve. Les conteurs *nehiyawak* et *anishinaabeg* savent combien le rêve facilite la narration. Le fait de rêver – *poowamoowin* en *nehiyawewin* – participe pleinement du lien entre la mémoire historique, la mémoire épisodique et la mémoire mythique (McLeod 2000 : 38). Le chapitre dix de *Kiss of the Fur Queen* illustre ce potentiel du rêve (*KFQ* : 88-92). La narration commence par l'atterrissage de l'avion qui ramène les deux enfants du pensionnat pour passer l'été avec leur famille. Le soir même, les Okimasis partent pour leur territoire de pêche. Ils traversent Mistik Lake en canoé en direction d'un îlot où ils vont passer l'été pour profiter de l'abondance de truites. Le récit du trajet commence par une description des deux frères, de leurs parents et de deux de leurs sœurs assis dans une chaussure en bois géante, dérivant lentement dans l'espace en direction de l'astre lunaire (*KFQ* : 88-89). Highway entame le récit de cette excursion en projetant la scène dans le monde poétique et onirique de *Wynken, Blynken and Nod*<sup>483</sup>, la célèbre berceuse pour enfant de Eugene Field. Le souvenir de cet épisode oscille entre le rêve et la réalité, comme cela est le cas lorsqu'on est dans un état transitoire entre la veille et le sommeil. Néanmoins, dans le texte de Field, lorsque les trois enfants rentrent de leur périple, les adultes doutent de la véracité de leur récit :

Then down from the skies came the wooden shoe,  
 bringing the fishermen home;  
 'Twas all so pretty a sail, it seemed  
 as if it could not be,  
 And some folks thought 'twas a dream they'd dreamed  
 of sailing that beautiful sea —  
 But I shall name you the fishermen three:  
 Wynken, Blynken, and Nod. (Field 1889)

Dans le sillage de Field, Highway abolit la frontière entre le rêve et le réel. Il réattribue au rêve la fonction initiale qui est la sienne dans la culture *nehiyaw*. Le

---

<sup>483</sup> Publié sous le titre original *A Dutch Lullaby*.

voyage onirique se poursuit jusqu'à ce qu'Ooneemettoo attire l'attention du reste de la famille sur une lueur qui scintille à l'horizon. Le canoé est en train de croiser au large de l'île où a eu lieu la lutte entre le père Thibodeau et la chamane Chachagathoo. Le récit bascule donc dans le mythe tandis que Mariesis narre l'histoire de Chachagathoo (*KFQ* : 89-91). Au cours de sa narration, elle emploie le terme *machipoowamoowin*, « bad dream power », qui évoque immédiatement à Ooneemettoo la réalité des viols qu'il subit dans le dortoir de Birch Lake. (*KFQ* : 91-92). Le lecteur se trouve embarqué dans ce canoé qui transporte les enfants entre le monde merveilleux du rêve, celui effrayant du mythe et l'horreur de la réalité qui est la leur au pensionnat. De manière générale, dans *Kiss of the Fur Queen*, la réalité et la violence des viols infligés aux deux frères ne repose pas sur un récit factuel, mais sur la dimension onirique et mythique que les scènes de viol revêtent. L'effet sur le lecteur est d'autant plus fort que le glissement vers le mythe par le truchement du rêve rend l'expérience mémorable<sup>484</sup>.

Dans les remerciements, Highway insiste sur le caractère essentiel de ces modes de narration :

Lastly, a heartfelt thanks has to be extended to the storytellers of my people, the myth-makers, the weavers of dreams. For it is on their shoulders that we, the current and upcoming generation of Native writers, stand. Without them, we would have no way of telling our stories and, ultimately, no stories to tell. (*KFQ*)

C'est au conteur que revient la responsabilité de fabriquer les mythes et de tisser les rêves pour transmettre l'histoire. Comme le souligne Highway, sans ce travail, il n'y a point d'histoire. Il répond donc à une nécessité absolue lorsqu'il réactive la mémoire tribale de son peuple pour écrire son roman.

---

<sup>484</sup> Ce potentiel du rêve à favoriser la mémorisation et la remémoration est mis en exergue par le chorégraphe Raoul Trujillo lorsqu'il évoque le travail de René Highway : « His [René's] collective memory fuelled the creative process [...] in the retelling of stories. Memory is an elevated state of being and remembering is the action. Dreaming is one way of developing the technique of remembering. » (Trujillo 1991 : 22)

Chez les Anishinaabeg comme chez les Nehiyawak, l'identité culturelle repose sur un ensemble de récits dont les manifestations varient en fonction du lieu, du moment et des besoins de l'auditoire. Par conséquent, il n'existe pas une Histoire, mais des histoires dont la juxtaposition confère au récit tribal une valeur organique, un caractère évolutif et dynamique (McLeod 2000 : 37 ; 39). McLeod met également l'accent sur le rôle des récits de vie individuels dans la construction du récit collectif. Selon lui, les histoires individuelles des membres du clan ou de la tribu se superposent sous forme de strates et augmentent l'accès du groupe à la connaissance (McLeod 2000 : 40-41).

Dans l'épilogue de *Manifest Manners*, Vizenor évoque la distinction que fait le chercheur Arnold Krupat entre les autobiographies occidentales, qu'il qualifie de métonymiques, et des autobiographies amérindiennes qu'il nomme synecdochiques (Vizenor 1999 : 177-178). Ce que Vizenor veut souligner, c'est que dans les biographies autochtones l'élément renvoie nécessairement au tout ; le moi dans le récit oral se définit en lien avec le collectif. Pour Vizenor, les implications sont profondes puisqu'il estime que dans ces récits le pronom « je » cesse d'être une source d'identité fiable dans la mesure où il intervient au détriment des noms tribaux. « Je » est pour lui une simulation, un simulacre (Vizenor : 1999: 96-99 ; 104). En d'autres termes, la mémoire individuelle et la mémoire collective sont indissociables. L'expérience physique telle qu'elle a été vécue et l'expérience mythique forment un tout qui contribue à la tribalographie<sup>485</sup> en produisant un récit dont la valeur et la validité sont tout aussi reconnues que celles d'une narration purement factuelle. À l'instar du personnage d'Ann-Adele Ghost rider dans le roman de Highway, le conteur parle de mille voix. Lorsque la vieille femme ouvre la bouche pour amorcer le récit de l'histoire de Chachagathoo, c'est bien la voix de toutes les conteuses de la tribu qui s'exprime : « From the heart of a fire, an old woman

---

<sup>485</sup> Ce concept a été créé par l'auteure choctaw LeAnne Howe pour désigner les autobiographies tribales (Rigal-Cellard 2004 : 261).

blinked. Each time she spoke, her mouth spouted smoke. To the brothers Okimasis, the face kept melting and regenerating, melting and regenerating, the eyes and mouths of a thousand women. » (*KFQ* : 245)

Cela ne veut pas dire que les récits autobiographiques autochtones sont dépourvus de toute subjectivité. Comme le rappelle Lionel Larré, l'individualité indienne ne se trouve pas absorbée par le collectif (Larré 2009 : 15-16 ; 20-21). Cela implique tout simplement que contrairement à ce que véhicule la pensée occidentale, le sens du moi est moins centré sur l'unicité. Pour paraphraser Krupat, « Je suis moi » devient « Je suis nous ». Je ne peux véritablement me comprendre que par rapport à mon clan ou ma tribu (Krupat 1991 : 178 ; 1992 : 209-210). Chez les Nehiyawak cela se manifeste par une action que l'on nomme *ê-ânisko-âcimocik*, c'est-à-dire créer du lien en racontant (McLeod 2014 : 91). Cela se traduit aussi par le fait que l'identité culturelle des auteurs *anishinaabeg* et *nehiyawak* émerge de récits individuels qui s'expriment grâce au support d'une mémoire tribale (McLeod 2000 : 37). Wagamese et Highway se situent bien parmi ces artistes dont Neal McLeod explique qu'ils réactivent les mémoires tribales pour signifier leur refus d'une inéluctabilité de la dissolution des récits autochtones et pour redynamiser les communautés culturelles auxquelles ils appartiennent (McLeod 2000 : 38 ; 49-50). Les récits des aînés propagent et perpétuent la voix du clan. Tels des sacs médecine, les « medicine bundles » qu'évoque Louise Bernice Halfe dans ses poèmes (Halfe 1998 : 6), ils accompagnent le conteur/ l'écrivain et préviennent l'oubli qui, chez les peuples de traditions orales, équivaut à la mort du groupe.

*Indian Horse* et *Kiss of the Fur Queen* résistent donc à cette mort annoncée des histoires indiennes qui aurait été la conséquence logique de la politique des pensionnats. Comme cela est le cas dans le roman de James Welch *The Death of Jim Loney*, la résurgence du souvenir traumatique ne détruit pas les jeunes héros. Au contraire, elle leur révèle leur indianité. C'est après avoir recouvré la mémoire du viol que Saul et Champion renouent avec les modes de narration traditionnels de leur peuple, le premier en revenant sur les berges du lac Manitou Gameeng où ,

nous le verrons, il accomplit sa quête de vision ; le second en puisant dans la mémoire narrative *nehiyaw* pour composer *Chachagathoo, the Shaman*. Les voix tribales résonnent d'un écho permanent dans ces textes où le fait d'invoquer les récits ancestraux permet la reconstruction d'une identité indienne mise à mal par les pensionnats. Dans le cas de Saul, par exemple, les récits transmis par sa grand-mère ne sont pas effacés. Ils sont conservés dans un coin de la mémoire et resurgissent lorsque le rétablissement devient possible, c'est-à-dire lorsque le souvenir réprimé est désactivé (*IH* : 204-206).

À cet égard, Wagamese emploie un motif récurrent dans les récits amérindiens où la mémoire collective est souvent relayée par les grands-parents . Ces derniers prennent alors le relai des parents rendus dysfonctionnels par les traumatismes qu'ils ont subis dans les pensionnats ou contraints de quitter la réserve pour des raisons économiques. Cette mémoire transmise permet aux jeunes héros de décrocher par rapport aux événements contemporains et de se repositionner par rapport à la tribalographie de leur clan (Rigal-Cellard 2004 : 76 ; 270). C'est exactement ce qui se produit lorsque sur son lit de mort Abraham Okimasis transmet à ses fils la légende du Fils d'Ayash. « With these magic weapons, make a new world », leur glisse-t-il dans un dernier souffle (*KFQ* : 227). Il leur fournit le matériau dont ils avaient besoin pour exprimer une parole qui est à la fois le récit de leur expérience individuelle et de l'expérience collective du peuple *nehiyaw*. Ainsi, dans leur spectacle, *Ulysses Thunderchild*, Champion et Ooneemeetoo mettent en scène non seulement les violences qu'ils ont subies à Birch Lake (*KFQ* : 285), mais aussi la somme des récits qui constitue l'histoire de leur peuple (*KFQ* : 279-280).

Ces voix émergeant des légendes séculaires rendent possible la reconstruction d'un récit tribal. En outre, elles permettent le rétablissement d'associations totémiques sans lesquelles les métaphores nécessaires pour que se produise le rattachement de l'individu à l'histoire du clan n'opèrent pas (Vizenor 2019 : 51). Dans le cas de Saul, le totem est le cheval, dont le clan Indian Horse tient son identité. En ramenant le premier cheval dans la tribu, Shabogeesick, le bisaïeul de



Saul, contribue à l'écriture de l'histoire du clan (*IH*: 7). L'apparition du cheval s'inscrit dans un processus de quête de la vision. Shabogeesick est un shaman et il trouve le cheval en sortant d'une hutte à sudation. Le cheval est un nouveau totem pour le clan et sa venue annonce un message, un enseignement. Or, il ne s'agit pas d'une monture fougueuse mais d'un cheval de trait. Le totem est donc à la fois un élément importé – exotique – et un signe des bouleversements économiques à venir<sup>486</sup>. Il permet à Shabogeesick de prophétiser les changements profonds que le clan va subir avec l'arrivée des Blancs. Le cheval signifie qu'il faut s'adapter pour ne pas disparaître (*IH*: 6-7). Par conséquent, le clan Indian Horse est placé sous le signe de la résilience. Néanmoins, dans un premier temps Saul n'est pas conscient de cette filiation totémique qui n'a pu lui être transmise par son clan. Ce n'est que lorsqu'il se trouve au centre de désintoxication qu'il renoue ce lien tribal essentiel :

I don't know if I was awake or dreaming when I heard a sound in the trees. There was a slip of a moon in the sky and a low fog hung just above the ground. The air was still. The fog amplified every rustle of movement in the trees, and far off I could hear the cautious steps of deer. But the sound that woke me did not belong to an animal. It was like a moan, a low humming. It died off, then came again a moment later. This time I scanned the line of trees, but there was nothing. Only the fog. Then a shape began to appear. At first it was just a blur, but as I stared the dim shape moved closer. It didn't walk. It floated. My guts cramped with fear. But I couldn't take my eyes off it. The moan came again. It sounded desolate. Human.

I began to see the shape of a person and behind it something huge and lumbering. I was prepared to bolt, but the voice, now easing into an Ojibway song, held me in place. As the strange duo drew near, the human shape moved one arm, and I could see that the big shape behind it was a horse.

The sheaths of fog parted, and I was looking at a man I knew was my great-grandfather. He was dressed in a traditional smock and pants with a porcupine quill headpiece. In one hand he held an eagle wing fan, and with the other he led the horse by a rope braided from cedar root. His song was low, and he walked in the measured step of it, coming to a halt mere yard from me. Shabogeesick was old. Terrifically old and thin. I could see the jut

---

<sup>486</sup> Le fait que l'animal soit une bête de somme ne manque pas d'évoquer la conversion des territoires indiens en terres agricoles et donc la civilisation par la Bible et la charrue (voir *supra* p. 54).

of his bones beneath the smock, and the spray of wrinkles running down his face. But his eyes were sharp and steady, and he regarded me curiously. He raised the eagle wing fan and shook it at me. As he passed it over his body, I saw my father, my mother. My brother. My uncle. My aunt. My grandmother. I wept at the sight of them. My grandmother held a finger to her lips and crinkled the corners of her eyes at me. Then they turned, and the old man lifted my grandmother up onto the horse's back. My family walked slowly into the depths of the fog, and I could hear them singing as they retreated. I closed my eyes, feeling an incredible weight of grief and longing, and when I opened them again the slender silver arc of the moon hung high above me. The fire had died down. I threw another piece of wood on it and sat with my arms hugging my knees. I cried again as I stared into those orange flames. I sat there all night, and when the first grey light of morning eased upward I kicked dirt over the fire to kill it. I was leaving again. Only this time I knew exactly where I was going. (*IH* : 192-193)

Le cheval a resurgi de la brume pour permettre à Saul de reprendre le récit là où il s'était figé, c'est-à-dire au moment où il s'est trouvé séparé de son clan. Les visages de ses ancêtres apparaissent dans la nuit comme autant de clichés d'un passé auquel le jeune homme doit se réassocier. À la manière des photographies qui accompagnent souvent les autobiographies amérindiennes, ils permettent le rétablissement du lien intergénérationnel rompu et, par extension, la restauration du lien tribal<sup>487</sup>. Cette vision va ramener Saul vers deux lieux qui occupent une place essentielle dans le récit : St. Jérôme et le lac Manitou Gameeng. Chez les Anishinaabeg comme chez les Nehiyawak, les histoires individuelles, familiales, tribales et territoriales se superposent. Elles constituent des extensions du passé qui trouvent leurs racines dans ce que les Nehiyawak nomment *wabkôtowin*, le fait d'être relié, la parenté au sens tribal du terme (Beeds 2014 : 65). Indissociables du monde concret, celui des sensations physiques, elles témoignent de la relation fondamentale entre l'identité et le territoire auquel les mémoires sont nécessairement rattachées (McLeod 2014 : 93). Pour Saul, Champion et Ooneemeetoo et, par extension, pour Highway et Wagamese, évoluer dans le paysage de la mémoire collective de leur

---

<sup>487</sup> Bernadette Rigal-Cellard souligne cette caractéristique de certaines autobiographies indiennes (Rigal-Cellard 2004 :291).

peuple c'est résister au déracinement que le placement dans les pensionnats ou dans les familles d'accueil a occasionné. Leur indianité a fait l'objet de tentatives d'effacement et la réactivation des mémoires tribales les conduit à repenser leur rapport aux espaces et aux territoires, territoire qui, comme le rappelle le dramaturge wendat Yves Sioui Durand, reste le siège des mémoires indiennes en dépit des spoliations (Sioui Durand 1992 : 12-14).

### 2.3. RÉINVESTIR LES ESPACES CONFISQUÉS

At night, when the streets of your cities and villages are silent, they will throng with the returning hosts that once filled them, and still love this beautiful land. The whiteman will never be alone. Let him be just and deal kindly with my people. For the dead are not powerless.

Seattle, chef des Suquamish<sup>488</sup>

Comme le souligne Michel Foucault dans son discours sur les hétérotopies, nous ne vivons plus à l'époque de la localisation ni de l'étendue, mais de l'emplacement. Cela suppose que l'individu se fasse une place puisque cette conception de l'espace implique des tensions et des rivalités territoriales permanentes (Foucault 1984 : 46).

Les pensionnats indiens furent, nous l'avons vu, des hétérotopies de déviation. Dès lors que l'enfant était extrait de force de son environnement tribal et familial, le séjour au pensionnat constituait un déracinement aux conséquences irréversibles. La question du repositionnement et de la réappropriation de l'espace est centrale puisque les survivants furent déplacés sur les plans géographique, affectif et culturel pour être placés dans des lieux où leur liberté de mouvement était pratiquement inexistante.

Cette question du difficile, voire de l'impossible repositionnement après le pensionnat se pose dès les premiers chapitres d'*Indian Horse* à travers le récit du retour de Benjamin. Pendant l'absence de l'enfant, le petit clan, mené par Naomi, était parvenu à trouver un semblant de stabilité, vivant certes en marge de la petite communauté de Redditt, mais parvenant tant bien que mal à se reconstruire en dépit

---

<sup>488</sup> Cité par Highway en épigraphe de son roman.

des cicatrices laissées par le pensionnat sur les parents de Saul et sur sa tante (IH : 15).

Néanmoins, le retour de Benjamin, qui aurait dû contribuer à un sentiment de complétude, puisque l'intégrité du clan se trouvait rétablie, intervient comme un élément perturbateur. Si le quatrième chapitre se conclut sur la sensation d'apaisement qu'éprouvent les membres du clan, le chapitre suivant débute par un énoncé qui bouleverse cet équilibre précaire : « Then Benjamin walked out of the bush. » (IH : 16) Loin de signifier un nouveau départ pour le clan, le retour de l'enfant constitue une rupture, un point de basculement qui va entraîner la dislocation complète du groupe. Ainsi, la valeur chronologique, mémorielle et donc associative de l'adverbe de séquence « then » est-elle remise en question au profit d'une valeur dissociative. L'événement qu'il annonce ne s'inscrit pas dans la continuité du récit, mais vient rompre le semblant d'harmonie évoqué dans le dernier paragraphe du précédent chapitre. Cet emploi de l'adverbe « then » se vérifie dans sa deuxième occurrence, lorsque Saul annonce la maladie dont Benjamin souffre et donc la menace potentielle qu'il représente pour son clan : « It was odd to see the expressions of a grown man on a boy's face. Then he coughed. » (IH : 16) Ce n'est pas le lien chronologique entre l'énoncé précédent et celui introduit par « then » qui importe, mais bel et bien l'intervention d'éléments venant rompre la linéarité d'un quotidien certes monotone, mais garant de la survie du clan aussi abîmé fût-il.

En soulignant les ruptures et les aspérités du récit, l'adverbe « then » empêche son déroulement fluide. Le style « heurté » – des phrases simples réduites à leur strict minimum sur le plan grammatical (sujet-verbe-circonstant) – souligne cet effet de dislocation. Le retour inopiné de Benjamin perturbe grandement cet équilibre fragile pour deux raisons. Tout d'abord, c'est un fugueur. Or, l'appareil législatif canadien donne aux agents indiens et à la G.R.C. les pouvoirs de le rechercher et de le ramener, de gré ou de force, au pensionnat. Comme l'anticipe Naomi, cela signifierait une perte supplémentaire pour le clan puisque Saul, qui est n'est pas

scolarisé en dépit de l'obligation inscrite dans la Loi sur les Indiens, serait inévitablement emmené avec son frère aîné (*IH* : 17).

La seconde raison pour laquelle Benjamin se trouve ostracisé tient évidemment à son état de santé. La tuberculose, qu'il a sans doute contractée dans les dortoirs humides et froids du pensionnat, exclut d'emblée sa réintégration au sein du groupe. Outre la contagiosité de Benjamin, atteint d'une pathologie qui a pratiquement décimé certaines communautés autochtones d'Amérique du Nord, c'est l'altération de tout son être, et non simplement de son état physique, qui contribue à sa mise à l'écart par les adultes du groupe. Les cinq années passées dans un pensionnat l'ont rendu méconnaissable. Les membres de son clan ne parviennent d'ailleurs pas à l'identifier lorsqu'il réapparaît. Ce n'est que lorsqu'il emploie le terme « *mother* » que sa propre mère le reconnaît :

He was bug-bit and thin, taller than when we'd last seen him. His hair was cropped close to his skin and his ill-fitting clothes were made even looser by the weight he'd lost on his journey. For a moment no one knew who he was.

"Mother," he said.

My mother burst out of her despair in a gale of tears and laughter.  
(*IH* : 16)

La contamination, conséquence d'un contact prolongé et contraint avec la culture allochtone, n'est donc pas uniquement bactérienne. En filigrane, Wagamese laisse entrevoir les conditions de vie déplorables imposées aux enfants indiens dans certains pensionnats (malnutrition, insuffisance du suivi médical, problèmes de promiscuité et de ventilation, etc.). Vêtements, coupe cheveux, maigreur, tout en Benjamin évoque ce lieu de dégradation. Son regard laisse entrevoir l'ampleur des séquelles psychologiques dont le jeune garçon souffre. Usé, abîmé, prématurément vieilli, il n'est plus qu'une version corrompue, altérée, de lui-même. Il est la matérialisation du souvenir des pensionnats qui hante tant les parents de Saul, le miroir des souffrances qu'ils ont endurées et qu'ils continuent d'endurer :

He was different. Not only in size. There was a wariness in his eyes and a hardness to the set of his chin. His hands shook some when he tore off bits

of the bannock. "Saul," he'd greeted me, nodding firmly. It was odd to see the expressions of a grown man on a boy's face. (IH : 16)

À l'exception de Naomi, tous les adultes du clan sont en effet passés par ce type d'établissement. Ils sont devenus alcooliques, dépressifs et potentiellement violents. Ce sont des parents dysfonctionnels. Du reste, la réaction quasi hystérique de la mère, lorsqu'elle comprend que l'enfant qu'on lui avait arraché est revenu, fait rapidement place à un mouvement de recul et à un rejet à la première quinte de toux de Benjamin :

The cough racked him, and he bent forward. The hump of his back rose and fell with the effort. The grown-ups shrank back a step, fear on their faces. Only my grand-mother stepped up to attend to him. She leaned him back against her bosom and cradled his head. His coughs subsided gradually. (IH : 16-17)

Naomi et Saul, qui sont les seuls membres du clan à ne pas avoir été directement exposés à la violence des pensionnats, sont également les seuls à ne pas rejeter Benjamin. Son retour met en évidence le clivage, la ligne de fracture au sein de cette communauté, fracture qui se concrétisera au chapitre huit par le départ définitif des parents de Saul qui abandonnent le jeune garçon et sa grand-mère sur les berges du lac Manitou Gameeng après le décès de Benjamin. Le retour de Benjamin souligne également l'impossibilité pour l'enfant dégradé, abîmé, de réintégrer sa place au sein du clan. Les crachats sanguinolents qu'il expectore, et qui maculent le *manoomin*<sup>489</sup> translucide autour duquel s'organise la cérémonie destinée à le purifier, laissent présager sa mort prochaine. Ils signifient en fait son incapacité à réintégrer le monde dont il a été extrait et auquel il est désormais étranger (IH : 29). Hors de l'hétérotopie, il n'y a plus de place pour Benjamin qui disparaît du récit.

---

<sup>489</sup> Terme *anishinaabe* désignant le riz sauvage. Cette plante joue un rôle essentiel lors des cérémonies traditionnelles.

### 2.3.1. Espaces transitoires et contre-espaces

La réappropriation des lieux et la restauration des identités collectives, que l'écrivain chacta-cherokee Louis Owens identifie comme des questions essentielles dans les littératures amérindiennes (Owens 1992 : 5), sont au centre des préoccupations de Highway et de Wagamese. Pour éviter la dissolution et l'anéantissement, ils créent dans leurs romans des espaces qu'on pourrait qualifier de transitoires. Ce sont des contre-espaces par le biais desquels les héros des deux ouvrages parviennent à s'extraire de la réalité sordide du pensionnat et à ne pas se laisser anéantir par elle. À l'instar de certains témoignages enregistrés dans le cadre des travaux de la CVRC<sup>490</sup>, ce qui frappe dans les récits que nous livrent Highway et Wagamese, c'est le fait que l'expérience des pensionnats, aussi douloureuse et destructrice soit-elle, constitue également une opportunité. En effet, elle permet aux jeunes héros des romans – et, par métonymie, à leurs auteurs – de découvrir des formes d'expression qui leur sont inconnues car propres à la culture dominante. La lecture, par exemple, constitue pour Saul un bouclier contre l'horreur (*IH* : 49) et, dans le cas de Champion, un rempart contre la solitude immense qu'il éprouve à Winnipeg (*KFQ* : 170). Dans l'espace des textes, ils échappent en partie au sentiment d'isolement que leur position leur impose.

Ces découvertes permettent d'accéder à des espaces intermédiaires, des états transitoires, pour reprendre la terminologie employée par Paul Ricœur (Ricœur 2000 : 85), où il devient possible pour un temps de se soustraire à la triste réalité. Telle est la fonction que revêtent le hockey sur glace pour Saul, le piano pour Champion et la danse contemporaine pour Ooneemeetoo. La réaction initiale des trois héros lorsqu'ils découvrent ces moyens d'expression relève de l'émerveillement, tant les possibilités d'évasion qu'offrent ces pratiques sportives et

---

<sup>490</sup> Même si les témoignages faisant état de certains effets positifs des pensionnats restent minoritaires, ils sont toutefois suffisamment nombreux et significatifs pour qu'on s'y intéresse, comme le soulignent les commissaires de la CVRC (TRC 1.1. : 321-322 ; 732-734).



artistiques constituent un antidote efficace à la toxicité des lieux où ils sont confinés. Ainsi, dans les couloirs froids et inhospitaliers de Birch Lake, les quelques notes de piano que distingue Champion suffisent-elles à couvrir les sons métalliques des portes et le claquement de talon des élèves. Le jeune garçon se trouve alors transporté dans un ailleurs où tout n'est qu'harmonie, couleur et douceur :

The echo of four hundred feet on a stone-hard floor became music: *peeyuk, neeso, peeyuk, neeso*. Until Champion became aware that music of another kind entirely was seeping into his ears. [...] Finally, the music splashed him like warm water, in a cloud of black-and-yellow swallowtail butterflies. He wasn't even aware that he had stepped out of the queue and was now standing at the entrance to the room. (*KFQ* : 55-56)

Dans *Indian Horse*, le hockey sur glace fonctionne comme un Big Bang (*IH* : 69 ; 84). Le jeu relève d'une cosmogonie puisqu'il semble offrir à l'enfant la possibilité de construire un univers alternatif en occupant un espace qu'il se crée sur le terrain et en trouvant sa place au sein d'une équipe (*IH* : 69-71). Cette réintégration au sein d'un groupe redonne un sens aux journées de Saul quand le quotidien à St. Jérôme se résume à une morne succession de corvées, de brimades et de sanctions (*IH* : 66).

Véritable antidote à la toxicité du pensionnat, le jeu est une activité structurante qui restaure un cadre rassurant – la patinoire en l'occurrence – dans l'existence morcelée de Saul. Sur la glace, ce royaume magique lieu de tous les possibles (*IH* : 63), Saul développe des capacités d'anticipation ; un pouvoir visionnaire<sup>491</sup> proche de celui que possédaient ses aïeux : des conteurs et des chamanes (*IH* : 58, 69, 71). Il donne libre cours à sa créativité et assume le contrôle de ses mouvements, de son positionnement dans l'espace et de sa gestion du temps : « Every time I skated , I felt as though I had created the act. It was pure and new and startling. » (*IH* : 64)

Le lecteur assiste à un envahissement du texte par les formes d'expression que les enfants s'approprient. C'est ainsi que la sonate définit la structure du roman de

---

<sup>491</sup> Cette dimension du hockey sur glace dans le roman est abordée plus en détail dans le sous-chapitre sur le réalisme magique (voir *infra* p. 481-484).

Tomson Highway (Hodgson 1999 3-4), tandis que le hockey sur glace occupe près de cent dix pages dans le roman de Wagamese. Si ces nouvelles formes d'expression sont si présentes, c'est qu'elles témoignent de la volonté des jeunes personnages d'investir de nouveaux espaces en occupant la patinoire ou la scène, selon le cas. Pour Ooneemeetoo, par exemple, la pratique de la danse constitue un moyen de se réapproprier un corps dont le viol l'a dépossédé, mais aussi de retrouver la maîtrise de la gestion de l'espace après des années de contention (*KFQ* : 153). Son refus d'être une fois de plus réduit à l'état d'objet malléable dans les mains de son amant, le chorégraphe Gregory Newman, illustre cette volonté de résister à l'emprise du pouvoir colonial dont Gregory est une émanation (Belghiti 2009 : 8). Il en va de même pour Saul, qui perçoit immédiatement les enjeux du hockey sur glace en termes de liberté et de maîtrise de l'espace : « I can't explain how it came to me, but I could see not just the physical properties of the game and the action but the intent. If a player could control a measure of space, he could control the game. » (*IH* : 58) Les corps cessent d'être de simples entités physiques pour devenir des lieux où se jouent la colonisation et la décolonisation (Justice 2008 : 161).

Pour Saul, le hockey est un refuge qui lui permet de se raccrocher à un sentiment d'appartenance pour la première fois depuis la disparition de sa grand-mère, Naomi. Que ce soit dans l'équipe du pensionnat ou dans celle de la réserve (les Moose), il occupe enfin au sein de cette fraternité une place qu'il s'est lui-même aménagée et que ses coéquipiers lui reconnaissent (*IH* : 86, 106-107). Il ne fait plus qu'un avec le groupe comme s'il était devenu un organe vital au sein d'un organisme vivant (*IH* : 111).

L'équipe se substitue à la communauté dissoute par l'intervention de la culture dominante et le lien établi semble solide. Le capitaine des Moose, Virgil, fait office de chef de clan (*IH* : 100). La petite tribu que forment les joueurs est alors imperméable aux privations, aux spoliations et à la pression exercée par le groupe dit dominant. Elle s'affranchit de son statut de groupe minoritaire pour réinvestir un mode de vie nomade dont elle tire son sentiment de liberté et de puissance :

We were hockey gipsies, heading down another gravel road every weekend, plowing into the heart of that magnificent northern landscape. We never gave a thought to being deprived as we travelled, to being shut out of the regular league system. We never gave a thought to being Indian. Different. We only thought of the game and the brotherhood that bound us together off the ice [...]. We were a league of nomads, mad for the game, mad for the road, mad for the ice and snow, an arctic wind on our faces and a frozen puck on the blade of our sticks. (*IH* : 113)

À ce stade du récit, Saul semble avoir trouvé sa place. Les commentaires sur la fonction cathartique et libératrice du hockey abondent (*IH* : 114-115) et le jeu semble de plus en plus lié à la notion de reconquête d'un territoire (*IH* : 126, 136). De là à y voir une métaphore inversée de la colonisation il n'y a qu'un pas. Les joueurs sont fréquemment associés à l'image du guerrier (*IH* : 102, 116) et le hockey semble devenir le prolongement de cette culture guerrière que la colonisation a anéantie : « We came from nations of warriors, and the sudden flinging down of sticks and gloves, the wild punches and wrestling were expansions of that identity. » (*IH* : 111) En outre, en dépit des privations imposées par les Blancs, les tournois renforcent le tissu social entre les différentes communautés autochtones en multipliant les interactions et en les reliant à un passé glorieux :

Those games were spirited contests and gruelling physical feats. The white people had denied us the privilege of indoor arenas, the comfort of heated dressing rooms, concession stands, glassed rinks, scoreboards and even a players' bench. [...] The game brought us together in a way that nothing else could, and players and fans alike huddled against whatever winter threw at us. (*IH* : 110)

Outre l'agentivité que les trois héros pensent avoir retrouvée grâce à la pratique de ces disciplines, le hockey, le piano et la danse suscitent également des rêves de gloire, d'ascension, dont l'objet est de permettre aux jeunes Indiens de s'extraire de la condition de subalterne à laquelle ils ont été relégués. Ainsi, Lola van Beethoven, la très bien nommée professeure de piano de Champion, promet-elle au jeune homme un succès certain s'il sacrifie ses journées à la pratique de l'instrument (*KFQ* : 101). Champion décide alors de consacrer une année entière au piano et répète jusqu'à s'en faire saigner les doigts tant son besoin de reconnaissance est

impérieux (*KFQ* : 107). Le concours et l'obtention du trophée deviennent pour lui une obsession, d'autant que la coupe promise est l'occasion de marcher dans les traces de son père, illustre vainqueur du championnat du monde des mushers de 1951 : « And should he be thought a snob, an elitist, and insufferable egotist, too bad. His father had had his chance at a trophy. So would he. » (*KFQ* : 193) Quant à Saul, il est obsédé par une seule idée : égaler les « dieux » du hockey sur glace qu'il admire dans les revues spécialisées et profiter des propriétés quasi magiques de ce sport pour se métamorphoser en héros et inscrire son nom au panthéon des hockeyeurs : « Then there were the more recent hockey gods, like Beliveau, Mahovlich and Rocket Richard. From the pages of those books I got the idea that hockey had an alchemy that could transform ordinary men into great ones. » (*IH* : 57)

Le besoin d'élévation et d'intégration des enfants est manifeste. Cependant, leurs ambitions se heurtent rapidement au racisme ambiant que suscite leur condition d'aborigènes. Par son attitude, le public blanc leur signifie rapidement qu'ils ne sont pas à leur place. Ils se trouvent confrontés aux limites des possibilités qui leur sont offertes. Qu'il s'agisse des observations racistes du professeur de danse à Ooneemeetoo, jeune Nehiyaw qui, perdu au milieu de petites Pavlovas manitobaines en tutus roses, se sent ridicule (*KFQ* : 152-153), ou des ragots qui enferment Champion dans sa condition d'Indien lors du concours de piano, l'impossibilité pour les jeunes héros de se réfugier dans des domaines où ils font figure d'intrus précipite leur chute et non l'ascension qu'ils avaient fantasmée :

It was said, among the judges — being from England, they had to be excused their ignorance of facts aboriginal — that he was a Commanche Indian whose forebears had performed the chase scenes in the movie *Stagecoach*. Others claimed he was Apache and therefore a cousin to that drunken lout Geronimo.

Still others claimed that he came from the country's most remote and primitive hinterlands, where his father slaughtered wild animals and drank their blood in appeasement of some ill-tempered pagan deity. And all because this tuxedo-clad, flowing-haired Indian youth — Apache, Commanche, Kickapoo — was about to perform Rachmaninoff. (*KFQ* : 211-212)

Dans le cas de Champion, cette marginalisation est accentuée par le fait que son exposition à la musique classique l'empêche dans un premier temps de comprendre certaines formes traditionnelles. Son rejet de ces formes s'explique par sa volonté de se conformer au modèle colonial que le pensionnat lui a inculqué. Lorsqu'il comprend que la salle de concert est un espace dont il est exclu et qu'il ne peut pas échapper à sa condition d'Indien, lorsqu'il mesure l'absurdité de sa situation, il sombre dans l'alcool et entame une vie d'errance faute de perspectives :

He had tried. Tried to change the meaning of his past, the roots of his hair, the colour of his skin, but he was one of them. What was he to do with Chopin? Open a conservatory on Eemanapiteepitat hill? Whip its residents into the Cree Philharmonic Orchestra? (KFQ : 215)

Des années plus tard, il tentera de rejouer du Chopin face aux membres du très ironiquement nommé Wasaychigan Hill Philharmonic Orkestraw<sup>492</sup>. Le résultat sera sans appel : pour les musiciens *anishinaabeg*, Champion n'est capable que de jouer de la musique pour Blancs (KFQ : 255-256).

Si la danse, le piano et le hockey constituent bien des espaces de création, les jeunes Indiens n'y ont pas leur place. Il s'agit d'espaces réservés aux Blancs, qui leur sont interdits. L'humiliation est leur punition pour avoir osé transgresser l'ordre établi et franchir les limites que la société coloniale dans laquelle ils évoluent a fixées. Par exemple, lorsque les Moose acceptent de jouer contre des équipes blanches, la magie du jeu cesse très vite d'opérer. Victorieux contre l'équipe locale, leur notoriété les contraint à sortir de leur zone de confort pour s'aventurer dans un univers dont ils vont rapidement percevoir les dangers et les limites (IH : 129). L'hostilité manifeste du public à leur égard fait naître un sentiment de rancœur qui dilue peu à

---

<sup>492</sup> Le père d'Amanda, Alodius Clear Sky (il insiste pour qu'on ne l'appelle surtout pas Melodius !) dirige ce trio musical dont les instruments de prédilection sont le banjo, le violon et le vieux frottoir de feu la mère d'Amanda. Leur répertoire est hétéroclite et détonnant. Ils se lancent par exemple dans une demie *Nageela* (« Half a Nageela ») endiablée, version *anishinaabe* hilarante du chant hébreux *Hava Nagila* (KFQ : 254-256).

peu le plaisir que les jeunes joueurs aborigènes trouvaient dans ce sport (*IH* : 130-131).

D'emblée, l'idée qu'ils sont des intrus dans les stades de hockey s'impose. S'ils ont été invités au tournoi c'est clairement pour être battus – pour servir aux Blancs de faire-valoir. Leurs victoires successives sont vécues comme une provocation par les autres équipes et par le public (*IH* : 132). Du reste, les quelques rangées de sièges vides qui séparent inmanquablement les spectateurs aborigènes des autres spectateurs ne sont ni plus ni moins que la manifestation physique de ce rejet (*IH* : 137). Leur place est dehors, sur les patinoires de fortune où les bourrasques du vent hivernal accompagnent et facilite le jeu de Saul. Dans les patinoires fermées, qui sont le territoire des Blancs, la magie n'opère plus (*IH* : 129).

Les nombreuses manifestations de haine auxquelles les Moose sont confrontés lors du tournoi (*IH* : 131, 132, 140-141) culminent lorsque l'équipe s'arrête pour se restaurer dans un *diner* à l'issue du dernier match. Un par un, ils sont extraits de l'établissement par un groupe d'ouvriers blancs qui les rouent de coups, les humilient et finissent par leur uriner dessus – comme pour marquer la reconquête d'un territoire que les jeunes Indiens leur avaient repris en remportant les matchs de hockey. En pénétrant dans le *diner* et en jouant dans les stades contre des équipes blanches, les Moose ont de toute évidence investi des territoires que le colonisateur s'est arrogé et qu'il entend bien conserver pour son usage exclusif. Ils sont littéralement remis à leur place – celle du dominé (*IH* : 133-136).

Une fois à Toronto, Saul, qui a été recruté pour intégrer une équipe espoir junior, fera également les frais de ce rejet. L'indifférence de ses co-équipiers lui semble plus douloureuse qu'une éventuelle hostilité (*IH* : 163) jusqu'à ce qu'il soit confronté à un incroyable déferlement de haine et de violence de la part du public du sud de l'Ontario : hurlements, insultes, crachats, jets de projectiles, deviennent alors son quotidien (*IH* : 143).

Sans cesse ramené à sa position de subalterne par la presse qui, à l'occasion des comptes-rendus sportifs, véhicule à son propos cliché sur cliché, Saul comprend

rapidement que son ascension est impossible dans la mesure où l'image qu'on lui assigne l'empêche d'accéder au statut qu'il vise – celui de joueur de hockey professionnel :

But the press would not let me be. When I hit someone, it wasn't just a body check; I was counting coup. When I made a dash down the ice and brought the crowd to their feet, I was on a raid. If I inadvertently high-sticked someone during a tussle in the corner, I was taking scalps. When I did not react, I was the stoic Indian. One reporter described how I looked flying across the opposition blue line with the puck on my stick: I was as bright-eyed as a painted warrior bearing down on a wagon train. The explosively fast, ordered game I was learning to play had set me on fire. I wanted to rise to new heights, be one of the glittering few. But they wouldn't let me be just a hockey player. I always had to be the Indian. (IH : 163-164)

Lorsque, poussé à bout, il finira par céder et par développer un jeu individualiste et agressif, il perdra pour de bon sa « vision » du jeu. En renonçant à la pureté du hockey, Saul renonce à son rêve (IH : 143-144 ; 185) et ne fait qu'accentuer sa marginalisation. Perdant la grâce, il tombe littéralement en disgrâce puisqu'il est exclu de l'équipe au motif de ses comportements violents répétés. Son éviction n'a pour autre effet que celui de créer un vide encore plus important autour de lui (IH : 166).

L'expérience de ces pratiques importées par la société allochtone se solde donc tout naturellement par un renoncement pour Saul et pour Champion . Il s'agit d'un renoncement temporaire mais essentiel dans ce processus de reconquête des espaces spoliés<sup>493</sup>. En effet, l'entre-deux dans lequel le passage par le pensionnat a laissé les deux jeunes Indiens s'avère être l'espace du double échec. Outre l'impossibilité pour eux de se saisir des formes d'expression allochtones, ils se trouvent alors également

---

<sup>493</sup> À vingt-trois ans, Highway est parvenu au même constat que Champion. Il s'est demandé comment faire pour concilier Chopin et la réalité à laquelle les communautés autochtones étaient confrontées. Chopin a perdu, explique-t-il, avant d'évoquer son engagement dans le travail social (Wigston 1989 : 8). Il dit également avoir compris qu'il n'avait pas sa place dans le monde des concertistes classiques. Contrairement à lui, précise-t-il, les virtuoses du piano sont nés au bon endroit au bon moment. Il lui a donc fallu renoncer à ce rêve pour en construire de nouveaux (Highway 2015 : 25).

dans l'incapacité de maîtriser les codes propres à leur culture d'origine. Ce phénomène est manifeste lorsque Champion assiste à un powwow dans une église désaffectée de Winnipeg<sup>494</sup> et que le sens de cette expérience lui échappe (*KFQ* : 171-173). Champion, qui refoule son indianité et se pense comme un Européen transplanté dans un corps d'Indien (*KFQ* : 124), est longtemps dans l'imposture. Amanda ne se prive pas de le remettre elle aussi à sa place :

“Ever thought you were born on the wrong planet?” Jeremiah asked Amanda, relieved the volume of the music finally permitted conversation. “Into the wrong...era? The wrong...,” he laughed pathetically, “race?” Amanda slid a hand over [...]

Amanda was about to speak — to answer his question? Tell him she was tired? Tell him that she loved him? Even she didn't know — when the piano fell back into its dreamy three-four time.

“Oh, get off your high horse,” she spluttered instead. “Who the hell do you think you are, the Saviour of the Indians?” (*KFQ* : 257)

En outre, la musique et la danse occupent dans sa vie et dans celle de son frère une place ambiguë. D'un côté, elles représentent ce qui les relie à leur héritage *nehiyaw* : Abraham enseigne l'accordéon à Champion et Ooneemectoo apprend à danser en imitant les caribous dans la forêt boréale. D'un autre côté, elles sont ce qui les en éloigne – géographiquement et culturellement. Par exemple, la présence des chaussons de danse du cadet des frères Okimasis dans la tente de ses parents est complètement incongrue. Du reste, en *nehiyawewin* il n'existe aucun mot pour désigner cet objet totalement étranger au monde *nehiyan*<sup>495</sup> :

“Nee, ballee sleeper chee anima?” he asked from the door. For how else, in this language of reindeer moss and fireweed and humour so blasphemous it terrified white people, could one express a concept as nebulous as “ballet slipper”?

“I haven't got a clue what a *ballee sleeper* is but these sure are funny moccasins you city folk wear,” replied Mariesis, snipping the thread from the shoe in her hand. “Want me to make you a pair?”

---

<sup>494</sup> Voir *infra* p. 478-479.

<sup>495</sup> Voir *infra* p. 558.



Jeremiah would have declined but spied the conspicuously plastic bag beside her outstretched legs. For what should be poking out but more of this most bizarre footwear. Had Vaslav Nijinsky come hunting for moose and bear and wild caribou? Had Rudolf Nureyev defected to the frigid water-ways of northern Manitoba? What the hell was going on? (*KFQ* : 194)

Pour Champion, cette ambivalence se solde par un sentiment de perte car le concours de piano, qui le met face à l'incongruité de son positionnement artistique, le confronte aussi au départ de son frère. En effet, ce dernier n'assiste pas à la prestation de son aîné car il s'envole avec son amant pour partir vivre à Toronto. Dès lors, ce ne sont pas les *Préludes* de Rachmaninoff que Champion joue sur son clavier, mais l'absence d'Ooneemeto et le vide abyssal qu'il ressent (*KFQ* : 213).

Dans le cas de Saul, le vide qu'il crée autour de lui correspond également à un vide intérieur puisque le hockey cesse de remplir ses pensées et disparaît brutalement du texte. La négativité ambiante, qui autrefois motivait le jeune homme à se dépasser (*IH* : 145), est devenue le moteur d'une haine et d'une colère qui sonne le glas du répit provisoire que Saul avait trouvé dans le sport. Le charme s'en trouve rompu, et les vertus apaisantes et consolatrices du hockey se dissipent pour laisser place de nouveau à la souffrance : « There was no joy in the game now, no vision. There was only me in the hot pursuit of the next slam, bash and crunch. I poured out a blackness that constantly refuelled itself. The game was me alone with a roaring in my gut and in my ears. » (*IH* : 176)

La glace est devenue le théâtre non plus de tous les possibles mais d'une colère destructrice qui s'autoalimente. En laissant libre cours à la violence qui bouillonne en lui, Saul se conforme aux attentes du public blanc. Il devient le Sauvage sanguinaire que décrivaient les journaux (*IH* : 163-164), le simple faire-valoir du Blanc<sup>496</sup>. À défaut d'ascension, cela précipite la chute de Saul qui est confronté à une

---

<sup>496</sup> Le chercheur mohawk Alfred Taiaiake livre une analyse intéressante de la construction de ce stéréotype dans l'ouvrage de Sam McKegney *Masculindians* (Taiaiake 2014 : 79). Tomson Highway affirme même qu'il s'agissait de la seule représentation de l'Indien dans les manuels scolaires canadiens jusque dans les années 1970 (Highway 2017 a : xxv-xxvi).

nouvelle perte, celle d'un jeu hors duquel la vie n'est que désolation (*IH* : 163). Privé de substitut suffisamment dense pour combler les manques que son parcours chaotique a engendrés, déjà égaré, déjà disparu, comme le lui fait remarquer Virgil (*IH* : 178), il se volatilise en quittant Manitouwadge un beau matin : « Medicine Hat. Fort Chipewyan. Wabasca. Skookumchuck. Tagish Lake. I worked in all those places and more. I followed the rumours of work that tumbled from the lips of the men I met and became migratory, a wandering nomad with my eyes on distant hills. » (*IH* : 179). Devenu vagabond, nomade traversant des espaces géographiques pourtant bien réels, il marche vers un lieu qui n'existe pas.

### 2.3.2. Déplacements et errances

A people's dream died there. It was a beautiful dream. And I, to whom so great a vision was given in my youth, – you see me now a pitiful old man who has done nothing, for the nation's hoop is broken and scattered. There is no center any longer, and the sacred tree is dead.

Black Elk<sup>497</sup>

La perte du centre sacré qu'évoque le sage oglala lakota Black Elk est un élément récurrent dans les récits indiens d'Amérique du Nord. En effet, le lien entre l'utilisation de la terre et le droit à la terre fut un des principaux arguments des puissances coloniales, puis des gouvernements étatsunien et canadien, pour justifier le déplacement des populations autochtones. Le passé du Canada en tant qu'État colonial implique la persistance sur le territoire d'éléments exogènes dont l'installation a nécessité l'évacuation des éléments autochtones (Veracini 2011).

Or, le territoire traditionnel constitue pour de nombreuses tribus et nations indiennes un *omphalos*<sup>498</sup> loin duquel les possibilités de développement sont

---

<sup>497</sup> Neihardt 1995 : 270.

fortement compromises. Cette logique d'évacuation est donc lourde de conséquences en termes d'identité. Dans *Kiss of the Fur Queen*, par exemple, le départ pour le pensionnat éloigne les deux frères de l'Éden dans lequel ils ont passé leur enfance. En l'occurrence, il s'agit de Mistik Lake, qui est l'axe autour duquel leur vie et leur histoire s'articulent<sup>499</sup>. Leur migration contrainte vers le sud constitue une véritable désarticulation. Pour Highway, *Mameek*<sup>500</sup> est le lieu de l'autre, l'étranger (Highway 2010 a : 50). Cet exil forcé des enfants dans des espaces hostiles crée un fossé non pas temporel mais spatial entre deux lieux : Mistik Lake et Birch Lake. Cela transparait lors de l'évocation de la première messe de Noël à laquelle Champion et Ooneemeetoo assistent ensemble dans la chapelle du pensionnat :

After the hymn, Jeremiah could see Father Lafleur bent low over his golden chalice wherein lay pieces of the Body of Jesus Christ, muttering the last bits of prayer to give him the strength to serve it to the faithful. He was surrounded by eight altar boys, all Cree, aged five to twelve. And none among the congregation — other than twelve nuns, two brothers, one other priest, cooks, janitor, and nightwatchman — was over the age of sixteen. [...]

“Corpus Christi,” said the priest, and the first nun’s tongue lolled out like a piece of overchewed gum. The nun missed one small morsel of the white host, causing it to come twirling down, snowflake-like, but mumbled “Amen” anyway, somewhat too apologetically for Gabriel’s taste. [...]

Three hundred miles to the north, Father Eustache Bouchard, silver chalice in one hand, round white host in the other, approached the communion rail, where knelt a line of Cree Indian people, not one of whom was between the ages of six and sixteen.

---

<sup>498</sup> Cette relation ombilicale avec le paysage et le territoire est également très prégnante chez des auteurs tels que Momaday (Larré 2009 : 249).

<sup>499</sup> Highway évoque l'image de cet Éden boréal à de nombreuses reprises lorsqu'il parle de son enfance au bord du lac Brochet et du lac Reindeer dans le nord du Manitoba (Highway 2010 a : 54). Il en a même fait un des thèmes conducteurs d'une pièce de théâtre publiée en 2005 sous le titre *Ernestine Shuswap Gets Her Trout* (Shandel 2014).

<sup>500</sup> Le Sud en *nehiyawewin*. Highway a écrit un article à la fois drôle et profond sur ce thème : « The Time Tomson Highway Went to *Mameek* and Survived to Tell the Tale » (Highway 2010 a).

“Corpus Christi,” Father Bouchard said to Abraham Okimasis, and placed the paper-thin wafer on his tongue. “Amen,” replied the champion of the world. (*KFQ* : 81-82)

Le saut de ligne que Highway choisit d'introduire est la manifestation typographique de la distance entre les deux lieux. Il souligne également la séparation des communautés autochtones et de leurs enfants. Si à Birch Lake les membres de la congrégation (hormis le personnel du pensionnat) ont tous moins de seize ans, à six cent kilomètres au nord, dans l'Église du père Bouchard, pas un enfant n'est âgé de plus de six ans. Le moment est identique, le processus auquel les personnages indiens sont soumis est le même, mais les parents et leurs enfants évoluent dans des mondes parallèles. Dès lors, l'écart culturel que l'éloignement géographique engendre ne cessera de se creuser. Lorsque les frères Okimasis se trouvent une fois de plus exilés dans le lointain sud, à Winnipeg, le plus jeune fait remarquer à son aîné que ce monde n'est pas le leur. Tout ce que Champion trouve à lui répondre pour combler le vide immense qui s'est installé entre eux et le lieu où leur identité réside, c'est de pratiquer des activités de Blanc :

“Jeremiah, I wanna go home.”

“Okay, I'll walk with you.”

“No. Home. Mistik Lake.”

“Gabriel, it's taken me over two years to get used to it. You can't quit just like—”

“We don't belong here,” retorted Gabriel. “Two thousand kids and—”

“Play football, basketball, take up bodybuilding, anything. Just do something with your time or you'll die of loneliness. Cities, they're like that.”

Gabriel stood silent, wanting desperately to burst into tears.

“Come on, Gabriel. Buy you a Sweet Marie.” (*KFQ* : 127)

Le quiproquo sur le sens du mot « home » est éloquent. La question « Where is home? » hante de nombreux récits des littératures amérindiennes et le roman de Highway ne fait pas exception. Néanmoins, Champion comprend d'autant mieux ce

sentiment qu'il a lui-même été confronté à la solitude extrême et à l'exclusion l'année où il est arrivé dans la capitale provinciale du Manitoba :

As his left hand pounded out the rollicking, reel-like beat and his right flung out the reams of triplets, marionette images of Kookoos Cook, Annie Moostoos, Jane Kaka McCrae, his parents, and all the overanimated guests at those steamy wedding bacchanals bounced through his imagination, tugged at his heart — “Come home, Jeremiah, come home; you don't belong there, you don't belong there” — the rhythm of his native tongue came bleeding through the music. (*KFQ* : 100-101)

Dans le salon de son professeur de piano, Lola van Beethoven, le jeune homme construit dans son esprit un petit théâtre de marionnettes dans lequel s'animent tous les personnages de la réserve qui lui crient d'une seule voix qu'il n'appartient pas à ce monde urbain, pas plus qu'à celui de la musique classique.

Au cœur de la ville, les deux frères s'isolent – c'est le cas de Champion – ou se perdent – c'est ce qui arrive à Ooneemeetoo lorsqu'il fréquente les bars et les lieux de dépravation où il s'abandonne au désir d'autres hommes. La ville est donc un lieu de perdition dans la mesure où les personnages indiens ne s'y retrouvent pas. Dans les espaces boréaux, en revanche, la solitude n'est pas un problème. Lorsqu'Abraham Okimasis s'isole pour aller chasser, il n'est jamais seul puisqu'il renforce le lien avec le territoire. Il se remplit d'histoires. Ce sont les récits que ce même territoire lui transmet et qu'il transmet à son tour à ses enfants lorsqu'il rentre au campement. Dans un contexte urbain dépourvu de toute spiritualité et saturé de monde, Champion ne peut que constater l'absence d'histoires et la solitude abyssale qu'il éprouve au milieu de ces centaines de milliers d'êtres humains auxquels il ne parvient pas à s'identifier :

Jeremiah's father would depart on any ordinary day to make the rounds of the more distant sections of his trapline, leaving his wife and children at camp with just the right amount of all they needed to survive until he returned. Abraham Okimasis would wade through banks of snow that grew to six feet high, through icy winds that blind and kill, through temperatures that freeze to brittle hardness human flesh exposed for fifty seconds to put food into his children's mouths. Days, sometimes weeks later, his dogteam would appear in the hazy distance of whichever northern lake the family happened to be living on that winter, his sled filled with furs for sale — mink, beaver, muskrat — the sole winter source of life-sustaining income

for the northern Cree. Jeremiah's father would tell his adoring children of arguments he had had with the fierce north wind, of how a young pine tree had corrected his direction on his homeward journey and thus saved all their lives, of how the northern lights had whispered truth into his dreams. And his soul was happy, his spirit full and buoyant, his smile a gift from heaven. Time alone, he said to them with just so many words: The most precious time one human being can have during his too few moments on Earth.

"Yes, but Father," he wanted to say from the back seat of a rapidly filling bus, "you never told us how to spend time alone in the midst of half a million people. Here, stars don't shine at night, trees don't speak."

The smells all mingled into one: of carbon monoxide, seventeen intensities of perfume, aftershave, cologne, breath of steak, chicken liver, onions, garlic, teeth gone bad, minty mouthwash, unkempt clumps of armpit hair overhead. Too much human living in one constricted space. The bus curved onto North Main Street. (*KFQ* : 104)

Par le biais de l'énumération et de l'accumulation de syntagmes nominaux, Highway construit un véritable paysage olfactif : celui de la puanteur qui envahit un espace urbain surpeuplé. L'inverse de l'univers boréal dont il ne cesse d'évoquer des senteurs de lichen, de tourbe, d'épilobe et de résine de pin tout au long du roman (*KFQ* : 11 ; 57 ; 166 ; 191 ; 194). Le bruit et les odeurs sont également ce qui agresse Saul lorsqu'il arrive à Toronto pour intégrer l'équipe nationale junior de hockey sur glace :

But Toronto was like the chimera – a gross combination of mismatched parts. It was a mad jumble of speed, noise, and people. It dried up my eyes, and I could taste soot and oil and gas all the time. There were trees, but none of the big pines or spruce or fir I was used to. There were no rocks. There was nothing wild. The one time that I stepped out late in the evening and surprised a raccoon in the trash pile we stared at each other in amazement. Him to see an Indian in that jumble of glass and steel and concrete, me to see a creature meant for hinterlands where the wind carried animal sign instead of rot and decay. (*IH* : 158)

À l'instar de Champion et d'Ooneemeetoo, Saul ne se reconnaît pas dans cet espace pollué où rien n'est sauvage hormis ce pauvre raton laveur aussi peu à sa place sur le monticule de déchets urbains que le jeune Indien dans ce patchwork de béton et d'acier. La ville est associée au pourrissement et à la décomposition par opposition

au territoire – « *hinterland* » – qui est l'espace de la régénération. Toronto est un monstre malfaisant et menaçant, une chimère, tandis que dans le roman de Highway Winnipeg devient une incarnation du Wendigo (*KFQ* : 121). Comme cela est souvent le cas dans les littératures autochtones d'Amérique du Nord, la ville apparaît comme un lieu de perversion et de destruction des espaces sacrés (Rigal-Cellard 2004 : 150). Toronto anéantit en effet les rêves de gloire de Saul, tout comme Winnipeg pulvérise ceux de Champion.

Pour Champion, l'espace urbain est aussi et surtout l'espace du déni ; le déni de son indianité. Dans la solitude de la ville, la musique et la lecture sont ses seuls repères (*KFQ* : 100). À l'issue du concours de piano qu'il remporte, il passe en quelques lignes du temple de la musique classique aux bas-fonds de la ville. Il noie son chagrin et sa désillusion dans un bar sordide au milieu d'autres Indiens alcoolisés (*KFQ* : 214-216). Sa décision de cesser de pratiquer le piano marque le début de six années de flottement, un purgatoire qu'il s'impose en rejoignant les services sociaux pour ramasser les Indiens ivres qui jonchent les trottoirs des bas quartiers de Winnipeg (*KFQ* : 220-221).

Dans les deux cas, l'expérience de la ville se solde donc par un échec et une errance. Même la maison de Fred et Martha Kelly, qui représente pour Saul une source d'équilibre dans un monde profondément instable (*IH* : 208) ne parvient pas à permettre au jeune Anishinaabe de se rétablir. Il convient de préciser que les Kelly habitent un espace particulier puisqu'ils résident sur la réserve de Manitouwadge. Il s'agit d'un lieu situé à proximité de la ville blanche, à sa périphérie :

Manitouwadge means "Cave of the Great Spirit" in Ojibway. That was funny, because it was mining that gave the town its life. Everyone in Manitouwadge worked in the mines or the sawmills, and Fred Kelly had brought his family there from the Pic River reservation to join the thirty other Ojibway families who lived in a neighbourhood on the outskirts called Indian Town by the locals. Its residents called it the Rez. I'd learn fast enough that an invisible line was drawn across the intersection of Sanderson Road and Township Road Eleven that everyone regarded as part of the local geography. **The town proper was populated by tough, narrow-minded men and their loyal women and their callow kids, all rough-and-tumble and rude.** It was a place of Saturday night fights in the parking

lot outside Merle's Old Time Saloon, wild country dances at the Legion Hall, bass boats, snowmobiles, motorcycles and random games of Broom-a-Buck, the redneck game of leaning out the window of a car or truck to swat Indians on the sidewalk or the road. Fifty points for a head shot. Twenty for any other part of the body. I'd learn all of this later. That first day, in the late winter of 1966, all I saw was a town drenched in the seeping grey of spring breakup. (IH : 99)

Ironiquement, le toponyme en *anishinaabemowin* se trouve perverti par l'utilisation que les Blancs font du site sacré. La ville est un lieu hostile dont la violence transparait dans les allitérations de consonnes occlusives sourdes pour la plupart /t, p, d, k/ et du /r/ alvéolaire<sup>501</sup>. Les industries extractives qui se sont développées aux alentours ternissent le paysage et polluent un environnement que le racisme ambiant rend déjà toxique. La ligne de partage invisible qui sépare la « vraie ville » – « *the town proper* » – du quartier où vivent les familles autochtones – « *the Rez* » ou « *Indian Town* » témoigne de l'entre-deux dans lequel les Indiens sont contraints de vivre. En outre, la polysémie du terme « *proper* » invite également le lecteur à prendre en compte la démarcation entre deux catégories : le décent et l'indécent, le convenable et l'inconvenant. Dans le cas qui nous intéresse, c'est aussi l'inadéquation entre l'Autochtone et l'espace urbain qui se trouve mise en avant.

En effet, la réserve est à l'origine un espace de confinement. Comme le souligne l'anthropologue québécois Serge Bouchard dans son ouvrage sur les Innus, pour le chasseur nomade, la réserve signifie un enfermement mortifère, un lieu de pourrissement (Bouchard 2017 : 283-284). Ce n'est ni la ville, ni le territoire sacré. Par conséquent, lorsque Saul, anxieux à l'idée de partir pour Toronto, exprime son désir de ne jamais quitter la réserve (IH : 155), il fait erreur. En dépit de l'attention et de l'affection que lui portent les Kelly, ce n'est pas là que le rétablissement de son identité tribale pourra s'opérer. Il en est de même pour les frères Okimasis. Eemanapiteepitat ne constitue en aucun cas l'Éden boréal dont il a déjà été question.

---

<sup>501</sup> Nous avons signalé l'énoncé par l'emploi de caractères gras dans l'extrait cité.



Celui-ci se trouve dans les espaces sauvages situés au-delà de la réserve. La réserve en elle-même, nous l'avons vu, se détériore au fur et à mesure que le « progrès » s'y insinue. Néanmoins, il convient de nuancer la remarque de Lindsay Smith lorsqu'elle affirme que chez Highway le lien avec la réserve n'est pas aussi fort que dans de nombreux autres textes autochtones (Smith 2009 : 152-153). En effet, la réserve est constamment présente en filigrane, que ce soit au détour d'un jeu de mots ou d'une remarque en apparence anodine. Lorsque Champion voit apparaître Eemanapiteepitat à travers le hublot de l'hydravion qui le ramène du pensionnat, il voudrait d'ailleurs garder pour toujours avec lui ce lieu auquel il a été brutalement arraché :

On the last day of June, the Okimasis brothers were in the red seaplane again, this time approaching Mistik Lake. At last! Mistik Lake with its thousand deep-green islands, its thousand gold sand beaches, its endless water.

Jeremiah strained to see over his brother's shoulder and his smile grew radiant. He yearned to reach right through the window, scoop up the toy village in the cup of his hand, kiss it tenderly, and put it in the pocket next to his heart. He could already taste the Cree on his tongue. (*KFQ* : 88)

Cependant, au fur et à mesure que la réserve change, Highway en souligne la dégradation progressive avec une tendresse mêlée d'inquiétude. La réserve est l'illustration parfaite d'une terre blessée par les découvertes<sup>502</sup> pour reprendre les propos de Vizenor (Vizenor 1999 : 124). De fait, ces territoires ont été envahis. Ils ont été pervertis, par la construction de villes, par la surexploitation des ressources, par l'établissement de réserves, mais aussi par la force destructrice des politiques coloniales qui altère le potentiel régénérateur de ces espaces sacrés. Dans un article autobiographique, Wagamese évoque l'incapacité du territoire ancestral à maintenir l'unité de son propre clan tant le poison distillé par les pensionnats continue d'intoxiquer ses membres (Wagamese 2012 c : 158). Comment le rétablissement de

---

<sup>502</sup> « The earth has been wounded with discoveries. »

ce lien essentiel est-il possible alors ? D'après McKegney, c'est par le biais de l'écriture que ces auteurs réussissent à restaurer le potentiel régénérateur des territoires sacrés (McKegney 2007 : 14). Cela se vérifie dans *Indian Horse* lorsque Saul regarde défiler les paysages par la vitre du minibus qui transporte l'équipe des Moose. À chaque trajet, la nostalgie du *bush* resurgit inmanquablement (*IH* : 109). Quelques années plus tard, lorsqu'il arrête de jouer au hockey et qu'il revient à Manitouwadge, Fred Kelly lui trouve un emploi de bûcheron sur un site d'exploitation forestière :

It took a float plane to get us in, and I watched the great green carpet of the land roll out below my face pressed to the window. When we landed I could feel it all around me, like the press of a living thing. The view from the hunk-house was stark and beautiful. Any fear I'd carried about my first venture into the bush as a logger vanished. I'd stand on the rocks in the dim hours before any of the others had woken and feel it enter me like light. I'd close my eyes and feel it. The land was a presence. It had eyes, and I was being scrutinized. But I never felt out of place. Late in the evenings I'd walk into the trees, stride through the bush until I was wrapped in it, cocooned. The stars that pinwheeled above spun a thousand light years away. Time, mystery, departure and union were there all at once. I wondered if this was what it meant to be Indian, Ojibway. A ritual. A ceremony, ancient and simple and personal. (*IH* : 172-173)

Cette nature qui l'observe, qui l'enveloppe, est une présence qui emplit le jeune homme ; un point d'ancrage qui le relie à son identité *anishinaabe*. Néanmoins, ce lien avec la terre ne fait qu'accentuer son isolement. La nature dans laquelle il cherche en fait à se perdre s'oppose au camp de base des bûcherons. Par ailleurs, ce qui unit ces hommes au-delà de la diversité de leurs origines, c'est leur rejet du seul Indien qui évolue parmi eux :

If I could have borne it with me into the day-to-day life of the camp, things might have been different.

But they weren't. These were northern men, Finns, Swedes, Germans, Quebecois and Russians. They were lumberjacks. They were as efficient with the giant two-handed rip saws, axes and horse teams as they were with chainsaws and tractors. They were steeped in the tradition of it. [...]

They didn't know what to make of me. There hadn't been an Indian in their midst before. So I never joined them in their evening distractions. When I came back in from the bush I'd huddle in my bunk and read. When

they started calling me “Chief” and “Tonto,” “Geronimo” or “wagon burner,” I’d heard it so often before that I didn’t offer a reaction. (IH : 173)

Saul, qui est le seul Autochtone du groupe, est très ironiquement exclu par des migrants. Du reste, il contribue lui-même à cette exclusion en s’enfonçant dans le *bush*. La nature aux environs du camp des bûcherons est également une nature déjà corrompue par une présence humaine intrusive et destructrice. Après tout, ils sont là pour couper les arbres et donc anéantir ces espaces. Au lieu de permettre à Saul de se rétablir, l’expérience dans le *bush* se solde par un éclat de violence puisqu’il manque de tuer un des hommes qui le harcèlent (IH : 175). Saul n’est pas encore « là où il doit être », pour reprendre la formulation employée par Momaday lorsqu’il évoque sa propre relation au territoire (Momaday 1976 : 121). Il lui reste à trouver le lieu où peut être rétabli ce que les Nehiyawak nomment *wâbkôtowin*, c’est-à-dire la filiation qui lie l’individu à son clan, mais aussi aux animaux et au territoire (McLeod 2014 : 92). Dans le cas de Wagamese et de Highway, ce lieu a fait l’objet d’une destruction ou d’une profanation. Il leur revient en tant qu’auteurs et que conteurs de puiser dans la mémoire collective de leur peuple pour accéder de nouveau à ces espaces dont ils ont été privés (Highway 2017 a : xxii-xxiii). Il leur appartient, pour se reconstruire, de raconter l’histoire d’une géographie autant que celle d’individus (Larré 2009 : 237). Pour reprendre l’image employée par Black Elk, le centre sacré a été détruit. Il convient de le récréer par le biais de l’écriture.

### 2.3.3. Recréation des espaces sacrés

We must preserve our sacred places in order to know our place in time, our reach to eternity.

N. S. Momaday<sup>503</sup>

Dans la conclusion de la quatrième partie de son ouvrage sur les littératures indiennes d'Amérique du Nord, celle consacrée à la guérison, Bernadette Rigal-Cellard souligne l'importance des quatre points cardinaux dont l'intersection correspond au point central – le centre sacré (Rigal-Cellard 2004 : 361). Tomson Highway s'appuie sur cette relation à l'espace lorsqu'il rappelle, non sans humour, qu'il est né « aux quatre coins<sup>504</sup> » (Highway 2015 : 4). Bien entendu, il n'évoque pas la célèbre intersection entre l'Utah, le Colorado, l'Arizona et le Nouveau Mexique. Il veut parler de Brochet, qui se situe près de l'intersection entre le Manitoba, la Saskatchewan, Les Territoires du Nord-Ouest et le Nunavut<sup>505</sup>. Il situe donc bel et bien l'épicentre de son identité *nehiyaw* dans ces espaces, dans ce monde dont les langues européennes étaient pratiquement absentes et où les Nehiyawak côtoyaient les Dénés et les Inuit (Highway 2015 : 5).

Ce centre sacré dont il est question a fait l'objet d'une théorisation par Vine Deloria Jr. Dans son ouvrage sur les religions indiennes *God is Red*, le théologien et historien lakota explique que le centre sacré constitue le point à partir duquel le récit historique devient possible<sup>506</sup>. Point d'ancrage, d'enracinement, il signifie la permanence sans laquelle les récits tribaux ne peuvent se construire (Deloria 1972 : 66). À partir de ces observations, Deloria développe la notion de *spacial time*, c'est-à-dire l'idée selon laquelle dans le monde indien, la géographie et l'histoire

---

<sup>503</sup> Momaday 1997 : 117.

<sup>504</sup> « at the Four Corners. »

<sup>505</sup> La référence aux « four corners » est d'autant plus ironique que Highway souligne ensuite le caractère artificiel des limites provinciales et territoriales, limites qui n'avaient aucun sens pour son peuple dans les années 1950.

<sup>506</sup> Voir *supra* p. 217.

convergent, l'espace génère le temps (Deloria 1972 : 70 ; 121). Il précise que l'importance des lieux sacrés ne saurait se résumer à une question de préférence religieuse mais conditionne la construction identitaire du sujet indien<sup>507</sup> (Deloria 1972 : 275). Dès lors, la tribalographie passe par une cartographie des lieux sacrés et une résurgence des récits qui en émanent (Deloria 1972 : 102). Un des moyens que Tomson Highway emploie pour procéder à cette cartographie consiste à inverser le processus par le biais duquel les colons ont effacé les cartes autochtones. En se réappropriant la possibilité de nommer le monde, il récupère un pouvoir dont les siens ont été privés (Van Essen 2012 : 112-113). Il résiste également à l'imposition du signe colonisateur<sup>508</sup>.

Dès le premier chapitre du roman, Highway use de ce pouvoir. Le lecteur constate la coexistence de trois types de toponymes. Tout d'abord, il y a les petites villes dont le nom en anglais rappelle l'appropriation du territoire par les colons. « Flin Flon » et « Cranberry Portage » (*KFQ* : 4) relèvent de cette catégorie et renvoient à une réalité extradiégétique qui permet au lecteur de situer le récit sur une carte du Canada. Ensuite, il y a les toponymes en *nehiyawewin* tels que « Oopaskooyak » (*KFQ* : 5). Ils renvoient à des espaces bien réels mais moins identifiables par le lecteur anglophone dès lors que ces lieux ont retrouvé leur nom d'origine. Ainsi, en redonnant le nom originel de « Oopaskooyak » à l'endroit qui avait été réduit à une monosyllabe – Le pas (The Pas) – par les Français puis par les Anglais, Highway esquisse une carte géographique qui remet en question celle imposée par la société coloniale. En d'autres termes, l'intervention au sein du texte anglais du *nibithawwin* (cri des bois) balise le récit et réassigne à certains espaces une identité qui avait fait l'objet d'une tentative d'effacement. En quelque sorte, Highway invalide la politique de *terra nullius* pratiquée par les colons. Comme le rappelle Vizenor, l'anglais est à la fois la langue linéaire de la domination – des noms

---

<sup>507</sup> Il propose même une typologie des espaces sacrés (Deloria 1972 : 275-282).

<sup>508</sup> Cette idée est développée par Lionel Larré à propos des autobiographies indiennes (Larré 2009 : 146).

inventés et des cultures tribales simulées – et le langage de la libération pour de nombreux artistes autochtones (Vizenor 1993 : 27). C'est ce rapport ambivalent à la langue anglaise qui permet à Highway de détourner à son tour les noms des lieux qui avaient fait déjà l'objet d'un détournement lors de la colonisation du territoire. Les noms inventés que Vizenor pointe du doigt réintègrent leur identité originelle. Les réalités autochtones retrouvent leurs contours dès lors qu'elles sont décrites par des termes autochtones (McLeod 2014 : 91) et la musique sacrée des lieux, pour citer Momaday (Momaday 1997 : 114), est restaurée. Oopaskooyak fait résonner davantage de possibilités de récits que The Pas.

Finalement, il y a les toponymes créés par Highway ; ceux qui ne peuvent être localisés sur la carte du Canada. Ces noms témoignent d'un acte essentiel qui conditionne le processus de rétablissement à l'œuvre dans le roman. En inventant des toponymes en *nehiyawewin*, Highway dépasse la simple remise en question de la carte coloniale : il la redessine. Tout d'abord, la combinaison de lieux réels et de lieux fictifs déstabilise le lecteur canadien par rapport à un espace géographique qui lui est familier. Il accentue aussi l'hétérolinguisme du texte en incorporant des xénismes – des « autochtonismes » pour oser le néologisme – dont les sonorités et les assonances ont un effet ludique et dépaysant. Enfin, les toponymes inventés permettent un troisième niveau d'interprétation difficilement accessible pour le lecteur allochtone. Ainsi, « Moosooogoot » (KFQ : 4) veut-il dire « musée d'élan » et « Eemanapiteepitat » (KFQ : 5), le nom de la réserve où vit la famille Okimasis, signifie-t-il « il/elle s'arrache les dents », une plaisanterie perdue dans la traduction puisque Highway explique dans un entretien que cela n'est drôle qu'aux oreilles d'un Nehiyaw (Hodgson 1999 : 2). Plus en aval dans le roman, le toponyme inventé « Wuchusk Oochisk » (KFQ : 60), qui signifie en fait « anus de rat musqué », participe de ce phénomène tout en désacralisant l'intervention du prêtre venu administrer les derniers sacrements à Abraham Okimasis (KFQ : 225). Quant au nom du lac sur lequel les deux frères voient le jour, Mistik Lake, c'est à la fois le lieu mystique où est né le fruit de la rencontre entre l'humain (Abraham) et le divin

(Weesageechak) et le lac boisé, puisque « *mistik* » signifie arbre en *nehiyawewin*. Ces noms, non plus inventés par l'anglais, mais réinventés par la langue autochtone, contribuent à la décolonisation du récit qui s'inscrit sur une contre carte hybride. Cela a pour effet de rapprocher les deux cultures mais également de déstabiliser le lecteur non autochtone (Van Essen 2012 : 107). En outre, en se réappropriant la fonction adamique pour nommer le monde qui est le sien, Highway s'inscrit dans une démarche dont Derek Walcott<sup>509</sup> estime qu'elle permet à l'artiste autochtone d'éviter de produire une littérature de la lamentation (celle des noms perdus) pour proposer une littérature du renouvellement permanent (Walcott 1998 : 37-38).

Néanmoins, la notion de rétablissement qui sous-tend ce travail de thèse inclut nécessairement les restitutions foncières (Chrisjohn & al. 2006 : 98). Or, cela est rarement possible. Un texte comme celui proposé par Highway participe de ces restitutions. Il s'agit de réappropriations symboliques, effectuées par le biais du langage, mais dont les effets sont bien réels sur le plan spirituel. Wagamese fait de même dans son roman lorsqu'il crée le lac Manitou Gameeng. C'est un espace enfoui au plus profond de la forêt ontarienne, loin des espaces urbains ou semi-urbains, qui doit constituer un refuge où les enfants seront protégés des agents indiens : « We packed our tents and what food we could and set off to paddle our way to where Gods Lake sat in the thickest part of the bush country. » (IH : 18) Il s'agit d'un lieu fictionnel, inventé par Wagamese, un lieu dont le caractère fictif contraste avec la réalité géographique des lieux-étapes qui permettent de retracer le trajet du clan lorsqu'ils se rendent au lac<sup>510</sup> (IH : 18). En situant précisément le parcours du clan Indian Horse dans les territoires au nord de Kenora, Wagamese ancre son récit dans une réalité non seulement géographique et culturelle – c'est-à-dire en plein cœur du pays *anishinaabe* – mais aussi autobiographique, puisque c'est là

<sup>509</sup> Dans son autobiographie en vers, *Another Life*, le poète saint-lucien Derek Walcott se voit lui aussi confier la tâche de donner un nom aux choses par le biais de son écriture ; de créer un monde comme le firent les peuples premiers des Amériques à l'origine (Walcott 2004 [1973] : 152).

<sup>510</sup> Voir les cartes en annexe 39.

qu'il a passé les premières années de sa vie avant que ses parents ne l'abandonnent avec ses trois frères et sœurs en pleine forêt, dans les environs de Minaki. En revanche, en extrayant le lac Manitou Gameeng de la carte, il place ce territoire dans un espace-temps suspendu, hors d'atteinte des attaques de la culture et de la société dites dominantes. Il inscrit donc lui aussi son roman dans une tradition autochtone de récréation des espaces sacrés dont les communautés indigènes ont été expulsées<sup>511</sup>.

Le caractère éminemment sacré du lieu s'exprime dans son nom en *anishinaabemowin*, dont « Gods Lake » constitue le pendant européenisé, un nom inventé, comme le dirait Vizenor, qui n'est ni plus ni moins qu'une traduction erronée du toponyme originel<sup>512</sup>. Cette suspension de l'espace s'accompagne d'une suspension du temps puisque l'absence de transition marquée entre le récit autobiographique de Saul et le récit mythologique que livre Naomi implique une superposition de deux moments : le temps diégétique et le temps mythique, qui est une sorte de « *dreamtime* » puisqu'il renvoie à la genèse du clan. Le conte et la légende interviennent ainsi dans la continuité du récit principal, s'enchâssent naturellement au sein de ce dernier (*IH* : 18).

Le récit de Naomi est de nature cosmogonique. Il relate le mythe fondateur du clan Indian Horse. Il se situe dans un temps antérieur à la conquête, dans un espace non pollué par l'intrusion des colons. Le lac Manitou Gameeng est décrit comme un lieu hospitalier, un lieu d'abondance, de profusion, une sorte de terre promise (*IH* : 21-22). Néanmoins, l'hospitalité des lieux ne vaut que pour le clan de Saul. Les évocations de la nature environnante lors du trajet en canoé vers le lac préfigurent le récit que livre Naomi. Les paysages sont animés. Ils sont mouvants, dotés d'une corporéité. Ils témoignent de la survivance d'un animisme que les missionnaires

---

<sup>511</sup> Les trajets vers le lac où le *manoomin* abonde ne manquent pas d'évoquer le récit fondateur de la migration des Anishinaabeg, qui quittèrent les rivages du Maine pour s'établir dans la région des Grands Lacs, là où les esprits leur avaient indiqué que la nourriture poussait sur l'eau (Fleming 2017).

<sup>512</sup> Manitou Gameeng signifie « Lac aux esprits ».



chrétiens tentèrent d'anéantir. Il émane de cette nature une force et une puissance qui sont de l'ordre du sacré, du religieux :

Benjamin and I sat in the middle of one of the large canoes with our grandmother in the stern, directing us past shoals and through rapids and into magnificent stretches of water. One day the clouds hung low and light rain freckled the slate-grey water that peeled across our bow. The pellets of rain were warm and Benjamin and I caught them on our tongues as our grand-mother laughed behind us. Our canoes skimmed along and as I watched the shoreline it seemed the land itself was in motion. The rocks lay lodged like hymns in the breast of it, and the trees bent upward in praise like crooked fingers. It was glorious. Ben felt it too. He looked at me with tears in his eyes, and I held his look a long time, drinking in the face of my brother. (*IH*: 18)

Il se dégage des paysages une beauté qui dépasse l'entendement humain. Wagamese emprunte les codes du sublime pour décrire une nature qui suscite à la fois l'admiration et un respect empreint de crainte. Cette relation ambivalente entre l'environnement et l'homme se manifeste de nouveau dans le récit conté par Naomi. Il s'agit du récit d'une intrusion, celle d'un groupe de chasseurs *anishinaabeg* qui décide d'établir son campement au bord du lac :

“In those times our people relied on intuition—the great spirit strength of thought—and the hunters found a portage at a flat place not far from where we are now. It led back into country marked with ridges. It was very hard to walk, but they followed a small creek through a cut in the land until they felt the land close off behind them like the flap of a wigwam. They could feel the stillness in their bones, and some of them were afraid. But the need for meat for the coming winter was so strong they pushed on.

“Finally the creek led them to a hidden lake. The shoreline was narrow and the curve of the lake's bowl was steep, except for one section that sloped upward gradually out of a tamarack bog. The hunters knew there would be moose there and they were heartened. They began exploring to find the place where it would be easiest to dress their game. The water of that lake was black and still, though, and the silence that hung over it made them nervous. The hunters had the feeling of being watched from the trees.

“Finally the men came to a spot where a cliff spilled gravel downward to form a wide beach. There were shallows for landing their canoes near a good stand of trees and thickets of willow. It seemed a perfect place to make their camp. They beached the canoes and stood on that gravel shore and looked around them. The air did not move. It felt hard to draw a breath, and their feeling of being watched was stronger.

“As they started to unload, the hunters heard laughter from the trees and the low roll of voices speaking in the Old Talk, the original language, unspoken but for ceremony. But no one was there. As they splashed through the shallows in a panic trying to get their canoes back into the water, laughter rolled openly from the trees. The hairs on the back of those hunters’ necks stood straight up, and they trembled as they paddled back to the head of the portage. By the time they made it back to their home, every hair on their heads was white.” (IH : 18-20)

Dès que les chasseurs pénètrent dans cet espace sacré, ils sont confrontés à l'étrangeté des lieux : les eaux sombres, le silence, l'immobilité, la présence indéterminée qui semble rôder autour d'eux. Le pied de la falaise, qui semble hospitalier au premier abord, s'avère profondément inquiétant dès lors que l'intervention de voix s'exprimant dans une langue sacrée (la vieille langue), provoque un sentiment de terreur parmi les intrus et les conduit à fuir loin de ce lieu maudit.

Le récit de la vieille femme ancre définitivement l'histoire de son clan dans le territoire. Celui-ci est comparé à un *wigwam*, espace qui, dans la culture *anishinaabe*, évoque par métonymie le clan et la communauté. En pénétrant dans le *wigwam* sans y avoir été conviés et sans respecter les procédures traditionnelles, les intrus violent un espace dont ils sont immédiatement chassés. Au contraire, en pratiquant les rites sacrés, les ancêtres de Saul créent un lien indéfectible avec le territoire qui devient alors indissociable de l'identité du clan :

But Solomon had a dream. In that dream our family were harvesting rice at Gods Lake and we were content and settled and the sky was a deep and cloudless blue. So we went there one spring. We made a ceremony on the rocks at the base of that cliff and we sang old songs and said prayers in the Old Talk and prepared a feast and carried Spirit Plates into the trees and left them there. We made a sacred fire and we burned the last of the food and your grandfather climbed high up the face of that cliff and laid a tobacco offering there.

“The air thinned and the breeze began to blow and there was peace. But no one else has been able to go there since. They are still chased away. Only the Indian Horse family can go to Gods Lake. It is our territory. The rice that grows at the southern end is ours to harvest, and we will gather it in the traditional way as another offering to the Old Ones.” (IH : 20)

Si le pensionnat était un vortex vidant les enfants indiens de leur substance (IH : 43), à l'inverse, le lac Manitou Gameeng est un espace de régénération. Lieu de la genèse du clan, c'est un espace où la guérison et le rétablissement d'un équilibre semblent possible. Le territoire sacré incarne le caractère essentiel de cet équilibre entre les quatre dimensions de l'individu qui, dans la culture *anishinaabe*, réside dans le *mino-bimaadizjwin* – la bonne vie, la façon d'être *anishinaabe*. Il s'agit d'un concept fondé sur une approche holistique de la guérison au sein duquel la santé physique et la santé mentale forment une dyade.

La démarche entreprise par Naomi est donc bien salutogène puisqu'elle vise à la restauration d'un état de bien-être. Par conséquent, plus qu'un *wigwam*, le lac Manitou Gameeng est en fait un *midewigan*<sup>513</sup>. Benjamin, dont la condition physique et mentale est altérée, y est conduit pour se rétablir. Néanmoins, nous l'avons vu, son état est si dégradé que le rétablissement du lien avec ce territoire sacré ne parvient pas à le guérir. Cela ne signifie pas pour autant que l'entreprise de Naomi, qui se soldera par la dislocation du clan, soit un échec. Le succès de cette expérience régressive réside dans le sens qu'il faut donner à l'escapade vespérale de Saul sur la crête de la falaise :

I tramped up the ridge alone as my brother slept in the tent late one afternoon. From there it seemed as though the entire world was a carpet of green pocked with bald grey places where spires and shoulders of rock rose through the trees. The sky was a clear and endless blue. A faint breeze eased over the lake. I'd come to favour a small jut of pink granite that looked like the bottom of an overturned canoe. From it I could see in every direction, and I loved being surrounded by all of that amazing space. As I sat there with the warmth of the sun spilled over me, I closed my eyes. **I could hear the breeze in the trees. There was a tempo to it. Slow. Measured.** My breathing slowed to match it. That's when I heard my name. It was whispered so softly, I thought at first that I'd imagined it. Then I heard it again. My eyes flew open and I looked around. No one was there, only the branches of the trees bouncing easily in the breeze. Frail clouds had fanned out across the great canopy of blue sky. I stood and walked to the edge of the ridge and looked down. The drop was steep.

---

<sup>513</sup> Hutte de médecine. Chez les Anishinaabeg, le *midewigan* sert à l'organisation des cérémonies religieuses.

“Saul.” It came to me long and stretched out so that it didn’t really sound like a word at all. But I heard it nonetheless. “Saul.” (*IH* : 22)

Wagamese ne ménage aucune transition entre l'évocation des premiers jours au bord du lac et cet épisode spécifique du séjour. Une fois de plus, cette absence de marqueurs chronologiques et de connecteurs logiques a pour effet de projeter l'expérience vécue par Saul dans un espace-temps parallèle au moment historique pendant lequel elle est vécue. Sans le savoir, le jeune garçon entreprend sa quête de vision, ce que les Anishinaabeg nomment *anishiannbe 'ando pawachige n'*, c'est-à-dire chercher, vivre et comprendre son rêve pour avancer. Tous les éléments sont réunis pour que la vision se produise : l'enfant s'isole géographiquement, répond à un appel<sup>514</sup> (celui du territoire), le vent reproduit les pulsations du tambour sacré qui sont à la fois les battements du cœur et les vibrations de la terre, pulsations qui s'imprime dans le texte au fur et à mesure que les phrases raccourcissent<sup>515</sup>.

Le récit que Saul livre de sa vision repose sur une succession d'ellipses indiquant que le temps chronologique a momentanément cessé d'exister. L'emploi de l'adverbe de séquence « then », qui perd une fois de plus ses propriétés associatives au profit d'un effet dissociatif, témoigne de ces ruptures narratives :

When I looked down at the lake again, I saw people. They were busy in canoes setting nets. A group of women waded in the shallows gathering cattail roots, and laughing children splashed at minnows. A few young men walked out of the trees carrying deer carcasses on poles, and now I could see a camp of a dozen wigwams at the foot of the great cliff. Women were scraping hides stretched out on poplar frames while children ran around them. A pair of elders sat beside a fire, and as I watched, one of the men looked up at me and nodded. He raised his black bowl pipe in my direction.

Then, suddenly, it was night. The fire at the centre of the camp burned high and in the flickering light I could see people dancing. Someone played a hand drum and the song they sang pierced the darkness where I stood with high, jubilant syllables of praise. The fire sent the fragrances of cedar

---

<sup>514</sup> La vision se produit dans un moment d'isolement, à l'écart du groupe, mais n'existe pas sans résonance avec la mémoire tribale (Vizenor 1999 : 57-58).

<sup>515</sup> Nous avons signalé les énoncés par l'emploi de caractères gras dans l'extrait cité.

and sage and roasting meat up to me and I felt a great hunger. The moon was full in the sky. As the rhythm of the drum and the song slowed, it became a social dance and I heard laughter clear as the call of night birds.

Then it was the deep of night and in the dim blue light of that full moon the camp slept. The fire had dwindled to lazy smoke curling up and over everything. A pair of dogs slept close to it. At the foot of the rock beach, canoes bumped and jostled in the light push of wavelets breaking on the stone. The man I had seen earlier by the fire was standing on the beach and he was singing. He held a long stick with a glowing end, and I could smell sweetgrass, tobacco, cedar and sage as he set the stick down on a flat rock and fanned the smoke up and over himself with a long feather fan. In the song that rose up to me I heard fragments of the Old Talk. The man raised his arms up high with his fingers splayed. When he'd finished singing, he bowed his head. Silence lay heavy over everything. I shivered. A long time passed, and then out of the west came the wail of a wolf song. The wolf song rose higher and higher and as it reached its crescendo I saw the face of the old man in the face of the moon. He stared back at me and the light in his eyes comforted me. Then he closed his eyes slowly and everything changed again. (*IH* : 22-24)

Il est le témoin d'un mode de vie antérieur à l'intrusion des Blancs, une vie de plénitude et d'abondance perturbée par le glissement de terrain qui conclut l'expérience et ensevelit les membres du clan qui campaient à cet endroit :

Now it was morning. The fog rising up off the lake moved across the rock beach to envelop the camp. A rumble shook the ground at my feet and I heard the sound of rock cascading.

I fell to the ground as the rumbling grew louder. A cloud of dust rolled over me. When the rumble had subsided, the silence was so deep it scared me. I crept to the edge of the ridge and looked over. The face of the cliff had collapsed, and the camp was gone. Vanished. Even the trees had been scraped away and the beach was strewn with boulders. The chalky smell of rock dust brought tears to my eyes and I stood there weeping, my shoulders shaking at the thought of those people buried under all that stone. (*IH* : 24)

Il s'agit d'une expérience à la fois psychique et synesthésique. Le fait que Saul voie, entende, sente et ressente la catastrophe accentue le brouillage des repères entre le réel et le magique. Il s'agit également d'une vision cosmogonique puisque cet effondrement constitue le chaos originel à partir duquel l'histoire du clan de Saul débute. Entre temps, le hurlement d'un loup s'amplifie et propulse dans le ciel l'image d'un vieil homme dont le regard bienveillant accompagnera Saul pendant

toute sa jeunesse sans qu'il en soit véritablement conscient. Le loup – *ma'iingan* en *anishinaabemowin* – désigne celui que les esprits envoient pour guider les *anishinaabe*, pour leur montrer la voie (White Earth Land recovery project 2019).

Ainsi, Saul parvient à voir l'invisible, comme son grand-père et son arrière-grand-père avant lui. Cependant, sa vision reste en suspens. Le processus de quête est inachevé, ce qui empêche le jeune garçon de faire sens de cette expérience. Son identité demeure donc incomplète, de sorte que le récit dans son ensemble constitue une quête de ce pouvoir perdu (*IH* : 3). Éloigné du centre sacré où se joue cette construction identitaire, Saul finit par revenir au bord du lac afin de terminer le processus enclenché trente ans plus tôt. Après un chapitre quarante-neuf dans lequel Saul entreprenait une démarche pathogène, puisqu'il remontait aux sources du mal en revenant à l'endroit où se dressait le pensionnat de St. Jérôme, les chapitres cinquante et cinquante et un s'inscrivent dans une démarche salutogène dès lors que le jeune Anishinaabe décide de revenir à Manitou Gameeng.

Lors de ce voyage, la rivière, sublimée en une créature fantastique (un serpent géant), renvoie par glissement métonymique à la mémoire. Saul remonte le fil de ses souvenirs, mais il retrace également une histoire collective – celle de son clan, dont le récit a été laissé inachevé dans le chapitre six. Il se laisse dériver au gré des courants, mais contrairement à la longue dérive qui l'a conduit sur les trottoirs de Winnipeg, il s'agit cette fois d'une quête de sens qui s'inscrit dans un processus de reconstruction et de réappropriation :

The river was like I remembered it, black as tea, swirling with secrets. The water level was high and the current powerful, turning the river into a huge, serpentine creature, undulating and curving. I mostly let the motor idle and allowed the river to haul me forward, giving it gas intermittently to stay in the deepest part of the current and avoid the huge rocks that sprang up irregularly in the hidden shoals. (*IH* : 201-201)

Au fil de l'eau, dans cette nature toujours aussi impressionnante, c'est le contact qu'il parvient à rétablir avec le territoire de son clan qui permet à Saul de se remémorer le récit que Naomi avait livré à ses petit-enfants au cours du trajet initial en canoé. Toutefois, ce récit est restitué dans une syntaxe syncopée qui témoigne

encore de l'état de choc dans lequel le jeune narrateur se trouve : style asyndétique, succession de phrases sans véritable lien chronologique ou thématique (*IH* : 202).

Lors de son étape sur une île au milieu de la rivière, il ne parvient toujours pas à retisser le lien avec ce territoire sacré car la toxicité du pensionnat empêche le rétablissement de cette relation. Même la syntaxe témoigne de ce clivage, comme dans cet exemple où la conjonction « but » vient séparer Saul du territoire : « The land felt good around me, but there was a hollow ache in my belly now. » (*IH* : 202) L'image du père Leboutillier, à qui le retour du souvenir refoulé a réassigné son juste rôle, c'est-à-dire celui de bourreau et non de sauveur, pollue les pensées de Saul dont le gémissement se confond avec ceux des générations d'enfants indiens abusés dans les pensionnats. Prostré, il adopte alors une position fœtale qui le ramène à son état de petit enfant impuissant entre les mains du prêtre pédophile : « Thought of the school filled my head and I could feel a moan building in my gut. As it escaped me, it frightened me with its ancient sound. I wrapped a blanket around myself, and curled into a ball and pressed my eyes tight. » (*IH* : 202)

Les pulsions violentes qu'il assouvit sur la souche d'un arbre à grands coups de hachette sont non seulement un moyen pour lui d'extérioriser et donc de purger sa colère, mais s'inscrivent également dans la continuité de la quête de vision entreprise dans son enfance. La transpiration et les pleurs qu'engendrent les coups de hache furieux du jeune homme lui permettent d'exsuder le poison qu'il porte en lui, à la manière de la hutte à sudation qui constitue une étape incontournable dans la quête de vision chez les Ojibwés<sup>516</sup>. En outre, son immersion dans les eaux de la rivière ne laisse aucun doute quant à la fonction purificatrice de cette étape du voyage :

I kicked at roots and stones and the jut of logs as I howled, ragged, rough and sore. When I couldn't scream any longer, I picked up the small hatchet I'd bought and began to whack at a stump. I hit it with everything I had, until my arms and shoulders burned and it seemed that every ounce of fluid

---

<sup>516</sup> Ce processus n'est pas très éloigné de ce que les Indiens des Plaines nomment « crying for pity », c'est-à-dire offrir sa souffrance aux esprits pour accéder à la vision (Rigal-Cellard 2004 : 273).

in me had drained out through my sweat and tears. I hobbled to the river, waded in up to my knees and splashed water over me. I cupped my hands and drank. When I'd calmed some I walked back to the fireside, spent. I woke at dawn to smoke spiralling lazily from the dying fire and fog settled over the river. I broke camp and aimed the boat downriver. (*IH* : 202-203)

La quête se poursuit le lendemain, alors que les effets toxiques du pensionnat, bien qu'affaiblis, se font toujours sentir. Dans ses tripes, Saul ressent encore cette brûlure, cette invasion de son corps et de son esprit que les viols infligés par le prêtre ont constitué comme il le confiera plus tard à Fred et Martha. Toutefois, dès qu'il met un pied hors de l'embarcation et foule les berges du lac Manitou Gameeng, la « médecine » opère et le sentiment d'appartenance est immédiat. Saul comprend que le lac ne l'a jamais quitté et qu'inversement il n'a jamais quitté ces lieux :

I made Gods Lake by early afternoon. My insides still felt like sandpaper. There was an eerie silence as I made the portage, feeling the bush close off behind me. The shadows were deep and ominous. When I stepped out onto the western edge of the lake and looked across it, it was as though I had never left.

I'd never walked the shore of the lake completely. But I did so that day, and every step closer to our old family campsite transported me further back. The angst in my belly disappeared. My thoughts cleared. I walked in a peace I could not recall having experienced before. (*IH* : 204)

Les tentatives de déculturation et d'effacement des mémoires autochtones par les pensionnats indiens ont donc échoué puisque les récits, profondément ancrés dans les territoires tribaux, ont survécu. L'expérience synesthésique que fait Saul lorsqu'il s'imprègne des lieux participe de ce processus de survivance : « I reached out to touch the broad span of ferns, the trunks of trees, leaves, grasses. A part of me remembered each sensation. The smell in the air was rich and earthy, with a wisp of swamp and bog. Dying things and living things together. The air was filled with birdsong. » (*IH* : 204) C'est en touchant, en inhalant et en écoutant le monde qui l'entoure que la mémoire des lieux lui redevient accessible. Il intègre alors littéralement cet espace sacré en lui. Ce faisant, il parvient à chasser les pensées destructrices qui l'animaient depuis plus de dix ans et à apaiser cette douleur dans



son ventre. Ce que Saul parvient à restaurer en retournant au bord du lac Manitou Gameeng, c'est bel et bien une vision intégrée du monde, une approche holistique de la relation entre l'humain et son environnement mise à mal par les pensionnats et les politiques d'assimilation dont les cultures autochtones furent la cible au Canada.

Il s'agit également d'un récit qui relève de l'hantologie, pour reprendre ce concept derridien, puisqu'il repose sur la résurgence de traces immatérielles appartenant au passé. C'est le passé qui vient hanter le présent – l'apparition des membres du clan de Saul, qui sont tous décédés, en est la preuve. Cependant, dans cet univers où les frontières entre les morts et les vivants, les humaines et les non-humains, sont extrêmement poreuses, cette présence n'a rien de menaçant.

Jamais le nom inventé « Gods Lake » n'aura semblé aussi inapproprié. Manitou Gameeng est bien le lac des esprits tutélaires et non celui des dieux. Lieu de passage entre les mondes, il constitue, comme le rappelle Shabogeesick – ancêtre fondateur du clan Indian Horse – le lieu où tout commence et où tout finit (*IH* : 205). La transmission des savoirs sacrés peut désormais s'accomplir. Guidé par son ancêtre, Saul procède aux offrandes grâce auxquelles le lien avec le territoire devient indéfectible :

I looked up to see an eagle circling the rim of the cliff. Shabogeesick laid a hand on my shoulder, and we were suddenly on the top of the cliff. He put a hide pouch in my right hand and a broad eagle feather fan in my left. Shabogeesick gazed at me kindly. I closed my eyes again, and when I opened them he was gone.

I stood on the edge of the cliff with my pouch and eagle feather fan and my family stood around the fire in the trees looking up at me. Soft singing, low like a prayer, came from the boats below. I took a pinch of the tobacco from the pouch and held it up to the evening star. As I did, the sky eased into purples and blues and indigos. The singing from below rose higher and the great northern lights emerged to dance beneath the unblinking eye of the moon. I cried in great heaving gasps. I let myself mourn. Allowed every ounce of sorrow and desperation, loneliness and regret to eke out of me. I cried until I couldn't cry anymore. Then I heard my name.

“Saul.”

The moon hung in the sky like the face of a drum. As I watched, it became the shining face of a rink, where Indian boys in cast-off skates laughed in the thrill of the game, the smallest among them zooming in and

out on outsized skates. I offered tobacco to the lake where everything started and everything ended, to the cliff that had made this the place of my people, and I offered my thanks aloud in an Ojibway prayer. (IH : 205-206)

Le ciel lui répond en affichant une aurore boréale. Il s'agit d'un signe fort car dans le monde *anishinaabe*, *Wawatay*, l'aurore boréale, permet de communiquer avec les esprits des ancêtres qui rappellent aux vivants qu'ils ne font qu'un avec le reste de la création. *Wawatay* est aussi souvent associée à l'esprit de l'ours et à ses pouvoirs guérisseurs dont les aurores boréales sont une manifestation (MFNE 2019).

Malgré le fossé temporel qui sépare la vision initiale de Saul et son retour sur les lieux où elle s'est produite, il parvient à faire ce qui était nécessaire à la construction de son identité en tant qu'Ojibwé<sup>517</sup>, c'est-à-dire à « vivre et comprendre son rêve pour avancer ». Comme l'explique le chercheur *nehiyaw* Michael Hart, la fonction du rêve ne se limite donc pas à informer ou à éclairer la réalité puisqu'il s'agit de mettre en œuvre le rêve pour qu'il devienne réalité (Kovach 2009 : 70). C'est précisément ce qui se produit dans *Indian horse*.

La langue longtemps proscrite a le dernier mot dans ce chapitre qui s'achève sur une prière en *anishinaabemowin*. La boucle sacrée, dirait Black Elk, est rétablie. Le cercle est bouclé, mais s'agissant d'un cercle, la fin et le début se confondent. En se réappropriant les territoires dont il avait été extrait, Wagamese, à l'instar de Saul, ouvre un espace où la reconstruction devient possible, où la conciliation entre deux univers, deux espaces, deux langues, deux systèmes référentiels est envisageable.

---

<sup>517</sup> Wagamese avait déjà travaillé sur cette idée dans son roman *Dream Wheels* (2006), où le héros, Joe Willie Wolfchild, parvient à soigner sa colère et sa souffrance grâce au pouvoir de la vision et grâce au rétablissement du lien avec la terre sacrée.

### 2.3.4. Centre sacré et centres urbains : la colonisation inversée

Indians virtually eliminate the human element in their religious ceremonies and concentrate on representing the physical universe.  
Vine Deloria Jr.<sup>518</sup>

En redessinant la carte des territoires ancestraux, Highway et Wagamese redistribuent les cartes du « jeu » colonial. Ils rétablissent également cet univers physique dont parle Deloria dès lors qu'il avait fait l'objet d'un effacement. Dans *Kiss of the Fur Queen*, Champion et Ooneemeetoo emportent avec eux les espaces auxquels ils ont été enlevés. Ils les emportent par le biais des histoires que leur père leur a transmises et ils mesurent souvent les espaces urbains où ils se trouvent transplantés à l'aune des paysages boréaux auxquels ils sont si étroitement liés. Ce phénomène se manifeste lorsque Champion arrive pour la première fois à Birch Lake et que les enfants, résignés, attendent qu'on leur coupe les cheveux dans le gymnase du pensionnat : « Champion had never seen such an enormous room, bigger than Eemanapiteepitat church; arctic terns could fly around in here with ease. » (*KFQ* : 51) Par un jeu de métaphore, les sternes arctiques envahissent les lieux. Des années plus tard, le cadet des deux frères aura la même appréhension du gigantisme du centre commercial où son aîné l'emmène s'adonner aux joies de la surconsommation :

Gabriel gasped: at last three miles of stores if he was judging distance right. And the people! You could put fifty Eemanapiteepitats inside this chamber and still have room for a herd of caribou. And such an array of worldly wealth, a paradise on earth. (*KFQ* : 115)

La représentation de l'espace qui s'exprime à travers la pensée d'Ooneemeetoo témoigne d'un rapport ambigu à la topographie urbaine. D'un côté, la ville se trouve de nouveau envahie par un bestiaire arctique – les caribous. D'un autre côté, en

---

<sup>518</sup> Deloria 1972 : 153.

qualifiant le centre commercial de paradis terrestre, Highway superpose ce lieu à l'Éden décrit dans les quatre premiers chapitres. L'ambiguïté est de courte durée toutefois puisque l'escapade au centre commercial s'achève sur l'image du Wendigo excréant les centaines de clients qui sortent des boutiques : « Grey and soulless, the mall loomed behind them, the rear end of a beast that, having gorged itself, expels it detritus. » (*KFQ* : 121) Par le biais de la double voix, celle, naïve, des jeunes héros et celle de l'auteur, qui fustige le capitalisme galopant, Highway déconstruit avec force ironie le parallèle entre les lieux sacrés et les lieux colonisés aussi rapidement qu'il le construit.

Si, comme nous l'avons vu, les lieux urbanisés sont des lieux de pourrissement et de destruction qui sont vite évacués du texte dans *Indian Horse*, une autre stratégie prévaut dans *Kiss of the Fur Queen*. Là où Wagamese choisit de faire retourner Saul vers le centre sacré, au milieu d'espaces isolés encore épargnés par la conquête, Highway maintient les deux héros de son roman dans la ville. Cela ne signifie pas qu'il renonce à recréer les lieux sacrés nécessaires à la reconstruction identitaire de Champion et d'Ooneemeto. Il choisit simplement de faire pénétrer ces espaces dans le périmètre urbain. Le lien avec le territoire ne s'incarne pas dans l'espace urbain à proprement parler, mais dans les spectacles que les frères Okimasis montent. La scène devient alors le lieu où s'exerce la souveraineté autochtone dès lors que les artistes disposent du pouvoir de raconter leurs récits selon les modes de narration propres à leur culture. En quelque sorte, la scène devient une projection du centre sacré puisque, sur le plan géographique, celui-ci se trouve à des milliers de kilomètres.

Il n'est donc guère surprenant que Highway identifie la première exposition de Norval Morrisseau (1962) comme un événement majeur dans la libération de la parole autochtone au Canada (*Highway* 2017 a : xxiii-xxiv). En dignes héritiers du peintre *anishinaabe*, Champion et Ooneemeto font pénétrer la mythologie autochtone dans les grands centres urbains du Canada. L'anthropologue Clifford Geertz a défini la culture comme un ensemble de systèmes symboliques permettant

à l'homme de saisir sa place dans le monde (Larré 2009 : 271). Cela se vérifie dans le roman de Highway, qui va même un peu plus loin puisque la culture *nehiyaw* permet aux jeunes héros de se faire une place dans un monde dont ils étaient exclus en important les éléments clés de leur univers d'origine.

La danse et la musique sont les outils qui permettent cette pénétration des lieux d'où s'exerce le pouvoir colonial<sup>519</sup>. Cela se manifeste dès la première fois où les deux héros assistent à un spectacle de danse – le gala du Nouvel An du Ballet royal de Winnipeg :

Beat by beat, step by step, the dance had seduced and then embraced Gabriel. The dancers burst from their spinning circle, swivelled and shimmied, their upraised arms describing ornate figures, the company one throbbing mass.

In one breathtaking glissando, a solo oboe soared above the orchestra and wailed a series of wavering semitones, like the keening of old Cree women at a wake. As trumpets punctured air with arhythmic, discordant shrieks, the timpani and basses raised a thunderous vibration.

The arms were a sea of moving antlers. And Gabriel Okimasis, three years old, was perched on a moss-covered rock, the warm breath of a thousand beasts rushing, pummelling, the zigzagging of their horns a cloud of spirit matter, nudging him, licking him as with a lover's tongue. And whispering: "Come with us, Gabriel Okimasis, come with us..." (KFQ : 144-145)

Dans cette salle, qui symbolise la domination des formes coloniales puisque seuls le ballet et la musique classique y ont leur place, résonnent pour la première fois les sons du monde boréal. Les lamentations des femmes *nehiyawak* s'élèvent d'un hautbois, le tonnerre gronde lorsque les trompettes, les timbales et la grosse caisse se mettent à jouer et une harde de caribous envahit la scène. Le lecteur partage le sentiment d'Ooneemeetoo : en quelques lignes, en quelques mesures, en quelques pas, *kêwêtin*, le Nord, envahit la salle<sup>520</sup>.

---

<sup>519</sup> Voir *infra* p. 504-505.

<sup>520</sup> René Highway évoque des émotions similaires lorsqu'il raconte le première représentation du ballet royal de Winnipeg à laquelle il a assisté (Scudeler 2016 : 7).

Cependant, cette expérience doit être interprétée au regard d'un événement propre à la biographie des deux frères, événement qui s'est produit sur une île de Mistik Lake avant leur départ pour le pensionnat. En effet, dans le chapitre quatre, Champion et Ooneemeetoo manquent de se faire piétiner par un troupeau de caribous. Dans une clairière, Champion entonne le chant du caribou tandis que son cadet esquisse une danse dans laquelle il imite l'animal. Leur jeu ne tarde à pas à attirer vingt, trente, cent, puis plusieurs centaines de bêtes. Pour éviter un terrible accident, Champion entraîne son frère sur un rocher<sup>521</sup>. Depuis leur promontoire, ils assistent à un ballet qui n'est autre que la version initiale de la représentation qui aura lieu à Winnipeg vingt ans plus tard :

Champion may have had Gabriel's back to hide behind, but Gabriel had nothing but wind, warm and moist and rank with animal breath and fur and sweat and sinuous muscle, blasting his face. When he opened his eyes, slowly, fearfully, all he could see was antlers, antlers far as the eye could go, jostling, careering, twisting, mangling air. Eventually, the blur without end took on form, but what? Dancers? Spirits? Whirlpools of light and air and shadow? The shapes became one pulsing wave of movement, throbbing, summoning him, beckoning him on. "Come with us, Gabriel, Gabriel, Gabriel Okimasis-masis-masis, come with us. Come with us, Gabriel, Gabriel, Gabriel Okimasis-masis-masis, come with us." (*KFQ* : 46)

Ce véritable appel de la danse est bien antérieur à la découverte de la danse classique par Ooneemeetoo. Ce qui l'exhorte à danser dans la salle du Ballet royal de Winnipeg, ce ne sont pas les pas techniques ni la chorégraphie sophistiquée, mais l'énergie qui se dégage de la troupe de danseurs identique à celle qui émanait de la harde de caribous. En d'autres termes, le spectacle du corps de ballet et la prestation de l'orchestre réactivent le lien avec les territoires subarctiques.

Ces extraits illustrent aussi le pouvoir performatif de la musique, du chant et de la danse. Ce potentiel apparaît dès le début du roman puisque ce sont les prestations vocales et la gestuelle des deux frères qui attirent les animaux (*KFQ* : 23 ; 42-43).

---

<sup>521</sup> En 2001, Tomson Highway a repris cet épisode dans un livre illustré pour enfants bilingue anglais-nehéyanewin intitulé *Caribou Song / Atihko Nikamon*.

Cette interprétation est à rapprocher de certaines déclarations effectuées par René Highway. En effet, la scène décrite dans le chapitre quatre s'inspire d'un événement que lui et son frère Tomson ont vécu dans leur enfance. Dans un article publié en 1976 dans la revue autochtone *Tawow*, il évoque la sensation de puissance qui se dégageait de la harde, une énergie vitale transmise par les caribous en mouvement. Il explique que c'est cette énergie qu'il s'efforce de transmettre au public en permettant au caribou de pénétrer dans les salles de spectacle (Highway R. 1976 : 13).

Selon René Highway, cette énergie, qui émane directement des territoires et des récits tribaux, est évocatrice du concept *nehiyaw* de *mamatowisonin*. Ce terme désigne une puissance créatrice qui dépend de la capacité de chacun à puiser dans la force de vie se dégageant du territoire. Le chercheur *nehiyaw* William Ermine explique que ce potentiel créateur est lié à un concept connexe, *mamatowan*, à savoir la capacité à être en relation avec le reste de l'univers (Ermine 1995 : 104 ; 110). Comme cela fut le cas pour René Highway, Ooneemeetoo mettra des années à véritablement comprendre le potentiel et la portée de cette danse. C'est en voyant évoluer les danseurs lors du powwow auquel il assiste sur l'Île Manitoulin qu'il saisit l'importance de s'appropriier ces mouvements et cette gestuelle qui lui permettront de communiquer avec les esprits et l'univers qui est celui de ses ancêtres : « [...] Gabriel saw a people talking to the sky, the sky replying. And he knew he had to learn this dance. Someday soon, he may need it. » (*KFQ* : 244-245)

La danse constitue donc pour Ooneemeetoo non pas une nouvelle langue, mais un langage retrouvé. Même dans la salle de répétition exiguë où se déroule le cours de danse classique de Miss Churley, le grand jeune homme *nehiyaw* parvient à s'affranchir de la gravité pour se métamorphoser en une créature subarctique fabuleuse et s'extraire de sa cage (*KFQ* : 153). La danse constitue pour lui un moyen

de rencontrer ce que Vizenor nomme les « ombres tribales<sup>522</sup> » (Vizenor 1999 : 58). Cette résurgence lui permet de se libérer des structures coloniales contraignantes en réaménageant l'espace. Loin des territoires ancestraux, il déplace le centre sacré au cœur des villes où il se produit. Il ne simule pas les lieux sacrés, il ne met pas en scène par le biais du simulacre ce que Vizenor nomme l'absence de la véritable terre (Vizenor 1999 : 121). Au contraire, il marque sa présence à des endroits où elle a été profanée. Ce faisant, il remet en question les schémas occidentaux qui régissent les relations entre l'humain et la nature. En effet, le mystère de la présence de *kêwêtin* dans les salles de spectacle de Winnipeg ou de Toronto ne demande pas à être expliqué. Comme le confie Naomi à Saul dans *Indian Horse*, il doit être accepté et révééré car c'est dans ce mystère que la connaissance trouve sa source :

My grandmother had always referred to the universe as the Great Mystery.

“What does it mean?” I asked her once.

“It means all things.”

“I don't understand.”

She took my hand and sat me down on a rock at the water's edge. “We need mystery,” she said. “Creator in her wisdom knew this. Mystery fills us with awe and wonder. They are the foundations of humility<sup>523</sup>, and humility, grandson, is the foundation of all learning. So we do not seek to unravel this. We honour it by letting it be that way forever.” (*IH*: 65)

---

<sup>522</sup> « Tribal shadows ».

<sup>523</sup> La notion d'humilité occupe une place importante chez Wagamese. Dans l'exemple cité, il est difficile de ne pas faire le lien avec la relation à la terre que suggère la racine latine *humus*. Le mystère dont parle Naomi est celui qui émane de la terre. Quand Wagamese laisse entendre que l'humilité est un composant essentiel de l'indianité, il veut non seulement parler de la question de la place qui, nous venons de le démontrer, est centrale, mais aussi du rapprochement de l'homme et de la terre (Wagamese 2012 c : 165). Il convient de préciser que les occurrences des termes « humble » et « humility » sont également nombreuses dans le roman de Highway.





## 2.4. S'AFFRANCHIR DES DUALISMES IMPOSÉS

Chasseur ou agriculteur, l'Indien appréhendait son environnement comme un univers religieux dont l'équilibre fragile reposait sur le respect de codes ancestraux. Il ne protégeait pas la nature, il s'en protégeait.

Philippe Jacquin<sup>524</sup>

La citation de Jacquin placée en épigraphe de ce chapitre rappelle qu'il faut se garder de tomber dans le cliché de l'Indien écologiste avant l'heure, stéréotype encore répandu dans les représentations que les non-autochtones ont des peuples indigènes. Néanmoins, elle souligne également le lien ambivalent mais indéfectible qui le relie à son environnement. Or, comme le suggère le sémiologue Walter Mignolo, l'imposition d'une conception coloniale de la nature en tant qu'antithèse de la culture et, par conséquent, de la civilisation, a entraîné la marginalisation des épistémologies autochtones et des savoirs qui en découlaient (Mignolo 2011 : 11). Dans son ouvrage *Par-delà nature et culture*, l'anthropologue Philippe Descola montre que cette fragmentation de la réalité en deux sphères qui s'opposent est apparue assez tardivement dans la pensée occidentale, qu'elle est une construction des Modernes et qu'elle n'a pas de sens pour des peuples dont le mode de pensée ne repose pas sur ce type de perception de l'univers (Descola 2005 : 13). Ce processus d'extraction de l'homme de la nature pour le placer dans une position de supériorité par rapport au non-humain (Descola 2005 : 103) constitue un socle sur lequel s'appuyèrent les discours colonialistes et assimilationnistes, notamment en Amérique du Nord. Le principe régissant les pensionnats indiens du Canada consistait bien à extraire l'enfant indien du monde « sauvage » pour « l'éduquer ». Dans l'esprit de nombreux religieux impliqués dans la gestion de ces établissements, cela constituait, nous l'avons vu, un moyen d'élever l'Indien au-dessus de sa condition semi-animale

---

<sup>524</sup> Jacquin 2001 : 21.

en le délogeant de sa forêt et donc en lui épargnant la damnation à laquelle il était promis.

Dès lors, il n'est guère surprenant que Wagamese et Highway remettent cette dichotomie en question dans leurs romans pour produire un discours critique sur les pensionnats et sur les doctrines religieuses qui régissent leur fonctionnement. Dans *Indian Horse*, par exemple, nous avons observé au cours du chapitre précédent que les espaces naturels sacrés sont précisément une source de culture. Ils servent d'antidote au processus de déculturation dont Saul fut victime au pensionnat. Ce chapitre se propose de montrer que pour parvenir à restaurer les modes de pensée non binaires qui sont au cœur des épistémologies autochtones d'Amérique du Nord, les deux auteurs entreprennent de déstabiliser des dualismes imposés aux populations indigènes par la société coloniale canadienne.

### 2.4.1. Les contraires complémentaires

Le colonisateur, qui, pour se donner bonne conscience, s'habitue de voir dans l'autre la bête, s'entraîne à le traiter de bête, tend objectivement à se transformer lui-même en bête.

Aimé Césaire<sup>525</sup>

La remise en question de ce qu'on pourrait appeler le manichéisme chrétien, c'est-à-dire l'idée hérité de Saint Augustin selon laquelle tout ce qui émane de l'ordre naturel est vicieux (Sourisse 2007 : 110), ne signifie pas que la notion de paires et de contraires – ainsi que celle de renversement des paires et de leurs contraires – soient absentes de la pensée autochtone. Dans le roman de Tomson Highway, par exemple, les associations dyadiques sont récurrentes. Cela s'exprime avant tout dans la mise en avant du thème de la jumeauté. Personnages centraux dans de nombreuses traditions orales d'Amérique du Nord, les jumeaux jouent un rôle

---

<sup>525</sup> Césaire 1954 : 11.

essentiel dans la construction du sens des récits chez des peuples tels que les Pueblos, les Hopis, les Lakota ou les Haudenosaunee. Moins présents dans les cultures algonquiennes, ils n'en sont pas pour autant absents. Dans l'imaginaire *nehinyan*, les jumeaux sont pourvus de deux corps différents mais partagent un seul cœur. En ce sens, Champion et Ooneemeetoo, bien que n'étant pas des jumeaux au sens biologique du terme, fonctionnent dans le roman comme une dyade gémellaire. Nous en voulons pour preuve les passages dans lesquels des jeux de miroir mettent cette gémellité en exergue. Ainsi, le reflet de leurs visages se superpose dans le miroir d'une loge de théâtre (*KFQ* : 158). Des années plus tard, alors qu'Ooneemeetoo, qui parcourt le monde avec la troupe de danseurs qu'il a intégrée, constate les signes évidents de la maladie sur son visage, l'image de Champion, telle une apparition spectrale, se juxtapose une fois de plus au reflet du jeune danseur (*KFQ* : 238).

Comme dans d'autres romans autochtones fondateurs<sup>526</sup>, *Kiss of the Fur Queen* repose sur le concept de la gémellité brisée. Ce motif est encore plus prégnant chez Highway, puisque c'est la perte du frère de l'auteur qui sert de déclencheur à l'écriture. À cet égard, Bernadette Rigal-Cellard propose une lecture de la perte du jumeau qui offre une perspective intéressante quand elle écrit : « En liquidant [les] figures de la gémellité, la société dominante s'assure de la non-prolifération des Indiens [...] » (Rigal-Cellard 2004 : 106). Cela se vérifie dans *Kiss of the Fur Queen* dès lors que les comportements sexuels risqués, qui entraînent la disparition d'Ooneemeetoo en favorisant sa contamination par le VIH, sont clairement la conséquence des violences sexuelles qu'il a subies à Birch Lake. Or, la non-prolifération de l'Indien constituait un des piliers sur lesquels s'appuyèrent les pensionnats indiens du Canada. Néanmoins, cette entreprise échoue puisqu'à la fin du roman Ooneemeetoo ne disparaît pas, mais rejoint Weesageechak pour devenir

---

<sup>526</sup> *House Made of Dawn* de Momaday ou *Winter in the Blood* de James Welch pour n'en citer que deux.

une présence permanente aux côtés de son frère. En résistant à la liquidation du jumeau, Highway écrit un récit qui résiste aux tentatives d'éradication des figures autochtones.

La perte du jumeau – biologique ou symbolique – sert donc de « métaphore à la destruction de l'harmonie tribale par la colonisation » (Rigal-Cellard 2004 : 349). Cette observation est parfaitement valable chez Wagamese dès lors que la disparition de Benjamin précipite la dissolution du clan Indian Horse :

Even now when I think back to that day, I can see the shimmer of the wake they left behind them, the vee of it and the divergent lines that lapped at the shoreline. I can still see the bent back of my father paddling, the slumped form of my mother in the bow waving at the water with her oar. I can see the canoe that held my brother's body as it passed the rock cairn and slid out of my view forever. (*IH* : 33)

La scission apparaît comme inévitable. Les lignes divergentes qui se dessinent dans le sillage du canoé qui emmène les parents de Saul et le corps de Benjamin loin du lac Manitou Gameeng évoquent, par le biais de la métaphore, cette désintégration irréversible du clan.

Dans le roman de Highway, au contraire, la dissolution du lien n'intervient pas. Certes, les relations entre les deux frères se trouvent interrompues pendant quelques années. Cet éloignement est la conséquence directe de l'expérience du pensionnat à laquelle Champion et Ooneemetoos réagissent de manière totalement différente. À ce stade du récit, la possibilité d'une dissolution du lien fraternel et, par extension, du lien tribal se dessine. Juste après le départ d'Ooneemetoos pour Toronto, Champion, pourtant victorieux à l'issue du concours de piano, a beau chercher dans les reflets que renvoie la coupe rutilante qui couronne sa victoire, il ne peut que constater un vide – une absence :

The table was a battlefield of beer glasses, surrounding a silver bowl, the Crookshank Memorial Trophy, the launching pad for many a concert artist. So drunk that only the starch of his tuxedo collar — soiled, punctured by a cigarette — held up his head, Jeremiah stared at his reflection in the trophy. Try as he might to will Gabriel into its smoke-obscured universe, the image remained infuriatingly alone. Beyond it, across the room, drunken Indians as far as the eye could see. (*KFQ* : 215)

Champion a perdu son alter ego. La disparition du frère constitue bel et bien une rupture de l'harmonie dès lors qu'elle rend la complétude impossible. Le trophée, censé propulser le jeune héros vers une brillante carrière de concertiste, signe en fait sa défaite. Pareil à une boule de cristal abîmée, il ne renvoie que l'image de la déchéance de l'Indien : les milliers d'Indigènes ivres qui emplissent soudainement l'espace.

Cependant, cette déchéance n'est que temporaire. Sitôt le frère jumeau revenu, l'harmonie est rétablie. La réunion des deux jeunes hommes signe alors le début d'une coopération artistique qui, nous le verrons dans le chapitre suivant, va au contraire redynamiser l'identité tribale<sup>527</sup>.

Dans sa typologie des figures gémellaires, Rigal-Cellard distingue trois types de jumeaux dans les littératures autochtones d'Amérique du Nord : les jumeaux antagonistes, qui incarnent la dualité du monde mais dont l'association garantit également sa stabilité ; les jumeaux complémentaires, qui, par leur fusion, dégagent une force créatrice ; et les jumeaux accablés ou infirmes, qui associent leur énergie pour guérir et symbolisent la complétude (Rigal-Cellard 2004 : 349-356). Champion et Ooneemeetoo incarnent essentiellement la deuxième catégorie de jumeaux. De leur fonctionnement symbiotique émane en effet une puissance créatrice qui se concrétise par leurs productions artistiques.

Cela ne signifie pas que la figure du double antagoniste ne s'exprime pas dans le roman. Néanmoins, elle ne transparait pas tant dans la relation entre les deux frères que dans leur personnalité propre. À la fin du roman, une autre scène faisant intervenir un miroir illustre ce phénomène :

---

<sup>527</sup> Il est possible d'affirmer que le décès de René Highway, qui, nous l'avons expliqué, est à l'origine de la démarche d'écriture de son frère Tomson, a lui aussi favorisé la revitalisation de cette identité tribale en permettant la composition du roman.

Cracked down the middle, a mirror sliced his image in two; he had one eye, in the centre of his forehead. He pawed at a cobweb, cleared the dust away, and peered into the glass.

The sheen of youth was fading. He was attractive, not exquisite, not the way he once had been. What's this? The blemish on his neck still there? After two weeks? (*KFQ* : 274-275)

Le miroir fendu est une métaphore de la personnalité d'Ooneemeetoo/Gabriel. Sous la figure angélique se dessine l'image d'un monstre, la figure cyclopéenne que le reflet scindé de son visage révèle. Tout au long du roman, le narrateur insiste sur la pureté qui se dégage du jeune homme. Ainsi, dans le passage qui évoque son arrivée au pensionnat de Birch Lake, l'enfant de cinq ans est décrit comme un poupon à la peau translucide et au regard innocent (*KFQ* : 69). Son apparence angélique séduit le père Lafleur, qui souille l'enfant par les viols répétés qu'il lui inflige. Dès lors, c'est un ange déchu qui s'affiche dans les bars homosexuels de Winnipeg comme le montre cette évocation de sa première incursion dans les lieux de perdition de la capitale manitobaine :

Like a surplice of fine linen, a hundred eyes enveloped Gabriel. A thrill shot up his spine until he was confident his hair ends were on fire, crackling, emitting sparks.

As through the glow of stained-glass windows, the bronze Cree angel fluttered, the whirr of his downy wings like rustling taffeta, sending out redolence of campfire smoke, pine needles, of reindeer moss after rain. Only when he came to roost on a stool at the far end of the bar did life in the room trickle back to normal, clink by clink, laugh by laugh, word by word. (*KFQ* : 166)

Dans la lumière d'un vitrail qui n'en est pas un, c'est un ange de bronze et non immaculé qui apparaît, auréolé d'une lumière non pas divine, mais évocatrice du monde païen d'où il provient. Le battement de ses ailes propage des senteurs exotiques aux narines de l'assistance blanche. Autant d'éléments qui confèrent au pouvoir de séduction émanant du jeune homme une sensualité en décalage avec l'innocence que son statut d'ange implique.

Par ailleurs, le motif de la tache – de la souillure de l'immaculé – est récurrent dans le roman. À l'instar de l'hermine qui émerge de l'anus du Wendigo avec le bout

de la queue maculé d'excréments, Ooneemectoo ne ressort pas indemne de la lutte intérieure qu'il mène. Dans le passage cité en amont, celui où son reflet dans le miroir se trouve fractionné, la petite tache qu'il distingue sur son cou constitue le premier stigmaté du mal qui le ronge au sens propre<sup>528</sup> comme au sens figuré. Le fait est qu'il court un risque certain : celui de devenir lui-même le monstre. C'est précisément ce qui se produit lorsqu'il part à la recherche d'une aventure sexuelle dans les toilettes du centre commercial après s'être empiffré de nourriture :

They ate so much their bellies came near to bursting. They drank so much their bladders grew pendulous. Surely this place had a washroom hidden away somewhere. Gabriel went hunting.

There There — glaring light, ice-white porcelain, the haunting sound of water dripping in distant corners — standing nearby was a man. Six feet, thin, large of bone, of joint, brown of hair, of eye, pale of skin. Standing there, transported by Gabriel Okimasis's cool beauty, holding in his hand a stalk of fireweed so pink, so mauve that Gabriel could not help but look and, seeing, desire. For Ulysses' sirens had begun to sing "Love Me Tender" and the Cree Adonis could taste, upon the buds that lined his tongue, warm honey.

The brothers Okimasis burst into the bronze light of late afternoon.

“ 'My coat!' moaned the weasel. ' My nice white coat is covered with shit!' ” Gabriel continued the story of Weesageechak, the image of a certain man aflame with fireweed clinging to his senses with pleasurable insistence. (KFQ : 120-121).

La surconsommation de biens et de nourriture permet déjà de superposer l'image du Wendigo à celle des deux frères. Le jeu sur le double sens du terme « hunting » associe encore plus étroitement le cadet au personnage cannibale en quête d'une proie. En consommant la relation sexuelle, Ooneemectoo, qui n'est plus un ange mais un Adonis, reproduit le comportement prédateur dont il a lui-même été victime au pensionnat. Le lien entre la légende évoquée et les comportements sexuels de l'adolescent est explicite lorsque ce dernier répète le récit de la lutte entre

---

<sup>528</sup> Sur le plan physiologique, il s'agit de toute évidence d'une marque laissée par le sarcome de Kaposi, qui constitue souvent un des premiers signes cliniques de l'infection par le VIH.



l'hermine (*Sihkos*) et le Wendigo en songeant à ce qui vient de se produire dans les toilettes. À la fin du chapitre, le centre commercial apparaît comme un Wendigo géant qui excrète tous les petits Wendigo au comportement consumériste dont Champion et son frère font désormais partie (*KFQ* : 121).

Cette ambivalence constitutive de la personnalité des deux frères, survivants des pensionnats indiens, s'exprime jusqu'à la fin du roman. C'est le cas dans ce passage où Ooneemeto, gravement malade, imagine dans un semi délire le père Lafleur, métamorphosé en Wendigo, venu exorciser le mal qui habite le jeune Indien :

The Weetigo came at Gabriel with its tongue lolling, its claws reaching for his groin.

“Haven't you feasted on enough human flesh while we sit here with nothing but our tongues to chew on?” hissed Gabriel. But the cannibal spirit now had the face of Father Roland Lafleur. Gabriel crept towards the holy man. “But I haven't eaten meat in weeks, my dear Sagweesoo,” Gabriel whined, and flicked his tongue at the old priest's groin. “Don't move away.”

The creature lunged at Gabriel, brandishing a crucifix.

“Get away from me,” Gabriel thrashed. “Get away, *awus!*” (*KFQ* : 299-300)

Dans cette scène où se joue la lutte entre la victime et son tortionnaire, les repères entre le bien et le mal se trouvent brouillés. Le prêtre est à la fois l'exorciste et le démon. Quant à la proie innocente, elle se métamorphose en une créature reptilienne et maléfique dont la langue jaillit pour absorber le sexe du père Lafleur.

Cette ambiguïté s'exprime également chez Champion. L'exemple le plus manifeste se trouve dans le passage où il anime une séance dans le club des *Muskoosis*<sup>529</sup>, événement dont la conclusion a fait l'objet d'une analyse dans le deuxième chapitre de cette partie. Lors de cette séance, il narre à son jeune auditoire une histoire dans laquelle un héros *nehiyaw*, le Fil d'Ayash, rencontre le Wendigo. À

---

<sup>529</sup> Voir *supra* p. 329.

l'issue du récit, un jeune garçon du nom de Willie Joe Kayash confie à Champion un lourd secret :

“But Willie has a question, question, question,” a pretty little echo circulated. “But he’s too shy, shy, shy, shy.” Willie Joe Kayash, whose home was a shelter for battered women and whose father was nonexistent. Willie Joe Kayash, the lad who reminded Jeremiah of Gabriel as a child.

It took some ancient Okimasis diplomacy but, eventually, Willie Joe spoke. “What ... what ...,” his mouth a little red cherry, ripe for the plucking. “What’s . . . what’s a . . . a Weetigo?” How fresh children smelled. You could take them in your hands, put them in your mouth, swallow them whole.

“A Weetigo is a monster who eats little boys,” said Jeremiah, “like you.” And he dismissed the assembly. When the room was empty, Willie Joe skipped back in and jumped on Jeremiah, the rope-like arms wrapped around his waist, the hot face buried in his groin.

“A Weetigo ate me,” the child mumbled into the faded blue denim. And then bit. Up Jeremiah’s spine shot a needle longer than an arm. In a panic, he disengaged himself and squatted, his eyes inches from the six-year-old’s. He had a raging hard-on.

“What do you mean, Willie Joe?”

Willie Joe said nothing, but, like a clandestine lover, kissed Jeremiah, square across the lips, then went skipping out: “*Ayash oogooosisa, oogooosisa...*” (KFQ : 271-272)

Dans cet extrait, la dichotomie entre le bien et le mal se trouve également remise en question. Willie Joe, dont la ressemblance avec le frère de Champion est soulignée, est à la fois l'innocente victime et le potentiel agresseur : il mord l'entrejambe de Champion et l'embrasse à la manière d'un amant<sup>530</sup>. Champion, pour sa part, est ramené à son statut de victime innocente par les révélations que fait l'enfant dès lors qu'il revit l'horreur des viols qu'il a subis dans le dortoir du pensionnat. Cependant, l'érection que provoque le contact de la bouche de Willie Joe contre son entrejambe le ramène également à la possibilité qu'il devienne à son tour le monstre cannibale –

---

<sup>530</sup> La juxtaposition des motifs du baiser et de la morsure suggère également une lecture grâce à laquelle l'enfant pourrait être une autre manifestation de la polarité Weesageechak/ Wendigo.

le dévoreur de chair fraîche. Dans cet extrait, Highway procède également à un brouillage des repères narratifs en chevauchant les frontières entre le discours indirect et le discours indirect libre. En effet, la digression extrêmement subversive sur la fraîcheur des jeunes enfants qui conclut le deuxième paragraphe introduit une ambiguïté quant à sa source. Qui s'exprime à cet instant ? Le narrateur, le Wendigo en personne ou Champion ?

Cette interaction constante entre les deux polarités contraires que sont le bien et le mal témoigne également d'une écriture qui restaure un ordre antérieur à l'évangélisation des populations indiennes d'Amérique du Nord, ordre au sein duquel la coexistence entre ces deux notions est permanente et les points d'intersection nombreux (Rigal-Cellard 2004 : 330). Par exemple, le trickster – Weesageechak en particulier – fonctionne au-delà de cette dichotomie (Gaudet & Martin 2017 : 105). Cette observation se vérifie dans le roman de Highway puisqu'elle se présente tantôt comme une figure protectrice, tantôt comme une simple spectatrice des faits, tantôt comme un élément perturbateur. Dans le dortoir du pensionnat, la photographie sur laquelle elle embrasse Abraham agit, dans un premier temps, comme un objet apotropaïque en repoussant le prêtre/Wendigo venu consommer l'enfant. La lune s'allie alors au trickster pour repousser le mal. Son reflet sur la vitre du cadre contenant le cliché de la déesse déclenche le clin d'œil du trickster qui éloigne le père Lafleur pour un temps (*KFQ* : 74). En revanche, lors de la deuxième incursion nocturne du prêtre dans le dortoir, la lune se fait cette fois-ci complice du violeur. Son rayon, tel l'extrémité d'un doigt divin, désigne les victimes potentielles auxquelles Lafleur peut s'attaquer :

The fingernail of a giant index finger, a crescent moon hung in the sky, pointing into uncurtained windows to reveal sleeping children, row on row on row: white bedspreads, white sheets, white pillowcases, the hair on small dark heads grown to fluffy black brushcuts. (*KFQ* : 77).

Quant au baiser de Weesageechak, il est à la fois fondateur – générateur – puisqu'il déclenche la naissance de Champion, et destructeur dès lors que l'ultime

baiser qu'elle donne à Ooneemeetoo n'est plus le baiser de la vie mais celui de la mort. Ses lèvres sont parfois sensuelles et se posent doucement, comme une feuille d'automne portée par le vent, sur la joue d'Abraham ou sur celle de son plus jeune fils (*KFQ* : 11 ; 306). Toutefois, elles se font carnassières quand, par le biais d'une métaphore, elles se trouvent associées à deux traînées de sang rouge vif qui ne sont pas sans rappeler la figure cannibale du Wendigo (*KFQ* : 10 ; 305).

En outre, Weesageechak participe également d'une résistance à la validation des représentations genrées importées par la culture coloniale. Cela se manifeste entre autres lorsqu'Ooneemeetoo se rend pour la première fois au Rose, un bar homosexuel de Winnipeg qu'il fréquentera assidûment par la suite :

One meal from emaciation, a tall figure reeled about like a devotee in the throes of charismatic entrancement. Two features about this person struck Gabriel as most arresting, and most disturbing: he was the only other Indian in the room, and he was neither male nor female. Or perhaps both. The creature was blessed or cursed, one of God's more vicious jokes, the soul of a woman trapped in the body of a man. He willed the creature away; he-she should leave, disappear, disintegrate.

Instead, his eyes remained hostage as, inch by inch, the dancer extracted a threadbare white feather boa from a sleeve, as if for Gabriel's exclusive view. What did he have in mind? A striptease? A disappearing act? Suicide by hanging? Perhaps. For the man-woman was wrapping the wispy garment around his-her neck, but then stopped to wave and twirl its ends flamboyantly about, as though baptizing Gabriel with sprays of holy water, a sorceress, a priestess, clandestinely reviving a sacrament from some dangerous religion. Would God, in all his wisdom and power, not have good reason for peopling his Earth with such bold freakishness? (*KFQ* : 167-168)

Cet extrait donne à voir un jeune Ooneemeetoo que la vision de la créature hermaphrodite qui ondule dans sa direction attire et révulse à la fois. Cette ambivalence s'exprime dans l'écriture par la succession de dyades au sein desquelles Highway rapproche des notions ou des émotions antithétiques ou apparemment non compatibles. Penchons-nous sur cette apparition tout d'abord. Est-elle humaine (*dancer*) ou monstrueuse (*creature*) ? Est-elle pieuse (*devotee*) ou païenne (« *in the throes of a charismatic entrancement* ») ? Est-elle mâle ou femelle ? Bénie (*blessed*) ou damnée

(*cursed*) ? Autant de questions illustrant l'état de sidération dans lequel se trouve le jeune Nehiyaw lorsqu'il se trouve confronté à une réalité à laquelle les catégories figées auxquelles les enseignements des Oblats l'avaient circonscrit l'empêchaient d'avoir accès. En fait, Highway met en scène une remise en cause de l'assignation des êtres à une appartenance unique qui, selon lui, constitue une limitation et un des outils du pouvoir colonial. Son choix de doubler les déterminants (*his/her*) et les substantifs (*man-woman*) employés pour désigner l'individu qui pénètre dans le bar, ainsi que sa décision de lui attribuer les deux caractéristiques (*both*) reflètent cette volonté de refuser une classification rigide dont il avait questionné la pertinence dès sa note sur le trickster. Dans cette note, qui précède le premier chapitre, il explique que le *nehiyawewin* ne connaît ni masculin, ni féminin<sup>531</sup>. Il ajoute que le trickster est par conséquent les deux à la fois<sup>532</sup>. En effet, l'être bispirituel<sup>533</sup> est un personnage essentiel dans de nombreuses cultures autochtones d'Amérique du Nord, dont la culture *nehiyaw*. Il apparaît dans le roman sous la forme d'un nouvel avatar de Weesageechak – le boa blanc enroulé autour de son cou en témoin – et son surgissement constitue de toute évidence une réaffirmation de systèmes de pensée

---

<sup>531</sup> C'est une langue qui a recours à des morphèmes grammaticaux pour opérer à une distinction de genre non pas basée sur la polarité masculin/féminin, mais sur la distinction entre le vivant-animé et le non-vivant inanimé (Highway 2015 : 17-18). Le sens du terme « animé » est à prendre au sens étymologique que sa racine latine dénote, c'est-à-dire doté d'un souffle, d'un esprit et non forcément mobile dans l'espace. Pour plus de précisions sur cette distinction de genre, consulter la grammaire du *nehiyawewin* proposée par le linguiste canadien Hans Christoph Wolfart (Wolfart 1973 : 20-21).

<sup>532</sup> Vizenor valide également cette définition du trickster comme un principe résistant aux représentations binaires et genrées (Vizenor 2019 : 151).

<sup>533</sup> Les êtres bispirituels sont présents dans de nombreuses cultures d'Amérique du Nord. Chez les Nehiyawak, ce sont les *napêw iskwêwiséhot* et des *iskwêw ka napêwayat*, qui désignent respectivement les hommes qui présentent des caractéristiques féminines et les femmes qui présentent des caractéristiques masculines. Il ne s'agit aucunement de bisexualité, encore moins de transsexualité. Le chercheur *nehiyaw* Harlan Pruden explique que la notion est beaucoup plus complexe et dépasse le cadre restrictif de l'identité ou de l'orientation sexuelle. Elle indique plutôt un rapport spécifique à la notion de genre (Pruden 2020). Outre le fait qu'ils pouvaient s'habiller et se comporter comme des personnes du sexe biologiquement opposé, les êtres bispirituels pouvaient également en remplir les fonctions sociales, spirituelles et culturelles (Fieland & al. 2007 : 271). Ils étaient généralement très respectés. Leur double spiritualité constituait une force. Cela explique que dans de nombreuses cultures amérindiennes on leur attribuait le pouvoir de communiquer avec les esprits et de transmettre les récits sacrés.

que les épistémologies occidentales cherchent à effacer<sup>534</sup>. Cet instant amorce une renaissance pour Ooneemeetoo. L'adolescent commence à prendre conscience de sa propre bispiritualité et de la vanité du système qui tente de l'enfermer dans un genre et dans un rôle qui ne lui suffisent pas.

Il semble que dans le récit de Highway, ce qui importe n'est pas tant la distribution en catégories rigides et binaires, mais le rétablissement d'un équilibre perturbé<sup>535</sup>. Au récit manichéen de l'assimilation des Autochtones – et donc au récit des pensionnats indiens – disséminé par la culture dominante, il oppose un récit qui vise à réaffirmer la vitalité des modes indigènes d'appréhension de l'environnement. Il prend en quelque sorte le contrepied du récit dominant, ce qui n'est guère surprenant puisqu'il souligne lui-même que les notions musicales de contrepoint et d'harmonie influencent considérablement son écriture (Shackleton & Lutz 2003 : 84).

Cette remise en cause des oppositions binaires est constante. C'est le cas dans les deux extraits relatant les « visites » du père Lafleur dans le dortoir. Dans ces passages, les jeux d'ombre et de lumière sont manifestes. Il est même possible d'affirmer que le rôle de la lumière s'inverse d'un passage à l'autre. La polarité clair/obscur, qui n'est ni plus ni moins qu'une projection de la dualité entre le bien et le mal dans la pensée chrétienne, s'estompe tandis que Highway semble renoncer à une grammaire du manichéen et du binaire. Les oxymores juxtaposant ces pôles antithétiques témoignent de ce choix, qu'il s'agisse, pour n'en citer que deux, du père

---

<sup>534</sup> La chercheuse canadienne Corie Scott repère une autre occurrence de ce phénomène. Il s'agit du passage dans lequel Anne-Adèle Ghostriider suspend le rosaire apporté par Mariesis au cou d'une poupée Ken portant un chapeau de cowboy et vêtue d'une jupe blanche à franges. Les symboles du colonialisme et de la bispiritualité se juxtaposent dans cette scène et permettent l'émergence d'un discours critique sur le dualisme et ses écueils (*KFQ* : 303).

<sup>535</sup> Selon Thomas King, il s'agit d'une des caractéristiques du récit oral autochtone (King 2003 : 23-24).

Bouchard, qui est décrit comme « sombrement radieux<sup>536</sup> » (*KFQ* : 226) ou d'Abraham gisant dans son cercueil « aveuglé par l'obscurité<sup>537</sup> » (*KFQ* : 235).

L'état de conscience du vieux chasseur, pourtant inerte dans son cercueil, participe également de ces phénomènes de dépolarisation puisque la frontière entre le vivant et le non vivant se trouve redéfinie dans le roman. Ce phénomène transparait également dans cette réplique formulée par Ooneemetoos lors d'une dispute avec son frère à propos de son homosexualité : « You're dead Jeremiah. At least my body is still alive » (*KFQ* : 207). La remarque cinglante qu'il lance révèle toute son ironie à la lecture de l'ultime chapitre. En effet, c'est le corps d'Ooneemetoos qui l'abandonne et son esprit qui perdure. Des deux frères, c'est paradoxalement celui qui choisit la vie qui meurt et celui qui choisit la mort qui survit à l'autre. C'est même la mort du cadet qui exhorte l'aîné à vivre enfin. Ce paradoxe s'incarne jusque dans les noms chrétiens par le biais desquels le père Bouchard rebaptise les deux frères. Jérémie (Jeremiah) – prophète annonciateur de destruction et de disparitions – subsiste, tandis que Gabriel – archange annonciateur de la bonne nouvelle – s'évanouit dans le cosmos.

Cette coexistence permanente du mort et du vivant s'exprime aussi dans le passage où Mariesis va accoucher d'Ooneemetoos. En proie aux douleurs du travail, elle perçoit le hurlement d'un loup solitaire :

Across the lake, a lone wolf raised its howl, the string of notes arcing in a seamless, infinitely slow, infinitely sad glissando, then fading into silence, leaving the hearts of its listeners motionless with awe. Then two wolves joined the first in song. One of Abraham's dogs, tethered to trees behind the tent, answered, then a second dog, and a third, until a chorus of weeping souls, as if in mourning for one irretrievably lost, filled the night air, numbing the pain of the woman now deep in her labour in this snow-covered tent on this remote island. (*KFQ* : 31)

---

<sup>536</sup> « Darkly radiant ».

<sup>537</sup> « Blinded by the darkness ».

Dans cet extrait, les bruits du monde subarctique se substituent ou se superposent à ceux du monde colonisé. Le hurlement des loups n'évoque pas l'hostilité d'une nature indomptée mais suscite parmi l'auditoire un sentiment ambivalent. En effet, le terme « awe » peut dénoter l'admiration autant que la terreur. Cette association renvoie à l'observation de Philippe Jacquin placée en épigraphe de ce chapitre. Chez Highway, la forêt boréale constitue bel et bien une source d'émerveillement, mais elle inspire également une crainte mêlée de respect. En outre, la proximité dans le texte de termes empruntés au lexique de la musique classique et de sons généralement associés au monde de la forêt boréale indique la volonté de l'auteur de dépasser le clivage entre le civilisé et le sauvage qui sert à justifier l'existence du système des pensionnats indiens<sup>538</sup>. Tandis que la première phrase reproduit par son rythme descendant et par la répétition de l'adverbe « infinitely » le *glissando* qu'elle évoque, le texte s'arrête un instant, à l'instar du cœur de l'auditoire de ce solo lupin qui constitue l'ouverture d'une véritable symphonie boréale. Il s'agit néanmoins d'une symphonie triste dès lors que le hurlement conjoint des loups et de leurs homologues domestiqués – les chiens de traîneau – se transforme en un chœur des pleureuses. Outre le dépassement de la dualité entre le monde dit primitif et le monde dit civilisé, c'est bien la dualité entre la vie et la mort qui se trouve remise en question dans ce passage où les souffrances d'une femme en train d'accoucher se trouvent apaisées par une musique funèbre<sup>539</sup>.

Il est un autre élément, musical lui aussi, qui signifie la juxtaposition de deux mondes – deux ordres – que les politiques indiennes du gouvernement canadien tentèrent d'opposer. Ainsi, le piano, dont la présence est centrale puisque c'est le

---

<sup>538</sup> L'association entre le hurlement des loups et les procédés propres à la musique classique est un phénomène récurrent dans le roman. C'est le cas, par exemple, lorsque la famille Okimasis croise sur son canoé au large de l'île de Chachagathoo (*KFQ* : 90). Quoique dans une moindre mesure, Wagamese procède à une association similaire lorsqu'il évoque le *crescendo* du hurlement d'un loup solitaire (*IH* : 23-24).

<sup>539</sup> Ne pourrait-on pas également interpréter cette association inattendue comme annonciatrice de la perte programmée de l'enfant dès lors que son départ pour le pensionnat est, comme le rappellent ses propres parents, inéluctable (*KFQ* : 39-40) ?



medium que choisit Champion pour s'exprimer, cohabite avec un autre instrument : le tambour. Si le premier évoque immanquablement un classicisme – une orthodoxie musicale imposée par les structures coloniales – le second constitue un élément essentiel des cérémonies autochtones. Il est précisément le lien avec la nature car ses pulsations constituent une métaphore à la fois des battements du cœur et des vibrations de la terre. Sa fonction consiste donc à établir un lien entre le musicien, le danseur ou l'auditeur et la terre. En d'autres termes, le tambour crée un point d'ancrage<sup>540</sup>. Cela se manifeste lors de la première vision de Saul lorsqu'il ressent les pulsations du tambour dont ses ancêtres jouent au pied de la falaise (*IH* : 23). Pour Champion et Ooneemeetoo, l'expérience est tout aussi régénératrice :

The drums had stopped, but eight hours of their nonstop presence had implanted their blood-like pulse in the marrow, and the brothers Okimasis spent that evening — and the night, the week that followed — drifting in a dream-like euphoria. *Poowow*, to dream, *poowamoowin*, the act of dreaming. (*KFQ* : 245)

Outre le rétablissement du lien avec la terre et, *de facto*, avec leur culture *nehiyaw*, leur participation au powwow sur l'Île Manitoulin marque la réappropriation d'un pouvoir que les pensionnats avaient anéanti : le pouvoir de rêver<sup>541</sup>. Non pas le cauchemar, le *machipoowamoowin*<sup>542</sup>, mais la capacité à se projeter par le biais de la création et à rétablir une spiritualité mise à mal par la colonisation. Les vibrations du tambour s'infiltrèrent et se diffusent dans tout le corps des deux frères pour se propager plus tard jusque dans les salles de spectacle de Toronto :

---

<sup>540</sup> Nos remarques s'appuient sur les éléments d'information fournis par deux sites autochtones : la page Internet consacrée au tambour sur le site du Northern College Indigenous Council on Education (<http://www.northernc.on.ca/indigenous/the-drum/>) et celle du projet Native Drums qui est le fruit d'un partenariat entre l'université de Carleton et diverses organisations autochtones (<https://native-drums.ca/en/home/>)

<sup>541</sup> Highway renvoie le lecteur à l'étymologie du terme « powwow ». Les linguistes estiment en effet que le mot provient de la forme proto-algonquienne *pawe :wa* qui signifie « avoir une vision ». La dimension spirituelle de ces rassemblements est donc manifeste.

<sup>542</sup> Voir *supra* p. 318.

Partly concealed by a scrim behind the dancers, Jeremiah laboured at a black grand piano. As seamless as thread, his triplet sixteenth notes connected the four-four time of an unrelenting, drum-like bass. How had a casual improvisation grown, in ten months, into a showpiece stomped to by professional dancers, a sonata in four contrasting movements scored, phrased, liberally fermataed? It was quite beyond his grasp. All he knew was that he had to play or his relationship with Gabriel was history, and he'd be back in the alleyways of Winnipeg. And should the collar of his rented black tuxedo choke off his windpipe, so be it; hands on the keyboard, dressed for the casket, he would die a Cree hero's death.

Like a thunderclap, silence struck. Jeremiah leapt from his bench, and with a beaded drumstick pounded at the bass strings of the instrument. The quintet of circling dancers launched into a pentatonic chant, "*Ateek, ateeek, astum, astum, yoah, ho-ho!*" And, suddenly, the piano was a pow wow drum propelling a Cree Round Dance with the clangour and dissonance of the twentieth century. (*KFQ*: 267)

Cet extrait reprend et développe la thématique du chevauchement entre les mondes : celui de la musique classique, par le biais de l'emploi d'une terminologie propre à la musicologie occidentale (« triplet sixteenth note ; sonata ; scored ; fermataed », etc.), et celui de la musique traditionnelle *nehiyaw*. En outre, l'emploi de l'adverbe « liberally » infléchit la portée du terme technique « fermataed » en modifiant l'effet produit par ce procédé. Tandis que le pianiste en complet-veston noir se métamorphose en héros des légendes *nehiyawak*, le piano se transforme, quant à lui, en tambour accompagnant un chant dont la gamme pentatonique réaffirme la résonance des musiques autochtones<sup>543</sup> dans un espace d'où elles étaient exclues. La démarche de Champion et d'Ooneemeetoo, qui, par le biais de la musique et de la danse, perturbent les attentes du public blanc venu assister à leur spectacle, peut être lue comme une métaphore de la déstabilisation du discours dominant sur les Indiens par l'écriture. Il s'agit de la réaffirmation d'un mode d'expression en prise avec les systèmes culturels autochtones, processus qui n'a rien

---

<sup>543</sup> Contrairement aux musiques occidentales, qui reposent le plus souvent sur une échelle heptatonique, les musiques autochtones d'Amérique du Nord s'appuient majoritairement sur une gamme pentatonique (Sturman 2019 : 181). Cette caractéristique sert d'argument aux sociétés coloniales pour décréter l'infériorité et l'archaïsme des musiques et des chants amérindiens (Sturman 2019 : 1558).

de nostalgique ou de passéiste, mais qui s'inscrit pleinement dans son époque comme en attestent les mots qui concluent l'extrait précédemment cité<sup>544</sup>.

## 2.4.2. Le potentiel du rire

Comic signs and tragic modes are cultural variations, the mood and humor in a language game; but not structural oppositions.

Gerald Vizenor<sup>545</sup>

Dans *Kiss of the Fur Queen*, il est un autre instrument qui constitue le pendant du piano. Il s'agit de l'accordéon. Contrairement au tambour, l'accordéon n'est pas un instrument traditionnel *nehiyaw*. Il s'agit d'un objet introduit par les missionnaires, un élément exogène que certaines communautés autochtones, principalement les Inuit, se sont rapidement approprié pour l'intégrer à leur répertoire musical. Dès lors, il n'est guère surprenant qu'Abraham et Champion, qui vivent à la confluence des cultures *nehiyaw*, *déné* et inuit, soient devenus des virtuoses de cet instrument. Ainsi, lorsqu'il voit un clavier de piano pour la première fois, le très jeune Champion pense avoir affaire à un accordéon géant :

On a bench sat a woman in black, the stiff white crown stretched across her forehead, her hawk's nose and owl's eyes aimed at a sheet of white paper propped in front of her. Her fingers caressed the keyboard of the biggest accordion Champion had ever seen.

Except that it didn't sound like an accordion; the notes glided, intelligent and orderly, not giddy and frothy and of a nervous, clownish character. (*KFQ* : 56)

Toutefois, sur le plan sonore, il perçoit immédiatement une différence essentielle entre les deux instruments. Il appert que là où le piano dénote l'ordre fixe et immuable d'un monde dans lequel les catégories sont figées, l'accordéon constitue

---

<sup>544</sup> Voir *supra* p. 214-215.

<sup>545</sup> Vizenor 1990 c : 282.

un élément dissonant. Il marque l'intervention du clownesque, du léger – comme l'indique l'énumération d'épithètes dans l'extrait précité – dans un univers, le pensionnat, où tout n'est que rigidité<sup>546</sup>. Dans le roman de Highway, le rire participe pleinement de cette déstabilisation des codes imposés par la culture coloniale. Il s'agit d'un rire étroitement lié à la nature<sup>547</sup> dès lors qu'il est le reflet de la manière dont les Nehiyawak perçoivent et ressentent le monde (Hodgson 1999 : 3-4). Il s'agit également d'un rire dont l'auteur *anishinaabe* Basil Johnston<sup>548</sup> explique qu'il célèbre la capacité des Algonquiens à créer de la légèreté même dans les moments les plus sombres (McKegney 2007 : viii).

Kristina Fagan identifie le recours au rire dans des romans autochtones tels que *Kiss of the Fur Queen* et *The Lesser Blessed* comme une possibilité de répondre au traumatisme en évitant de transgresser certains principes éthiques sur lesquels reposent les modes de pensée autochtones. Elle insiste sur la tendance du récit oral traditionnel à éviter de livrer un témoignage direct, une version univoque de l'histoire, et donc sur le potentiel de l'élément comique à inciter l'auditoire à construire le sens de l'expérience évoquée – *a fortiori* lorsqu'il s'agit d'une expérience traumatique (Fagan 2009 : 208-210). Dans ces récits, le sens repose sous le rire. C'est ce que démontre l'extrait du roman de Highway cité plus bas, extrait qui intervient au milieu d'une conversation sur la religion entre les deux frères et leurs parents. La tension est alors à son comble puisqu'Ooneemeetoo peine à dissimuler sa honte et sa culpabilité en répondant par un mensonge à la question posée par sa mère : « Do you still pray, *nigoosis?* » (*KFQ* : 190) Cette simple question fait resurgir les images des

---

<sup>546</sup> Highway se joue de ces clivages entre le grave et le léger. C'est le cas lorsqu'il confie dans le cadre d'un entretien radiophonique : « I Know I look like an accordion player, but I'm a piano player » (Ghomeshi 2014).

<sup>547</sup> À cet égard, Tomson Highway déclare que les trois sons qu'il préfère sont le bruit du vent dans les branches, le clapotis de l'eau sur les berges d'un lac et le rire humain (Anon 2009).

<sup>548</sup> Johnston tient ces propos dans la préface qu'il a rédigée pour l'ouvrage sur la littérature des pensionnats indiens publié par Sam McKegney. Lorsqu'il évoque cette capacité à invoquer le comique au cœur de récits tragiques ou douloureux, il pense à son propre récit autobiographique sur l'expérience des pensionnats : *Indian School Days*.

actes de débauche auxquels il s'est livré avec un jeune Jésuite rencontré lors d'une messe à Winnipeg. Pour tirer son frère de l'embarras, Champion interpelle le père Bouchard à propos de sa retraite imminente, ce qui a pour effet d'introduire dans la conversation le sujet de la vocation de l'aîné des deux frères pour la prêtrise. Cette conversation débouche elle aussi sur des souvenirs évocateurs des viols infligés aux enfants par le père Lafleur. Au sein de ce flot d'images par le biais desquelles la violence subie par Champion et Ooneemeetoo à Birch Lake resurgit, la vieille Annie Moostoos, qui accompagne la famille jusqu'à l'aérodrome de la réserve, s'en prend à un corniaud qui se trouve sur son passage : « A mongrel burped. Annie Moostoos kicked it. The animal keeled over and expired. » (*KFQ* : 191) Cette juxtaposition de phrases simples (sujet, verbe, complément), sans connecteurs logiques, invite à lire ce micro récit comme une succession de vignettes semblant surgir d'un film muet comique du début du XXe siècle. L'unique son, l'éruclation émise par le chien, situe ce passage sur un registre comique. Dans les récits de tradition algonquienne, l'évocation des émissions corporelles<sup>549</sup> sert souvent à catalyser la violence par la médiation du rire. Cependant, le comique de la situation se fonde sur un acte de violence qui conduit à la mort du bâtard qui croise le chemin d'Annie. C'est la brutalité même de la scène, son caractère inattendu aussi, qui la rendent à la fois drôle et tragique. Ainsi, *Highway* ne se contente pas de ménager une pause au sein d'une situation grave. Il met à profit le potentiel du clownesque à révéler une réalité. À travers l'acte d'Annie, c'est le climat de violence qui règne sur la petite réserve d'Eemanapiteepitat qui affleure, l'univers brutal dans lequel ses habitants sont contraints d'évoluer.

Parmi les nombreuses occurrences de ce phénomène dans *Kiss of the Fur Queen*, la scène dans laquelle le père Lafleur administre une fessée à Ooneemeetoo est particulièrement représentative de l'effet produit par l'insertion du comique au sein

---

<sup>549</sup> Nous reviendrons sur ce point dans le sous-chapitre suivant lorsqu'il sera question de l'insertion d'éléments scatologiques dans le récit.

de l'obscène : « With Gabriel's now six-year-old posterior exposed to the light, the priest had lashed and lashed until, by the third blow, it had turned as red as cherry Jell-O. » (*KFQ* : 85) La correction infligée à l'enfant est d'une extrême violence et d'une perversité évidente<sup>550</sup>. La répétition du participe « lashed », aux sonorités évocatrices de cette violence, contraste avec la comparaison qui clôt la phrase. La juxtaposition inattendue de l'image d'un dessert populaire en Amérique du Nord – la gelée à la cerise – à celle des fesses ensanglantées de l'enfant a pour effet de rendre l'insoutenable supportable et dicible. Il s'agit d'un emploi du comique destiné à ménager une respiration au sein d'un récit où la tension atteint son paroxysme. Cela est d'autant plus nécessaire que les lignes qui suivent poursuivent la description du châtiment. Néanmoins, l'intervention de cet élément comique participe également d'une intensification de la violence. Par effet de contraste, la légèreté de la comparaison a aussi pour effet de souligner l'extrême brutalité de la scène décrite en invoquant l'image du sang par le biais de l'évocation du rouge cerise<sup>551</sup>.

Dans un essai sur le tragique, le romancier britannique Aldous Huxley souligne le fait que le tragique a pour effet d'isoler un élément de l'expérience humaine globale et donc de dissimuler une partie de la vérité. Il affirme que pour avoir une vision complète d'une situation, il faut prendre en charge ce qui se passe à la périphérie du moment tragique ; c'est-à-dire l'avant et l'après tragique (Huxley 1931 : 177-182). Comme le montre l'extrait que nous venons de commenter, le fait de replacer le tragique dans un contexte plus large – qui ménage une place au comique – a pour effet, non seulement d'en atténuer la violence, mais aussi paradoxalement d'en prolonger les effets.

---

<sup>550</sup> Cette dimension perverse du châtiment et de la façon dont il était administré se retrouve dans de nombreux témoignages de survivants. À titre d'exemple, nous avons inclus dans les annexes les témoignages de Elaine Durocher et de Fred Bass (voir annexe 40).

<sup>551</sup> Ce croisement du comique et de l'obscène se poursuit dans le paragraphe suivant où Ooneemectoo, qui joue le rôle du Christ dans une reconstitution de la Passion, est appelé « Jesus of the bleeding buttocks » dans ce qui constitue un pastiche de l'onomastique chrétienne (*KFQ* : 85).

Parfois, c'est l'inverse qui se produit. Dans *Indian Horse*, par exemple, le comique fait office de prélude à l'horreur dans cette scène où Saul se remémore la mort de Lenny Mink, un de ses camarades au pensionnat :

“I seen more little brown nuts than a squirrel,” Lenny Mink said to me once. “And more cracks than the river at spring breakup.” He was funny, that Lenny Mink. He died when they were trying to clear a stump from the end of a field and a tractor chain snapped. Lenny’s head was split wide open in front of all those boys. There wasn’t a funeral. There never was for kids who died. His body just disappeared and none of the priests or nuns said anything about him again. (*IH* : 79-80)

La mort violente et brutale du jeune garçon intervient juste après une de ses fameuses blagues sur les fessées administrées aux enfants par les religieux. Le contraste entre le trait d'humour et la fin tragique de Lenny, le caractère elliptique du récit de sa disparition et, une fois de plus, le style journalistique adopté par l'auteur – tout contribue à restituer l'horreur à laquelle ces enfants sont confrontés et l'absence totale de considération pour leur personne. Aux yeux de l'institution et de ceux qui l'administrent, Lenny n'est rien. Les prêtres se débarrassent donc de son petit cadavre comme s'il s'agissait d'un simple détrit. L'évocation de ses blagues en guise de prélude à son enfouissement hâtif a pour effet de souligner le caractère abject de ce qui se joue dans le pensionnat.

Lorsque Charlotte Leforestier écrit dans sa thèse sur les pensionnats indiens que pour les peuples autochtones d'Amérique du Nord les pratiques culturelles et l'humour constituèrent une forme de résistance passive (Leforestier 2012 : 259-260), son affirmation mérite d'être nuancée. Des auteurs tels que Tomson Highway ou Basil Johnston se saisissent de l'humour comme d'un outil permettant de produire un discours critique sur les pensionnats. Le potentiel éminemment subversif et libérateur de l'humour dans les récits autochtones, souligné par Vizenor (Vizenor 1999 : 82- 83), se déploie pleinement dans ces textes. À de nombreuses reprises, le recours au clownesque permet à Highway d'insérer un commentaire sur la situation des Indiens dans les réserves. Ainsi, à l'occasion d'un des retours de Champion et Ooneemettoo à Eemanapiteepitat, le lecteur assiste à un débarquement des

passagers du petit bimoteur qui s'achève dans une bousculade mémorable. Le vieux Kookoos Cook, pressé de descendre de l'avion, pousse Champion, qui pousse à son tour son jeune frère. Les testicules de ce dernier claquent contre le père Bouchard, qui s'écrase sur la poitrine de la vieille Annie Moostoos. La scène est si hilarante que Choggylut McDermott, présent parmi le public venu accueillir les passagers, rit non pas à se dilater la rate, mais à en faire éclater sa nouvelle colostomie (KFQ : 189). Sous la farce qui se joue devant lui, le lecteur se trouve confronté à la réalité sanitaire qui est celle des réserves indiennes situées dans le Grand Nord canadien. Le taux de cancers y est incroyablement élevé et Highway ne se prive pas de le souligner.

Ce procédé est récurrent dans le roman, comme le prouve ce passage dans lequel Mariesis est à l'affût d'une éventuelle tragédie alors que le réveillon du Nouvel An dégénère une fois de plus en pugilat dans les rues de la réserve :

“Kaboom yourself,” said Mariesis Okimasis as she pulled aside a corner of the floral-patterned cotton curtain and peered out at the snowbound nightscape. “I hope they kill each other, the fools. That way, we won't have to put up with these godforsaken New Year's Eves.” Seeing nothing of tragic consequence as she had hoped, she dropped the curtain and was about to march across the kitchen when she decided on one more peek.

“Then why, pray tell, are you looking out that window?” inquired Abraham, with the mock exasperation that he loved to use whenever a reserve party got overheated and she took to playing the spy so she could report child murders, wife beatings, and fire bombings to the Royal Canadian Mounted Police, who almost never arrived. (KFQ : 136)

Sous la dimension vaudevillesque de cette scène de la vie domestique des Okimasis se dessine en filigrane toute la difficulté de vivre dans la réserve. Alcoolisme, infanticides, violences conjugales, tueries, rien n'est passé sous silence. La Gendarmerie royale s'en trouve épinglée pour son inaction au passage. Le comique apporte un éclairage sur une réalité sociale qui est la conséquence des politiques



d'assimilation et donc des pensionnats<sup>552</sup>. En outre, la scène se poursuit par l'intrusion dans la maison des Okimasis d'un drôle de Père Noël qui leur demande de lui fournir une arme. Il s'agit de Kookoos Cook, ivre mort et affublé d'un costume de feutre rouge dont il ne subsiste que quelques lambeaux – bagarre oblige. La violence se trouve renforcée par son intrusion au sein du comique.

Comme nous l'avons montré dans le troisième chapitre lors de l'analyse du passage dans lequel Champion et son frère déambulent dans un centre commercial de Winnipeg<sup>553</sup>, Highway manie l'ironie avec virtuosité. Il s'agit d'un aspect des récits *nehiyawak* sur lequel McLeod insiste pour en souligner le potentiel révélateur. Dans ce même article, il met également en exergue l'importance de la satire (McLeod 2000 : 53). Il s'avère que Highway se saisit également de ce genre littéraire pour déstabiliser les structures coloniales et les schémas qu'elles perpétuent. Il perturbe ainsi l'ordre établi par la société canadienne non-autochtone. Les trois descriptions ci-dessous, la première d'Abraham, la deuxième du père Bouchard et la troisième de la professeure de piano de Champion, illustrent ce procédé :

In the thick of this raucous, festive throng, Abraham Okimasis stood, Cree gentleman from Eemanapiteepitat, Manitoba, caribou hunter without equal, grand champion of the world, unable to move, barely remembering to breathe. (*KFQ* : 9)

Father Eustace Bouchard, thirty-five, handsome, strong of body, strong of mind, French-Canadian, Roman Catholic, priest and missionary *extraordinaire*, stood between the altar and the communion rail, exuding holiness and mouthing words without sound. (*KFQ* : 35-36)

Lola van Beethoven, piano teacher nonpareil, grande dame of the Winnipeg classical music scene, age sixty-five. (*KFQ* : 99)

À travers ces portraits, qui se présentent comme des sortes de cartes de visites, Highway dessine une caricature de la société coloniale canadienne. Lola, par

---

<sup>552</sup> On recense de nombreuses allusions, souvent formulées sur un mode comique, à l'alcoolisme et à la violence, notamment les violences domestiques, qui gangrènent, au fil des ans, la petite réserve où Champion est né (*KFQ* : 134-135 ; 137 ; 223 ; 230).

<sup>553</sup> Voir *supra* p. 322-323 ; 420-421.

exemple, est affublée d'un patronyme célèbre qui a pour effet non pas de magnifier ses compétences, mais de souligner la modestie de sa situation. Le lecteur comprend vite qu'à soixante-cinq ans, elle donne des cours de piano à des élèves désargentés pour vivre. Le panache qui se dégage de la description de Mme van Beethoven est immédiatement remis en cause par l'évocation grotesque de sa volumineuse chevelure gris-bleu qui, par le biais d'une métaphore, évoque la crête d'un coq (*KFQ* : 100). Le lecteur remarque dans les trois extraits l'emploi d'un vocabulaire mélioratif qui relève même de l'hyperbole : « without equal », « *extraordinaire* », « nonpareil ». Ces choix lexicaux mettent en exergue l'unicité de ces personnages. Lola est présentée, nous l'avons vu, comme une sommité de scène musicale de la capitale manitobaine. Toutefois, la restriction de son titre et de ses compétences au périmètre de Winnipeg – ville qui ne bénéficiait pas d'une réputation notable pour la qualité de sa scène artistique dans les années 1960-1970 – souligne toute l'ironie de cette description. Dans le cas du père Bouchard, sa sainteté, qui semble le placer au-dessus de l'assemblée des fidèles assistant à la messe, se trouvera à plusieurs reprises mise à mal par des scènes qui déconstruisent l'image du prêtre tout-puissant<sup>554</sup>.

Quant à la description d'Abraham, elle fait intervenir la figure du « gentleman », qui est on ne peut plus caractéristique de la culture coloniale anglaise et demeure totalement étrangère à la réalité extralinguistique du monde *nehiyaw*. Cette image se superpose à l'image du chasseur de caribou. De plus, la proximité dans le texte du terme « gentleman » et du toponyme *nehiyaw*, aux accents exotiques pour une oreille non autochtone, ajoute au caractère incongru et donc comique de cette association. Cependant, le trait d'humour produit par le décalage observé est à double tranchant. En effet, quand Highway qualifie un vieux chasseur de caribous de « gentleman », il ne se contente pas de subvertir les codes socioculturels. Il entend également poser pour acquis qu'un chasseur *nehiyaw* semi nomade peut effectivement être un

---

<sup>554</sup> Nous reviendrons sur cette déconstruction de l'image du prêtre dans le sous-chapitre suivant.

véritable « gentleman ». Ce procédé témoigne d'une inversion des codes entre les deux cultures, le fameux *code-switching* fréquemment observé dans les littératures postcoloniales<sup>555</sup> (Ashcroft & al. 2002 : 71). Dans un article sur la fonction de l'humour dans les littératures amérindiennes, Kristina Fagan observe que le *code-switching* perturbe la compréhension du lecteur et empêche l'instauration d'une relation de domination entre les deux systèmes faisant l'objet de la permutation (Fagan 2010 : 26). L'exemple précité semble constituer une parfaite illustration de ce phénomène.

Cette inversion des codes s'exprime également par le recours au mode héroï-comique. L'exemple le plus frappant se trouve dans le premier chapitre du roman lors de la description de l'arrivée de la course de chiens de traîneau et de l'annonce des résultats du concours de beauté destiné à élire *The Fur Queen* :

A mile away, on a makeshift stage at one end of the high-ceilinged temple of ice hockey, seven fresh-faced, fair-haired women stood blinking under glaring lights. The youngest was eighteen, the eldest no more than twenty-three. Across the stage, a banner read: "The Fur Queen Beauty Pageant, Trappers' Festival, 1951, Oopaskooyak, Manitoba." [...]

The women had been prodded, poked, photographed, interviewed, felt, watched, paraded around the town for the entire three days of the Trappers' Festival, for the delectation of audiences from as far afield as Whitehorse, Yellowknife, Labrador, and even Germany, it had been reported in the Oopaskooyak Times. These seven beauties had cut ribbons, sliced cakes, unveiled snow sculptures, made pronouncements, announcements, proclamations. They had given out prizes at the muskrat-skinning contest, the trap-setting contest, the beard-growing contest, the dreaded Weetigo look-alike contest, the bannock-baking and tea-boiling contests. They had cuddled babies, kissed schoolchildren, shaken hands with the mayor and his wife, danced with lonely strangers whose sole desire it was to pass one fleeting minute of their lives in the arms of a Fur Queen finalist. And now, the judges were about to reveal the most graceful, the most intelligent, the most desirable, the most beautiful. The Fur Queen.

---

<sup>555</sup> Ashcroft relie le *code-switching* à la notion de classe sociale (Ashcroft & al. 2002 : 75). Ce lien semble d'autant plus pertinent ici que le terme « gentleman » renvoie à l'origine aux membres d'une strate relativement aisée de la société anglaise.

All puffed out in timber-wolf-lined top hat and tuxedo, the mayor, who had graciously volunteered as chairman of the judges' panel, stepped up to the microphone at centre stage, cleared his throat, thumped his chest, opened his mouth, and trumpeted the entrance into the arena of the brave and daring men who had risked life and limb to take part in the Millington Cup World Championship Dog Derby. The crowd roared. (*KFQ* : 7-8)

Dans cet extrait, tout contribue à restituer une version héroïque d'événements somme toute triviaux : l'élection d'une Miss locale et un concours de chiens de traîneau. Cela se vérifie tout d'abord dans l'évocation des candidates au concours de beauté. L'énumération jusqu'à l'excès de formes verbales présente le concours comme un parcours héroïque, à la manière d'une épopée, ce que confirme l'accumulation d'adjectifs composés de type N +V-ing pour évoquer la multitude d'épreuves que les jeunes filles ont dû surmonter. Le paragraphe se termine sur une phrase qui, par le biais de l'hyperbole (les formes superlatives) et de la gradation, achève de magnifier l'événement. Quant à l'entrée des mushers sur le terrain, elle relève d'une véritable version manitobaine des jeux du cirque. Les rugissements de la foule, qui iront en s'amplifiant dans les paragraphes suivants ; l'entrée dans l'arène des héros et de leurs attelages à la manière de chars romains dans le Colisée ; la voix du maire, telle une trompette, claironnant leur arrivée – tout témoigne de l'élévation au rang d'exploit d'un événement banal dans le contexte du Grand Nord canadien. La feinte solennité du style, qui repose essentiellement sur le caractère hyperbolique de l'évocation de la bravoure des mushers, met en exergue le jeu de subversion auquel se livre Highway. En outre, la description du maire, tout engoncé dans son costume, constitue un élément dont le caractère grotesque minore par anticipation la grandeur de la scène décrite ensuite. Le lecteur comprend dès les premières pages du roman que l'écriture reposera sur des jeux d'inversion et de décalage des codes.

L'usage que Highway fait de l'ironie et la manière dont il se joue des normes confèrent à son texte une grande complexité dès lors que les possibilités de lecture sont sans cesse multipliées. Pour reprendre la pensée formulée par Vizenor, dans les récits autochtones, et tout particulièrement dans le roman de Highway, l'ironie

fonctionne comme un masque, une simulation de l'ignorance et, pourrait-on ajouter, de l'innocence, qui offre un degré d'accès au texte réservé à un lectorat ou à un auditoire privilégiés (Vizenor 2019 : 3). En trompant les attentes du lecteur par le biais de l'insertion d'éléments comiques au sein de moments graves ou tragiques, il écrit un récit critique sur la colonisation, sur la condition autochtone et sur les séquelles des pensionnats. Ce faisant, il extrait également le récit du pensionnat de la tragédie à laquelle il se trouve souvent confiné. Par exemple, dans son roman, la mort est souvent associée à des images comiques, voire grotesques. C'est le cas lorsque le narrateur évoque la première fois où Mariesis, encore enfant, fut confrontée à un cadavre : celui du père Thibodeau, prédécesseur du père Bouchard. La description du masque de cire qui semble avoir recouvert le visage du mort – et donc la solennité du moment – est interrompue par l'envie quasi irrésistible que la jeune fille éprouve de pincer le nez du prêtre pour voir si un bruit de klaxon va s'en échapper (*KFQ* : 113). De manière similaire, lorsque Champion est en proie à des pulsions suicidaires lors de son exil volontaire à Winnipeg, la tristesse de son état d'esprit est immédiatement atténuée par le mode de suicide qu'il envisage de choisir : une mort par surdose de pastilles contre les maux de gorge (*KFQ* : 113).

À la fin du roman, quand l'émotion est à son paroxysme – c'est-à-dire lors de l'agonie d'Ooneemetoosur son lit d'hôpital – la scène ne bascule pourtant pas dans le pathos dès lors que la tension dramatique est ponctuée par l'intervention de la farce dans cet espace où se joue le dénouement de la tragédie qui a débuté au pensionnat de Birch Lake. L'intervention d'une Walkyrie en blouse blanche fait basculer la scène dans le carnavalesque. L'accent très marqué de l'infirmière teutonne évoque à Champion les films de guerre, de sorte qu'il s'imagine que le gouvernement a envoyé l'armée pour les déloger de la chambre où la vieille chamane, Anne-Adèle, accomplit les rites de passage censés accompagner Ooneemetoosur vers l'autre monde. L'infirmière a détecté l'odeur des plantes sacrées que la vieille femme fait brûler autour du lit du mourant. Tandis que le Wendigo, sous les traits du prêtre venu administrer à Ooneemetoosur les derniers sacrements,

tente de pénétrer dans la chambre, et que Champion bloque la porte, la fumée dégagée par l'herbe aux bisons finit par déclencher les alarmes anti-incendie. Un capitaine des pompiers se joint alors à la cohorte des personnages tambourinant contre la porte dans une cacophonie qui se transforme peu à peu en un chant des morts : « The scream of fire alarms and engines became a woman's wail, then another, then another, until one hundred voices were wailing the death chant. » (KFQ : 305)

Alors que le déclenchement de l'alarme avait marqué le glissement du tragique vers le comique, cette phrase sert de point de bascule entre le carnavalesque et le retour au tragique. Son rythme lent, qui se prolonge à l'instar de la plainte qu'elle laisse entendre, marque une rupture par rapport à la succession d'échanges saccadés au discours direct qui caractérise la phase carnavalesque de la scène d'agonie. Cependant, dans la dernière phrase, le clin d'œil espiègle du trickster ferme une fois de plus la porte à la tragédie<sup>556</sup> (KFQ : 306). Pour paraphraser une remarque formulée par Héliane Ventura dans son article sur la poétique du baiser et les formes de la violence dans *Kiss of the Fur Queen*, le récit proposé par Highway a un potentiel générateur et régénérateur car au-delà du sacrifice qui s'y joue, il libère le potentiel dynamisant de la comédie (Ventura 2013 : 173). En d'autres termes, en rétablissant la coexistence et la proximité de ces deux modes que la pensée occidentale oppose souvent – le tragique et le comique – Highway restaure un ordre familier aux récits traditionnels *nehiyawak* dans lesquels le rire et les larmes vont nécessairement de pair<sup>557</sup>. Il confère également à son discours sur les pensionnats indiens un potentiel libérateur car, comme le souligne Vizenor, là où le tragique et le larmoyant enferment l'histoire, le comique la libère (Vizenor 1999 : 83).

---

<sup>556</sup> En fait, en superposant ces tonalités, Tomson Highway accomplit également ce que son frère René lui a demandé sur son lit de mort. Ses dernières paroles furent « *Katha moygasin ; kwayus p'matsi* » (Ne me pleure pas ; Sois joyeux) (Hannon 1991 : 85).

<sup>557</sup> Highway évoque lui-même cette dimension des récits *nehiyawak* dans un entretien accordé à *Courrier International* (Niosis 2006).

S'il a moins été question du roman de Wagamese dans ce sous-chapitre, c'est parce que l'élément comique y est beaucoup moins présent que dans *Kiss of the Fur Queen*. Cela est sans doute dû, en partie du moins, au fait que Saul narre son histoire à la première personne dans un moment de grande souffrance. La distance que prend nécessairement le narrateur hétérodiégétique du roman de Highway constitue souvent, nous l'avons constaté, une source d'ironie. Cela ne signifie pas pour autant que le récit livré par Wagamese sombre dans le pathos, loin de là. Néanmoins, là où Highway s'appuie sur le rire pour transmettre son récit sur l'expérience des pensionnats et pour exprimer la souffrance qui en résulte, Wagamese a souvent recours, nous l'avons démontré, à un style journalistique dont l'apparente simplicité a un effet similaire à celui produit par l'insertion du comique au sein du tragique chez Highway.

Quant au rire, il tarde à s'exprimer. Jusqu'au chapitre vingt-quatre, le verbe « *laugh* » et les termes qui en sont dérivés n'apparaissent que dans des contextes très spécifiques : des structures négatives, pour signifier l'absence de rire (*IH* : 46 ; 76-77) ; des situations où le rire témoigne de la folie ou de l'hystérie de personnages traumatisés par leur passage dans les pensionnats (*IH* : 11 ; 16 ; 51) ; sur le visage du père Leboutillier, dont nous savons qu'il est en fait le bourreau de Saul (*IH* : 70 ; 85) ; dans des rêves ou des visions où il revêt souvent un caractère inquiétant (*IH* : 19 ; 22-23 ; 39) ; et finalement lorsque d'autres personnages, souvent des Blancs, se moquent de Saul et tentent de le ridiculiser (*IH* : 74 ; 87 ; 103 ; 104 ; 111 ; 124 ; 135 ; 140-141 ; 165 ; 175). En d'autres termes, il est presque systématiquement associé à des situations négatives, comme si le traumatisme subi par Saul faisait obstacle au rire. Lorsque Saul se risque enfin à manier le double entendre, c'est à la fin du roman, quand Virgil laisse échapper un juron malencontreux qui souligne de manière ironique le rôle de la religion dans les violences subies par le jeune Anishinaabe :

“You're one of those kids, aren't you? One of the ones the schools fucked up.” [...]

“I didn't know,” I said. “Not for a long time. Not until just this past year.”

“Jesus.”  
 “Don’t think he had anything to do with it, really.”  
 He turned in his seat. “I know. I’m sorry. Crap choice of words.” (*IH* : 216)

Dans ce qui constitue un des seuls jeux de mots comiques du roman, le lecteur comprend que le fait que Saul relève avec humour l’association malencontreuse de la forme verbale « fuck up » et du nom du Messie chrétien témoigne du dépassement de la tragédie dans laquelle les sévices subis au pensionnat le maintenaient.

Dans le roman de Highway, les frères Okimasis sont souvent décrits en train de rire en dépit des difficultés qu’ils rencontrent. Saul, pour sa part, ne devient le sujet du verbe « laugh » que dans l’ultime chapitre du roman, lorsqu’il redécouvre le bonheur d’évoluer sur la glace :

I skated loosely from end to end with that bail of tape on my stick. Then I tucked it backwards between my legs and spun on one blade to pick it up and cradled it on the blade. I snapped it into the top corner of the net. I laughed then. I opened my mouth and I let myself peel off a great bray of laughter. Then I scooped up that wad of tape and began to move faster around that blazing white glory of ice. (*IH* : 220)

À l’instar du jeu de mots précédemment évoqué, ce rire libérateur signe le rétablissement de Saul – sa métamorphose. La blancheur éclatante et flamboyante à la fois qui entoure le jeune homme, l’emploi du terme « glory », tout évoque la lumière associée au Christ dans certains passages de la Bible<sup>558</sup>. L’atmosphère de sainteté qui se dégage de cette scène signe le retour en grâce de Saul sur la glace, retour en grâce qui s’opère en un éclat de rire sonore.

Cependant, il serait réducteur de restreindre cet éclat de rire à l’expression d’une révélation qui se fonderait uniquement dans la foi chrétienne. L’emploi de l’expression « great bray of laughter » au lieu de « great burst of laughter » suggère une animalité dès lors qu’elle est évocatrice des braiements d’un âne. L’association

---

<sup>558</sup> Notamment dans la description qu’en donne Jean dans l’Apocalypse (1 : 14-15).



de cette image profane et, somme toute, prosaïque à la clarté sacrée ramène également ce rire vers une spiritualité autochtone où la dichotomie entre le sacré et le profane s'efface. C'est donc aussi le rire du trickster qui émane du texte de Wagamese. Cela n'a rien de surprenant puisque, comme le rappelle Highway, le rire et le trickster sont indissociables dans les récits autochtones (Highway 2017 a : 377). Par la dérision qu'il introduit dans le récit, ce dernier remplit une fonction à la fois curative et libératrice (Vizenor 1999 : 89) en posant le rire comme la seule réponse appropriée (Vizenor 2009 : 22-23). Le comparatiste et théoricien de l'écocritique Joseph Meeker écrit que la comédie constitue une illumination et un mode de survie (Meeker 1972 : 39 ; 192). C'est précisément ce qui se produit dans le texte de Highway et à la fin du roman de Wagamese où le rire constitue une résistance à l'obscurantisme et à la destruction. Dans l'analyse qu'il fait du rôle du trickster dans les récits indiens d'Amérique du Nord, Louis Owens s'appuie à cet égard sur les écrits de Mikhaïl Bakhtine, notamment sur ses travaux sur l'œuvre de François Rabelais, pour affirmer que le rire du trickster détruit la peur et l'adoration pour un objet ou une situation en le rendant familier<sup>559</sup> (Owens 1992 : 226). En quelque sorte, le rire domestique le sacré en le ramenant dans le périmètre du profane et permet, en levant le voile de la crainte, d'accéder à un degré de compréhension plus poussé. Le sous-chapitre suivant se propose d'étudier cet effacement des frontières entre le sacré et le profane, ce dépassement d'une morale rigide que les pensionnats s'efforcèrent d'enraciner dans les esprits indiens<sup>560</sup>.

---

<sup>559</sup> Sur la fonction pédagogique du trickster, voir *supra* p. 211.

<sup>560</sup> Sur les conceptions divergentes de la notion de morale, voir *supra* p. 211-212.

### 2.4.3. Monothéisme et panthéisme

Dans la conception chrétienne, l'Autre symbolise le païen, le degré d'humanité dépendant de la potentialité d'un humain à devenir chrétien. L'Autre n'est que l'erreur, l'ignorance, le mal que seule la rédemption par la conversion peut sauver.

Philippe Jacquin<sup>561</sup>

Tomson Highway présente son roman comme un récit centré sur la destruction d'une religion par une autre et sur le pouvoir régénérateur de l'art (Hodgson 1999 : 3). On pense évidemment à la destruction des religions indiennes par les missionnaires et autres gens d'Église qui œuvrèrent dans les pensionnats. Néanmoins, certains éléments indiquent que le contre-discours élaboré par l'auteur participe également si ce n'est de la destruction de la doctrine chrétienne, tout du moins de sa déstabilisation. Dès le premier chapitre, la référence au poème de William Blake « The Tyger<sup>562</sup> » suggère un questionnement d'ordre spirituel, des interrogations quant à la coexistence du mal et d'un Dieu dont les chrétiens disent qu'il est amour. Par conséquent, les fondements de la pensée chrétienne se trouvent ébranlés très tôt dans le récit. Lorsque Champion et Ooneemeetoo se disputent à propos du sens de leur présence à la messe, le cadet brandit l'exemple du conflit nord-irlandais pour illustrer l'absurdité d'une religion chrétienne qui monte ses fidèles les uns contre les autres au nom de l'amour du Christ. Ooneemeetoo de conclure : « Every war in the history of the world has religion at its root. » (*KFQ* : 183) La religion des chrétiens est perçue par l'enfant ayant survécu au pensionnat comme une coquille vide génératrice de conflits et de destruction.

---

<sup>561</sup> Jacquin 1996 : 107.

<sup>562</sup> Le chien de tête d'Abraham se nomme « Tiger-Tiger ». Highway, qui étudia la littérature anglaise à la University of Western Ontario, n'a pas pu ignorer cette analogie, d'autant que l'image du tigre n'est pas congruente aux circonstances. Voir Blake 1967 [1794].

Cette perte de sens de la religion chrétienne se manifeste à diverses reprises dans le roman. C'est le cas lorsque les deux jeunes héros jouent dans une représentation de la Passion du Christ, lors d'un spectacle organisé par les prêtres et les sœurs. La pièce, qui est censée retracer méthodiquement les quatorze stations, se trouve remaniée par Champion qui prend à son compte la mise en scène du spectacle :

To save time, Jeremiah had cut Christ's second fall, his consolation of the women, and his third fall, all without informing Gabriel. The company skipped to the strip.

Off came Gabriel's clothes at the hands of Jeremiah and his ragamuffin band and onto the prostrate cross went the Cree Son of God, naked but for his underwear, and shivering.

At which point Brother Stumbo's whistle announced supper. (*KFQ* : 86)

Outre son effet comique, cette brusque accélération de la pièce – marquée dans le texte par l'emploi des prépositions « off » et « onto » dans des structures inversant la relation sujet-verbe – souligne aussi à quel point ces récits chrétiens sont vides de sens pour les jeunes Indiens. La crucifixion, reconfigurée en une pantomime où une bande de chenapans arrache les vêtements d'un Christ tremblotant au teint hâlé, s'achève sur l'appel des nourritures terrestres.

Le « Je vous salue Marie » que les enfants sont contraints de réciter à genou au pied de leur lit avant d'aller se coucher suscite une incompréhension encore plus grande :

“Hello merry, mutter of cod, play for ussinees, now anat tee ower of ower beth, aw, men.” Gabriel rattled off the nonsensical syllables as nimbly as he could, pretending he knew what they meant. But, his knees hurting from the cold, hard linoleum, he couldn't help but wonder why the prayer included the Cree word “*ussinees*.” What need did this mutter of cod have of a pebble? (*KFQ* : 71)

Le recours à ce que Gérard Genette nomme la traducson, c'est-à-dire la transposition homophonique approximative d'un texte (Genette 1982 : 50-51), signifie le flou complet dans lequel les jeunes Indiens se retrouvent. S'ils

comprennent que pour éviter la sanction ils doivent faire semblant de saisir le sens de ce qu'ils énoncent, ils énoncent un amalgame de sons au milieu duquel Ooneemeetoo croit distinguer un terme en *nehiyawewin* qui désigne un objet tout à fait banal : un caillou. L'histoire reconstituée par l'enfant signifie par métonymie l'absurdité de la situation en même temps que le texte sacré, désacralisé par l'introduction d'un terme en *nehiyawewin*, se trouve augmenté<sup>563</sup>.

L'impossibilité de faire sens de l'expérience de la foi chrétienne telle qu'elle leur a été imposée au pensionnat s'exprime de façon très explicite dans la scène où les deux frères assistent ensemble à une messe dans la paroisse de Notre Dame de Lourdes, à Winnipeg. La cérémonie sacrée est présentée par Highway comme un simulacre reposant sur des faux-semblants. Ooneemeetoo remarque d'emblée l'absence de dévotion qui se dégage de la congrégation. Il voit des éléments du décor qui n'ont pas de réalité physique puisque les fresques qui se projettent sur les murs de l'église sont des évocations des violences qu'il a subies au pensionnat de Birch Lake (*KFQ* : 177). Tandis que son regard s'attarde sur les bas-reliefs qui ornent l'édifice, il croit distinguer une représentation du Christ recevant la fessée (*KFQ* : 178). En d'autres termes, sa perception des rites catholiques est conditionnée par les abus qu'il a subis au pensionnat. La matérialité de l'office religieux se dissout dans les souvenirs de ces souffrances. Le chapitre s'achève sur une reconfiguration de la communion qui, une fois de plus, minore la sacralité des rites catholiques :

One by one, the tongues darted out as the priest, with a confidential murmur, placed the wafer on them. One by one, the tongues darted in, the straw-haired altar boy deftly catching wayward crumbs with his gold-plated paten.

Here was a sturdy specimen, mused Gabriel, square of shoulder, generous of chest, with a dimpled chin, grey-blue eyes partly obscured by glasses, no more than forty years of age. In Superman leotards, the priest would look none too shabby.

---

<sup>563</sup> C'est un phénomène que Tomson Highway souligne dans un article où il commente l'insertion de termes en *nehiyawewin* au sein du « Je vous salue Marie » dans un poème publié par l'artiste *nehiyaw* Louise Bernice Halfe dans un recueil intitulé *Blue Marrow* (Highway 2017 a : 171).

When the mumbling celebrant reached him, Jeremiah hurriedly asked God to accept Mariesis Okimasis into His Kingdom upon her death. When he realized that the prayer had sprung up in his mind fully formed, that he had had nothing to do with its conception, he was genuinely in awe. His mouth fell open, his tongue unfurled.

“The body of Christ,” the priest confided, and deposited the host.

“Amen,” replied Jeremiah, swallowed, and rose.

The Jesuit’s crotch was arrestingly level with Gabriel’s line of vision; but there was little to amuse the eye, the green silk chasuble so jealously concealed all possible event. Rebuffed, Gabriel’s gaze raked its way up the belly, chest, and neck to the face, where he knew he had induced a flashing spasm in the holy man’s gaze. The Cree youth curled his full upper lip — and watched with glee as celibacy-by-law drove mortal flesh to the brink.

Flailing for his soul’s deliverance, the priest thrust out a hairy, trembling hand. And by immaculate condensation or such rarefied event, a length of raw meat dangled from his fingers. (*KFQ* : 180-181)

Le contraste dans la manière dont les deux frères reçoivent le sacrement de l’eucharistie est révélateur. L’aîné masque sa douleur sous une foi aveugle. La prière qui se forme dans son esprit échappe à son raisonnement et témoigne d’une pratique mécanisée de la foi – à la manière des enfants indiens récitant la prière avant l’heure du coucher dans le dortoir du pensionnat. À cet égard, à l’issue de la messe, lorsque son frère le pousse dans ses retranchements Champion ne parvient pas à trouver les mots pour exprimer ce que le catholicisme représente pour lui (*KFQ* : 183). Tomson Highway produit donc bien un discours critique sur la manière dont les pensionnats indiens tentèrent d’inculquer à ceux qui les fréquentèrent une doctrine univoque et lénifiante : le monologue chrétien dont Thomas King souligne tous les dangers (King 2003 : 21).

Ooneemeetoo, pour sa part, se soumet au sacrement uniquement car il est dépourvu de toute signification à ses yeux (*KFQ* : 179). Retroussant ses babines tel une bête sauvage prête à participer à la curée, il est obsédé par une idée : engloutir le sexe qu’il devine sous la soutane du jeune prêtre. Il imagine alors ce dernier moulé dans un collant à la manière de Superman. La reconfiguration par le biais du burlesque du personnage du prêtre participe de la désacralisation des rites chrétiens

précédemment évoquée, au même titre que le miracle de « l'immaculée condensation » qui se produit lorsque l'homme d'Église tend l'hostie vers la bouche du jeune Nehiyaw. Claudine Nédélec propose d'envisager le burlesque comme ce qui, dans un texte ou un discours, invoque le trivial en transgressant les limites que le sujet évoqué suppose si l'on s'en tient aux règles de bienséance, d'éthique ou d'esthétique<sup>564</sup>. Elle conclut son étude sur le constat que le burlesque marque un refus de « se laisser éblouir par les faux-semblants de la grandeur », une manière de développer un « *ethos* sceptique », de « déniaiser » (Nédélec 2007 : 3 ; 10). En présentant la religion chrétienne comme reposant sur du factice, de l'artifice, Highway s'affranchit bel et bien du cadre moral imposé par l'Église pour mettre en exergue le caractère trompeur de la doctrine catholique. Là où Jeremiah se laisse éblouir par le miroir aux alouettes, son frère voit clair dans la lutte spirituelle qui se joue. C'est précisément cette clairvoyance que l'auteur *nehiyaw* met en avant dans un contexte où l'emprise des Églises sur les populations autochtones était considérable.

De manière similaire, l'autorité de l'Église et des codes qu'elle impose aux Indiens se trouve amoindrie par d'autres situations où la tonalité burlesque s'exprime. C'est le cas dans la première scène de crucifixion du roman :

A mere two hundred yards south of the Okimasis cabin, one could have seen the priest in his study, a nail in one hand, a hammer in the other, poised to nail a brand-new crucifix into a wall. No good Catholic danced on Sundays, Father Eustache Bouchard had told his flock repeatedly. He considered marching over to tell the revellers to go home to supper and do their dancing some other day. His hammer came down, very hard, on his left thumb. (*KFQ* : 17)

C'est dans le silence du texte, la chute inattendue du marteau sur les doigts du saint homme, que résonnent les hurlements du prêtre « autocrucifié » qui se trouve momentanément réduit au silence. Ces reconfigurations par le biais du burlesque

---

<sup>564</sup> Le burlesque repose sur un processus inverse à celui dont relève le mode héroï-comique dont nous avons déjà analysé le fonctionnement (voir *supra* p. 452-453). Toutefois, l'effet produit est relativement similaire puisqu'il s'agit de minorer la grandeur d'un sujet ou d'un personnage dans les deux cas.

sont nombreuses dans le roman. C'est le cas de la transformation du lait maternel en vin par Mariesis (*KFQ* : 84) ; des prêtres du pensionnat, qui, vus du ciel, ressemblent à des pingouins (*KFQ* : 68) ; ou encore de Dieu, qui, tel qu'il est représenté sur l'échelle du père Lacombe, évoque à Champion le vieil Indien Kookoos Cook déguisé en Père Noël (*KFQ* : 59).

Quant à la scène du catéchisme les jours suivant l'arrivée de Champion au pensionnat, elle relève, comme le souligne Héliane Ventura (Ventura 2013 : 166-167), d'une inversion des mondes dès lors que cette même échelle du père Lacombe est interprétée par le jeune Champion incrédule à l'envers de ce qu'exigent les conventions chrétiennes :

Heaven had a substantial population of beautiful blond men with feathery wings and flowing white dresses, fluttering about and playing musical instruments that Champion-Jeremiah had never seen before: some resembled small guitars with oval contours and humped backs), others oversize slingshots with laundry lines strung across them. The caribou hunter's son noted, with stinging disappointment, that accordions were nowhere to be seen. The men with wings played and sang all day long, so Father Lafleur appeared to be explaining, and escorted people from their graves beneath the earth to one side of an ornate golden chair on which sat an old, bearded man.

[...]

Hell looked more engaging. [...] Skinny, slimy creatures with blackish-brownish scaly skin, long, pointy tails, and horns on their heads were pulling people from their coffins and throwing them into the depths with pitchforks, laughing gleefully. At the ends of the seven tributaries were dank-looking flame-lined caves where dark-skinned people sat.

Aha! This is where the Indians are, thought Champion-Jeremiah, relieved that they were accounted for on this great chart. These people revelled shamelessly in various fun-looking activities. (*KFQ* : 59-60)

Lors de cette catéchèse, qui se conclut sur une version carnavalesque de la représentation visuelle de l'enfer et du paradis, Champion développe une fascination pour les petits « Indiens » qui prennent du bon temps avec un certain roi nommé Lucy<sup>565</sup>, dont le sourire lui inspire confiance. En revanche, les Adonis blonds qui

---

<sup>565</sup> C'est ainsi que Champion comprend le personnage de Lucifer qu'il surnomme « King Lucy » (*KFQ* : 61).

jouent de la lyre auprès d'un Dieu le Père au regard chargé de colère lui inspirent un profond ennui et une certaine méfiance (*KFQ* : 61).

Dans la définition qu'il donne du carnivalesque, Mikhaïl Bakhtine associe à ce mode reposant sur l'inversion les notions de subversion et même de profanation, c'est-à-dire le fait de ramener le sacré à ras de terre (Bakhtine 1970 : 144-145). Cette notion de profanation est centrale dans le texte de Highway où le sacré se trouve constamment détourné au profit du profane. Cela s'exprime dans la présence d'objets du quotidien qui se substituent à des objets liturgiques. Un exemple éloquent réside dans le passage où Ooneemeetoo, à l'occasion de son premier retour du pensionnat, improvise une messe dans la clairière près du campement de ses parents. Il convoque pour toute assemblée son chien Kiputz et quelques branches mortes. Drapé dans la couette de ses parents en guise de soutane, il subtilise également la coupe remportée par son père lors de la course de chiens de traîneau et le pain bannique cuit par sa mère pour faire office de calice et d'hostie (*KFQ* : 93-94). Parfois encore, un vieux torchon sale sert de Saint-Suaire (*KFQ* : 86). Dans d'autres extraits, ce sont au contraire les objets sacrés qui sont employés pour se livrer à des activités profanes : un crucifix devient un pistolet (*KFQ* : 226), un rosaire un poignard (*KFQ* : 225). Par ailleurs, la superposition par le biais de la métaphore des objets sacrés et des armes ne peut que souligner le caractère destructeur de cette religion mise au service de l'éradication des Indiens.

Dans un article sur Thomas King, Margaret Atwood constate que dans les textes autochtones qui renversent la polarité sacré/profane, le lectorat non-autochtone fait l'expérience de la reconfiguration des récits religieux fondateurs des sociétés chrétiennes dans des versions qui en minorent la sacralité (Atwood 1990 : 250). Pour Rigal-Cellard, il s'agit également de démontrer par le biais de la désacralisation l'impudeur de certaines scènes chrétiennes dans un contexte



colonial<sup>566</sup> (Rigal-Cellard 2004 : 326). Aussi est-il possible d'affirmer que le lecteur du roman de Tomson Highway fait l'expérience de la déconstruction des schémas spirituels et religieux qui lui sont familiers, processus auquel les peuples autochtones du Canada furent confrontés lors de la colonisation et, *a fortiori*, dans les pensionnats indiens.

Dans son ouvrage sur les Innus, Serge Bouchard souligne la quasi-absence de distinction entre les deux pôles précités chez les peuples algonquiens. Il cite à ce propos le témoignage éloquent d'un aîné innu qui lui confia un jour : « Dans le passé, nous étions trop spirituels pour être religieux » (Bouchard 2017 : 162-163). Il s'avère en effet que dans le monde *nehiyaw* la matérialité la plus basse coexiste avec une spiritualité complexe. Par exemple, Highway n'hésite pas à permettre le glissement du religieux vers l'obscène en associant la musique sacrée à des ritournelles paillardes aux oreilles d'un bon chrétien. C'est ce qui se produit lorsque Champion, qui fait office d'organiste lors de la messe improvisée dans la clairière par son cadet, entame à l'accordéon un air qui infléchit considérablement le sens de la scène décrite :

The organist of the Church of the Sacred Meadow deftly segued from the solemn cadences of “O come, all ye faithful, joyful and triumphant” to a knee-slapping, finger-snapping, foot-stomping “Do your balls hang low, do they jiggle to and fro, can you tie ‘em in a knot, can you tie ‘em in a bow?” (KFQ : 95)

Le glissement de termes dissyllabiques et trisyllabiques à des monosyllabes, associé à la répétition des adjectifs composés de type N + V-ing, marque un changement de cadence qui reproduit la variation rythmique conduisant de l'hymne à la gigue. Outre le nom de l'église, qui signifie la transposition de la cérémonie chrétienne dans un espace païen, le passage d'une imagerie religieuse à une imagerie grivoise achève de déconstruire ce rituel fondateur des pratiques imposées par les missionnaires. Par

---

<sup>566</sup> C'est une remarque qu'elle formule à propos de *House Made of Dawn* mais qui peut tout à fait s'appliquer au roman de Tomson Highway.

ailleurs, l'image des testicules avait déjà surgie au sein d'une prière. En effet, le terme « *usinees* » dont nous avons constaté les effets perturbateurs dans le « Je vous salue Marie » ânonné par Ooneemetoos au pensionnat, signifie non seulement « caillou », mais peut, par métonymie, évoquer les glandes reproductrices masculines (Van Essen 2012 : 112).

L'association des organes sexuels et du sacré est récurrente dans le roman. Dans une reconfiguration de la Cène, un Ooneemetoos christique entouré de ses douze apôtres indiens entonne un chant en *nehiyawewin* dont le titre – *Kimoosoom Chimasoo* – évoque l'érection de grand-papa lorsqu'il aperçoit grand-mère (*KFQ* : 179). Weesagechak, le trickster, peut s'incarner dans ce qu'il y a de moins sacré aux yeux des chrétiens – une prostituée en l'occurrence (*KFQ* : 105). Au lycée, lors d'une séance de travaux pratiques de biologie, Ooneemetoos est contraint de disséquer une prostate de porcelet dont le professeur répète qu'elle est l'essence de la masculinité. L'évocation de la semence est associée par le jeune homme à un autre fluide corporel, le sang, tandis que l'image du fœtus porcine gisant sur la table de dissection laisse place à celle de l'hostie, puis à l'image du prêtre célébrant l'eucharistie dans une effusion de sperme et de sang (*KFQ* : 124-126).

Dans *Kiss of the Fur Queen*, la crucifixion participe également de l'inversion d'une autre polarité. Ainsi, le crucifix, dont Champion proclame qu'il est un objet d'amour, est si étroitement associé aux viols qu'il devient un objet de souffrance<sup>567</sup> (*KFQ* : 184). Dès lors, il n'est guère étonnant que le premier compagnon d'Ooneemetoos, Gregory, vêtu de noir et arborant un crucifix, évoque l'image du prêtre pédophile. Son baiser passionné cloue bel et bien le jeune danseur *nehiyaw* contre le mur de l'appartement (*KFQ* : 204). De fait, la douleur et le plaisir sont souvent indissociables dans le roman. Lorsque Champion répète ses gammes, ses

---

<sup>567</sup> Le spectacle *New Song ... New Dance*, monté par René et Tomson Highway, posait déjà ces jalons en donnant à voir au public canadien de nombreuses scènes de crucifixion et d'humiliation des enfants par les prêtres (Scudeler 2016 : 12). En ce sens, ce spectacle constitua certainement le premier témoignage sur les pensionnats indiens à restituer la violence des sévices perpétrés sur les jeunes Indiens.

mains finissent par porter les stigmates de sa quête de perfection, tant elles sont abîmées par les heures de pratique de l'instrument (*KFQ* : 107). De manière similaire, les leçons de danse classique sont une torture pour le grand corps d'Ooneemetoo qui peine à se plier dans l'espace restreint de la salle de cours (*KFQ* : 151). Ce chevauchement de deux sensations pourtant contraires témoigne de la relation malsaine qui ne tarde pas à s'installer entre l'enfant violé et le prêtre violeur :

“Bleed!” a little voice inside Gabriel had cried. “Bleed! Bleed!” He wasn't going to cry. No sir! If anything, he was going to fall down on his knees before this man and tell him that he had come face to face with God, so pleasurable were the blows. In fact, he clung to the vision with such ferocity that there he was, God the Father, sitting large and naked in his black leather armchair, smoking a long, fat cigar, little Gabriel's buttocks splayed across his knees, the old man lashing them with his thunderbolt, lashing them and lashing them until both man and boy gleamed.

“*Kimoosoom chimasoo*,” Gabriel's little Cree voice rang out from the pit of his groin, even as a little English voice beside it pleaded: “Yes, Father, please! Make me bleed! Please, please make me bleed!” (*KFQ* :85)

La scène est extrêmement dérangeante en ce qu'elle bouscule les règles morales en suggérant que l'enfant éprouve du plaisir à recevoir la correction qui lui est infligée. En d'autres termes, la réception du châtement par l'enfant est aussi choquante que les actes du prêtre. En projetant l'image de Dieu le Père sur le fauteuil du père Lafleur, un Dieu à la fois grotesque par sa nudité et son cigare à la bouche et terrifiant par la puissance de sa colère, en construisant l'image d'une illumination de l'enfant par le biais de son humiliation (« gleamed »), en montrant l'enfant suppliant son bourreau de le faire souffrir, Highway ne fait en aucun cas l'éloge du masochisme<sup>568</sup>. Il construit un discours à charge extrêmement efficace pour révéler

---

<sup>568</sup> Highway insiste sur le fait qu'il pense que le sens de la vie ne réside pas dans la douleur, contrairement à ce que l'Église catholique lui a enseigné au pensionnat, mais bien dans le plaisir et le rire (Johnson 2013).

l'incroyable perversité des événements qui se produisirent dans de nombreux pensionnats indiens du Canada.

Ainsi, ce qu'il y a de plus vil dans la représentation occidentale côtoie ce qu'il y a de plus élevé. Cette caractéristique du texte de Highway est à rapprocher d'un processus plus global dans lequel la polarité entre le haut et le bas s'inverse elle aussi. L'inversion entre l'enfer et le paradis, qui a déjà fait l'objet d'une analyse, en est un exemple. Une autre illustration de ce procédé réside dans les nombreuses références à la région anale et aux fonctions corporelles qu'elle remplit. Nous pensons bien entendu à la sodomie, systématiquement associée à la crucifixion (*KFQ* : 169). Nous songeons également au traitement des hémorroïdes, dont le père Bouchard est un expert au même titre qu'il est un spécialiste des questions religieuses (*KFQ* : 15), ou aux flatulences dont l'odeur pestilentielle emplit l'air lors de la mémorable descente d'avion précédemment évoquée<sup>569</sup> :

“Kookoos Cook,” Annie Moostoos squeezed out the one breath left her, “you fuckin’ goddamn bleedin’ caribou arse-hole!” her invective followed by a bell-like poot. Had Annie’s poisonous gales found heavenly release at last? As it would be revealed years later, and then only in the context of myth, the nether-region sotto voce had sprung not from the humble one-toothed laywoman but from the learned, elevated cleric. (*KFQ* : 189)

Les invectives faisant intervenir le nom de Dieu associé à l'image d'un anus de caribou sanglant, l'onomatopée reproduisant le bruit de la flatulence associée à l'image des cloches, les vents toxiques s'élevant vers les cieux, le recours à un registre grandiloquent pour évoquer un acte on ne peut plus prosaïque, au sein d'une phrase qui rapproche le monde inférieur (« nether region » évoque les Enfers) et le monde supposément supérieur (« the learned, elevated cleric ») – tout signifie la transgression du principe en vertu duquel la morale chrétienne réprovoque les récits scatologiques.

---

<sup>569</sup> Voir *supra* p. 448-449.

En s'appuyant une fois de plus sur le mode héroï-comique, Highway minore l'importance de la religion chrétienne, mais il rétablit également un ordre dans lequel le scatologique ne s'oppose pas au sacré mais au contraire en participe. En effet, pour les peuples algonquiens, l'anus ne constitue pas l'inverse impur de l'élément noble de l'anatomie : la bouche<sup>570</sup>. Par exemple, lorsque la famille d'Amanda se presse contre le piano où Champion massacre un air de Chopin, leur consternation se manifeste par un pincement des lèvres qui fait ressembler la bouche de chaque spectateur à un anus (*KFQ* : 256).

Loin d'être impur, ce dernier se superpose souvent à la bouche dans des récits traditionnels où des personnages tels que l'Anus parlant, l'Homme pet et le Maître de la merde jouent un rôle majeur (Duchesne & Simard-Emond 2019 : 46-47). Régulateur des échanges humains, le scatologique, en tant que source de rire, a une fonction sociale dès lors qu'il participe de la fluidité des échanges (Duchesne & Simard-Emond 2019 : 48) et qu'il constitue une source d'enseignements<sup>571</sup> (Gaudet & Martin 2017 : 107). Les nombreuses images invoquant les flatulences, les excréments ou la région anale dans le roman de Highway contribuent donc à la réaffirmation de ce mode d'expression que la morale catholique réprouve<sup>572</sup>. Dans la mesure où l'anus constitue – comme le souligne Lawrence Martin/Wapistan –

---

<sup>570</sup> Le doctorant en anthropologie Émile Duchesne démontre dans un article que l'ingestion et l'excrétion sont pour les Innus, les Anishinaabeg et les Nehiyawak deux fonctions complémentaires dans la mesure où elles sont un gage de survie. À cet égard, la constipation constitue un mode récurrent de punition pour les personnages des récits algonquiens transgressant les interdits ou dont le comportement social est inadapté (Duchesne & Simard-Emond 2019 : 46-47).

<sup>571</sup> On pense à la légende du Wendigo et de l'hermine que les deux frères se remémorent dans le centre commercial. À cet égard, il est intéressant de souligner que dans la version de la légende que Louise Bernice Halfe donne dans son poème « The Way to the Heart », c'est en émettant un gaz que l'anus du Wendigo s'ouvre et que *Sihkos* (Hermine) peut s'engouffrer dans l'orifice et dévorer le cœur du monstre cannibale (Halfe 1994 : 116-117). Dans cette version, le pet constitue l'événement qui permet la destruction du monstre.

<sup>572</sup> Souvenons-nous que le père Lafleur a dit aux enfants que le simple fait de prononcer les mots « shit » et « bumhole » était un péché (*KFQ* : 118-119).

l'omphalos des *Nehiyawak*, (Gaudet & Martin 2017 : 106), il n'est guère surprenant qu'il occupe une place aussi centrale que la bouche dans le roman<sup>573</sup>.

Puisqu'il est question de cosmologie, une autre manifestation de l'inversion de la polarité entre le haut et le bas, le pur et l'impur, se trouve dans les deux premiers chapitres du roman, lorsque la notion chrétienne de chute est détournée au profit d'un mode de perception propre aux *Nehiyawak*, pour qui la chute ne signifie pas la disgrâce mais au contraire un avènement<sup>574</sup>. En effet, l'image du fœtus tourneboulant dans le cosmos pour finir par atterrir dans la neige d'une clairière boréale, image qui signe la naissance de Champion, peut être lue comme une réécriture du mythe fondateur *nehiyaw*. L'arrivée sur terre des *Nehiyawak*, qui se considèrent comme le peuple des étoiles (*the star people*), repose sur un récit qui fait intervenir trois constellations : *Wesakaychak*, *Kokominakasis* et *Acâbkos Akohp*<sup>575</sup>. Dans le récit des origines, *Wesakaychak* pointe son doigt vers *Acâbkos Akohp* (*the star blanket*). Cette dernière constellation comporte en son centre un espace qui semble noir par contraste avec la brillance des principales étoiles qui composent l'amas stellaire. Les *Nehiyawak* nomment ce lieu *Pakone Kâsic*, ce qui signifie « le trou dans le ciel ». C'est de ce trou que *Acâkos Iskwen*<sup>576</sup> descend sur le *nêhiyawaskiy*<sup>577</sup> grâce au fil que tisse *Kokominakasis*<sup>578</sup> (Buck 2016 ; Taylor 2019). Dans une autre version du récit cosmogonique, *Kokominakasis* tisse un fil pour permettre à deux frères de

---

<sup>573</sup> Dans une conférence donnée à l'Université de l'Alberta dans le cadre des Henry Kreisel Memorial Lectures, Highway insiste sur la dimension cosmique du vagin, de l'utérus et de l'anus dont il indique que ce sont les seules parties du corps humain à être grammaticalement traitées comme des êtres animés en *nehiyawewin* (Highway 2015 : 18-19).

<sup>574</sup> Certains peuples Autochtones d'Amérique du Nord, à l'instar des Hopis, expliquent leur venue sur terre par un surgissement depuis un monde souterrain. D'autres, les communautés de cultures algonquienne et iroquoise par exemple, l'expliquent par une descente depuis un monde céleste.

<sup>575</sup> Dans la cosmologie occidentale, ces constellations correspondent respectivement à Orion, à Andromède et aux Pléiades.

<sup>576</sup> Femme étoile.

<sup>577</sup> Territoire ou terre des *Nehiyawak*.

<sup>578</sup> La grand-mère araignée.

rejoindre la terre. Toutefois, son aide est soumise à une condition : ils ne doivent pas regarder à quoi ressemble le monde d'en bas avant de l'avoir atteint. Un des deux frères transgresse l'interdiction, ce qui entraîne leur chute. Ils sont alors sauvés par l'intervention d'un ours (Wesley 2015). Les similitudes entre cette version du mythe et le récit de la naissance de Champion sont nombreuses. Tout d'abord, *The Fur Queen*, qui est un des avatars de Weesageechak, agite une baguette magique qui reproduit le geste de *Wesakaychak* pointant son doigt vers *Acábkos Akohp*, dont le nom en anglais est *Seven Sisters*. Dès lors, les sept étoiles ornant la tiare de *The Fur Queen* et d'où le fœtus surgit sont une projection dans le texte du lieu d'origine du peuple *nehiyaw* (KFQ : 12). En outre, lorsqu'après une longue chute à travers le cosmos l'enfant atterrit sur un tas de neige, l'analogie avec le récit ancestral se poursuit. La rencontre avec un ours et l'évocation de la toile d'araignée pour signifier le cordon ombilical en constituent les preuves les plus probantes (KFQ : 20 ; 32). Dans un même temps, le lecteur assiste presque à la naissance du divin enfant reconfigurée dans un espace païen. Le trickster semble se substituer à la *regina cali*, et l'onomastique nous invite à penser à l'avènement du Christ dès lors qu'Abraham évoque le patriarche fondateur, Mariesis la vierge<sup>579</sup> et Gabriel l'archange de l'Annonciation. Highway ménage donc bien un espace dans son texte pour que s'expriment au-delà de l'imagerie chrétienne des croyances que les pensionnats indiens tentèrent de réduire au silence.

Les deux paragraphes qui concluent le passage où les deux frères reçoivent la communion témoignent également de cette résurgence des croyances *nehiyawak* :

What was a humble caribou hunter's son to do? He exposed himself and savoured the dripping blood as it hit his tongue, those drops that didn't fall onto the angel's paten below.

"The body of Christ," said the wizard. But the instant the flesh met Gabriel's, a laugh exploded where his "Amen" should have been. The laugh was so loud — the joke so ludicrous, the sham so extreme — that every

---

<sup>579</sup> Voir *infra* p. 553-554.

statue in the room, from St. Theresa to St. Dominic to Bernadette of Lourdes — even the Son of God himself — shifted its eyeballs to seek out the source of such a clangour. (*KFQ* : 181)

Le sens du rite sacré chrétien se trouve détourné par la résurgence d'une mythologie autochtone. Ainsi, le prêtre se transforme en sorcier (« wizard »). La figure du Wendigo se fraye un chemin jusqu'à l'autel pour se repaître de morceaux de chair dégoulinant de sang. L'image d'un Dieu chrétien vengeur et la représentation satirique de ses fidèles se délectant de la chair de son fils sacrifié est un motif récurrent dans le roman. Cela participe d'une inversion du mythe du sauvage anthropophage. De plus, le recours au personnage du Wendigo pour interpréter l'eucharistie constitue la seule clé dont Ooneemeetoo dispose pour faire sens de cette pratique aux antipodes de celles observées dans les religions autochtones. Sans cette grille de lecture, la communion n'est qu'un simulacre (« sham »), qui provoque un éclat de rire sonore dont le caractère dissonant perturbe le caractère formel du cérémonial.

Comme l'affirme Ooneemeetoo devant son frère incrédule, il existe bel et bien une religion indienne, bien plus ancienne que la foi chrétienne et dont le discours est à son sens bien plus profond que le « baratin » (« *mumbo-jumbo* ») dont l'Église catholique inonde les communautés autochtones (*KFQ* : 183-184). En outre, la résurgence de cette spiritualité entraîne un ré-encodage de certaines références que le monopole de la religion monothéiste avait rendues pour un temps univoques. L'exemple le plus manifeste dans le roman de Highway est celui du serpent. Figure perturbatrice et maléfique dans l'iconographie chrétienne, responsable de la chute de l'homme, le serpent est au contraire un élément facilitateur dans la plupart des légendes *nehiyawak* (McLeod 2014 : 96-97). Ce rétablissement d'un système d'interprétation antérieur à l'imposition d'une pensée binaire occidentale se manifeste lorsqu'à la vue des danseurs qui participent au powwow de l'Île Manitoulin, Ooneemeetoo se remémore le serpent légendaire qui transporte le fils d'Ayash jusqu'à l'île sur laquelle il anéantira les esprits cannibales (*KFQ* : 243).



Cette lutte permanente entre un monde animiste dépolarisé et un monde chrétien clivé s'exprime également dans le roman de Wagamese. Contrairement à Tomson Highway, le romancier *anishinaabe* n'a pas grandi dans cet univers dont le sens repose sur les récits ancestraux. Il dut attendre l'âge adulte pour rétablir le lien avec cette spiritualité dont le placement dans des familles d'accueil l'avait privé. Son expérience douloureuse au sein d'une famille et d'une communauté presbytériennes a provoqué un rejet de la foi chrétienne, perçue comme source de souffrances et d'humiliations. Dans *Indian Horse*, cette fracture entre deux formes de spiritualités apparaît dans le clivage qui existe entre la grand-mère, Naomi, et ses deux filles. Lorsque la vieille femme invite la mère et la tante de Saul à redécouvrir les pratiques religieuses *anishinaabeg* qui leur sont devenues totalement étrangères – la danse du *manoomin* en l'occurrence – la réaction des deux femmes est lourde de sens :

“Before the changes the Zhaunagush brought, the people would make *mamaawash-kawipidoon*, rice ties just like these. Each family had their own braid tied their special way so that they could be recognized in the rice beds. Each head of rice is tied with these.” She [Naomi] talked as she worked. It was as though her hands could think on their own. “We make a ceremony out of the gathering. It teaches us to remember that rice is a gift of Creator.”

“It is a gift from God,” my aunt said quietly.

The old woman replied slowly. “No matter how you make the address, the sender remains the same.”

“We should pray with the rosary and give thanks the proper way,” my aunt said. “This way is wrong.”

“Blasphemy,” my mother agreed.

“That school gave you words that do not apply to us,” my grandmother said. “Out here there is no need to keep the spirit bound to fear.”

“We were taught to be God-fearing,” my mother said.

“One who loves does not brandish fear or require it.” The old woman stopped her braiding to look at my mother and aunt, but they kept their heads down and continued with the ties. “Here in this old way you may rediscover that and reclaim it as your own.” (*IH* : 25-26)

Dans ce passage, Wagamese met au jour l'ampleur de la destruction de la pensée autochtone par les pensionnats indiens. Naomi tente de créer un pont entre les deux mondes en évoquant le caractère universel de l'action de grâce, qu'elle s'exprime par la récitation d'une prière ou par une danse. Cette vision est certainement proche de celle que l'auteur avait fini par adopter. En effet, Wagamese explique que pour vaincre ses addictions, il décida un jour d'affronter sa peur en pénétrant dans une église. Il s'agissait d'un service célébré par l'Église Unie du Canada. Il avait choisi cette Église au motif qu'elle fut la première à présenter ses excuses pour son rôle dans le système des pensionnats indiens. Le sermon qu'il y entendit ne véhiculait pas une doctrine rigide, mais des valeurs de tolérance, de compassion et d'humanité qui lui semblèrent très proches de celles transmises par les pratiques spirituelles *anishinaabeg*. Cela signa sa réconciliation avec la foi chrétienne<sup>580</sup> (Wagamese 2012 c : 162-163).

Néanmoins, dans le roman, ce discours conciliatoire ne fonctionne pas. L'imposition de catégories rigides dans la pratique de la religion – ce qui est pieux et ce qui est blasphématoire– empêche les filles de la vieille conteuse de comprendre le sens de ses paroles. L'inverse se vérifie puisque pour la vieille femme, la notion même de blasphème n'a aucun sens. Par le biais de ce court dialogue, Wagamese attire l'attention du lecteur sur le véritable lavage de cerveau que subirent les enfants indiens dans les pensionnats dès lors que l'inculcation des valeurs morales chrétiennes reposait sur un système au sein duquel la peur jouait un rôle essentiel<sup>581</sup>. Le même sentiment de peur anime les parents de Champion et d'Ooneemeetoo

---

<sup>580</sup> Ce syncrétisme entre les deux mondes est en revanche absent du roman de Highway. Lors des entretiens qu'il accorde, il ne mentionne pas l'Église si ce n'est pour évoquer la tentative de destruction des religions indiennes par les missionnaires. Il insiste même sur le fait qu'une des conséquences des pensionnats indiens fut non pas la disparition des spiritualités autochtones, mais leur résurgence qui est, explique-t-il, la conséquence d'un rejet du christianisme par de nombreux survivants (Highway 2017 a : xix).

<sup>581</sup> Le chef stoney-nakoda Intebeja Mani (John Snow), qui devint pourtant pasteur au sein de l'Église Unie du Canada, décrit ce processus d'endoctrinement de manière particulièrement éloquente dans son ouvrage sur l'histoire des Nakoda (Snow 1977 : 110).

dans leur relation avec la foi catholique<sup>582</sup> (*KFQ* : 54). La propagation du catholicisme dans la réserve est d'ailleurs évoquée comme une maladie, une intoxication. Ainsi, lors du baptême d'Ooneemeetoo, le fait que la vieille Annie Moostoos manque de s'évanouir étouffée par les fumées d'encens illustre, par le biais du comique, la toxicité de la religion chrétienne (*KFQ* : 36). Quant à Abraham, il s'agit certainement du personnage du roman qui illustre le mieux cette difficulté à vivre dans l'entre-deux sur le plan spirituel. Par exemple, lors de la course de chiens de traîneau sur laquelle le récit s'ouvre, le Dieu chrétien finit par se confondre avec le vent, superposition qui signifie la survivance de croyances animistes en dépit du monopole de la spiritualité auquel prétend le père Bouchard dans la réserve (*KFQ* : 5).

Il est vrai que l'association d'éléments animistes et chrétiens est constante dans le roman de Highway. Par exemple, la polarité chaud/froid fait également l'objet d'un jeu de subversion par le biais de rapprochements entre les jets d'air glacial qui émanent du baiser de Weesageechak et l'haleine chaude et fétide qu'exhalent le père Lafleur et le Wendigo lorsqu'ils approchent leur bouche du visage des enfants. Quand il évoque le roman de Momaday *House Made of Dawn*, Thomas King démontre que l'auteur kiowa propose une manière d'imaginer le monde ne reposant pas sur les oppositions, mais sur la coexistence de forces contraires et donc sur leur interaction (King 2003 : 109-111). Cette remarque s'applique en l'espèce. Il est vrai que dans *Kiss of the Fur Queen* l'interaction entre les deux personnages – Weesageechak et le Wendigo – est permanente et que les multiples références à leur souffle respectif suggèrent certaines analogies. Néanmoins, à la fin du roman, c'est Weesageechak qui a le dernier mot. C'est elle qui projette son souffle givré sur le visage d'Abraham lorsqu'il expire, souffle qui agit comme un antidote à l'eau bénite dont le prêtre asperge le vieil homme quelques secondes auparavant (*KFQ* : 228).

---

<sup>582</sup> Highway explique que ses propres parents étaient extrêmement dévots, sa mère en particulier, et respectaient aveuglément les préceptes imposés par les prêtres (Hannon 1991 : 31).

C'est encore elle qui pénètre dans la chambre d'hôpital où Ooneemectoo meurt tandis que le prêtre se trouve cantonné au couloir, derrière la porte verrouillée par Champion (*KFQ* : 304-306).

Dans ces quelques pages, la guerre des religions trouve son dénouement dans le rétablissement des rites animistes. Une plume se substitue au rosaire qui se trouve lui-même réassigné à une poupée de cowboy-travesti posée sur la table, c'est-à-dire au monde du colonisateur auquel il appartient (*KFQ* : 303). La très bien nommée Anne-Adèle Ghost rider se substitue au prêtre catholique. Anne-Adèle/Weesageechak chevauche les mondes – celui des vivants et celui des esprits. C'est elle qui, grâce aux herbes sacrées, invoque l'avatar de trickster, une *Fur Queen* non plus démiurge, mais devenue une divinité psychopompe emportant Ooneemectoo vers l'autre monde. Le jeune homme, trois fois damné<sup>583</sup> aux yeux de l'Église, échappe ainsi à la chute dans les abîmes infernaux que lui promettait l'échelle du père Lacombe grâce à laquelle le père Roland Lafleur terrorisait les jeunes enfants indiens au pensionnat de Birch Lake. Au lieu de cela, il retourne vers les étoiles d'où Weesageechak est descendue le chercher, conformément aux croyances *nehiyawak*.

Pour Highway comme pour Wagamese, le processus à l'œuvre pour rétablir l'équilibre bouleversé par les politiques assimilationnistes mises en place par le gouvernement canadien et l'endoctrinement des communautés autochtones par les Églises est nécessairement une quête culturelle et spirituelle. Dans un article sur la réconciliation, Wagamese souligne en effet que si ce projet a bien une portée politique visant à mettre un terme au racisme systémique, à la destruction des espaces où vivent les populations autochtones et aux inégalités sociales, la réconciliation s'inscrit essentiellement dans une démarche personnelle visant à redynamiser les langues et les pratiques spirituelles autochtones et à rétablir l'harmonie rompue (Wagamese 2012 c : 165). C'est certainement ce qu'exprime

---

<sup>583</sup> C'est un Indien non converti, il est homosexuel et il se prostitue.

Highway lorsqu'il affirme qu'une crise spirituelle liée à la disparition des mythologies autochtones est au cœur des problèmes auxquels sont confrontées les communautés métis, inuit et des Premières Nations aujourd'hui (Hodgson 1999 : 2-3). Le rôle de l'art autochtone, dont Christine Frederik rappelle la fonction essentiellement spirituelle dans la mesure où il permet une médiation entre l'homme et la force créatrice qui émane de la nature (Frederick 2015 : xiv), consiste selon lui à combler le vide spirituel laissé par les politiques d'assimilation (Hodgson 1999 : 2-3 ; McKegney 2007 : 145). Dans son roman, la rupture des liens spirituels consécutive à la colonisation et à la prévalence d'un modèle occidental consumériste et individualiste est un motif récurrent. Comme le fait observer Ooneemeto, au Canada, les églises se vident au fur et à mesure que les centres commerciaux se remplissent (*KFQ* : 182). Ce glissement du spirituel au matérialiste est le signe que le modèle religieux imposé par les colons chrétiens est faillible et que dans ces failles, dans ces interstices, la spiritualité indienne, le *mamâbtâwisîwin*<sup>584</sup> des Nehiyawak, réaffirme sa vitalité. Ainsi, dans une église de Winnipeg désertée par les fidèles, le powwow improvisé par un groupe de jeunes Indiens militants auquel Amanda appartient illustre le réinvestissement des lieux d'oppression et de déculturation par les pratiques autochtones :

What he [Champion] saw took him by complete surprise. For where pews should have been — with mutts in choirboy regalia singing praise to the good God on high — bobbed a clutch of feather-tufted dancers, while watching from the sides stood Indians civilized enough for jeans and other human dress such as T-shirts.

[...]

Gnawing at the candy bar, Jeremiah leaned against a pillar and watched the spectacle. On a wind-blown plain, back-lit by a sunset, an orchestra tremoloing away behind a grassy knoll, such dross might pass for something. But, confined by the walls of this church gone to seed, blasted by fluorescence, the outline of a giant crucifix high above the place where the altar should have been, it looked downright perverse. Who did these

---

<sup>584</sup> Concept *nehîyaw* signifiant pouvoir spirituel (McLeod 2014 : 89).

people think they were, attempting to revive dead customs in the middle of a city, on the cusp of the twenty-first century? (*KFQ*:171-172)

Le caractère fortement ironique de ce passage, dans lequel Champion se pense sarcastique et clairvoyant mais passe totalement à côté de la dimension spirituelle de la scène à laquelle il assiste, a pour effet de mettre en exergue le degré d'aliénation provoqué par la scolarisation du jeune Nehiyaw à Birch Lake. Ce dernier a le sentiment d'assister à une parodie grotesque. Isolé parmi les danseurs et les danseuses aux costumes chamarrés, il ne parvient pas à percevoir le sens de leur démarche. Pour lui, ces Indiens de pacotille, emplumés, hurlant et gesticulant, contribuent tout bonnement à la perpétuation de stéréotypes ridicules et humiliants. Par conséquent, il n'éprouve pour eux que dégoût et mépris. Il finira d'ailleurs par conclure que les danseurs ressemblent à des Indiens dans un dessin animé de Walt Disney (*KFQ*: 173). L'emploi de l'ironie permet aussi d'insister, par effet de contraste, sur l'importance de la résurgence des formes d'expression artistiques autochtones. Dans cet espace dont le crucifix a été détrôné de la place qu'il occupait, puisqu'il n'est plus qu'une marque sur le mur, s'opère bel et bien une renaissance, n'en déplaise à Champion. Comme le demande Maggie Sees<sup>585</sup>, qui mène la danse désormais ? Un vieux grincheux frustré à la longue barbe chenue où une petite renarde sexy ?

“Show me the bastard who come up with this notion that who's running the goddamn show is some grumpy, embittered, sexually frustrated old fart with a long white beard hiding like a gutless coward behind some puffed-up cloud and I'll slice his goddamn balls off.” She winked, then flung the cigarette over her shoulder. (*KFQ*: 234)

La sortie blasphématoire du trickster remet le culte monothéiste à sa place pour célébrer le retour d'un monde dans lequel les limites entre le réel et l'imaginaire

---

<sup>585</sup> Maggie Sees est un des avatars de Weesageechak. Chanteuse de cabaret sexy à tête de renarde, elle fume négligemment sa cigarette au milieu de la toundra tout en conversant avec Champion. Son nom vient du *nehiyawewin* « *mahkésis* », qui signifie « renard ».

s'estompent. Un monde panthéiste où le divin réside dans chaque chose (Highway 2003 : 42).

#### 2.4.4. Réalisme magique et chevauchement des frontières

The truth about stories is that that's all we are.

Thomas King<sup>586</sup>

Il est un autre élément qui confère aux romans de Highway et de Wagamese un potentiel leur permettant de s'extraire du cadre des représentations et des schémas intellectuels coloniaux : leur choix d'exploiter les ressources offertes par le réalisme magique. Cette notion, créée en 1925 par le critique d'art allemand Franz Roh, renvoie au surgissement d'éléments perçus comme magiques ou irrationnels dans un environnement perçu comme réaliste (Roh 1925). Appliquée à l'origine au domaine des arts picturaux, elle fut adaptée à celui de la littérature en 1949 par le romancier cubain Alejo Carpentier. Dans son essai *Lo real maravilloso*<sup>587</sup>, ce dernier théorisa la notion de « réalisme merveilleux » pour désigner le traitement du commun par l'intervention du magique. Carpentier affirma alors que l'hybridité de ses populations et de ses mythologies faisait des Amériques le terrain idéal pour le développement de ce mode narratif (Carpentier 1995 : 88). Il réinvestit ce mode dans un roman paru la même année et intitulé *El reino de este mundo* (1949). Ces textes fondateurs permirent l'émergence d'une identité culturelle postcoloniale propre aux pays d'Amérique du Sud et d'Amérique Centrale. Au-delà d'une simple expérience artistique, l'emploi du réalisme merveilleux par des auteurs tels que Gabriel García Márquez, Jorge Luis Borges ou, plus récemment, Isabel Allende constitua une forme

---

<sup>586</sup> King 2003 : 2.

<sup>587</sup> Cette théorisation fut reprise par le critique littéraire Ángel Flores dans un article publié en 1955.

de résistance à l'hégémonie des normes de discours imposées par les sociétés coloniales. La notion de métissage était au cœur de ce mode de narration.

Un des effets du réalisme magique fut donc de rapprocher deux espaces. Celui du colonisateur, matériel et matérialiste, qui s'inscrit dans les éléments réalistes du récit ; et celui du colonisé, jusqu'à présent invisible et silencieux, qui émerge dans les éléments perçus comme magiques ou tout du moins comme non réalistes (Baker 1992). Dans un ouvrage où elle revient sur l'histoire du réalisme magique et sur ses particularités, la chercheuse étasunienne Wendy B. Faris en définit cinq caractéristiques essentielles :

- la présence d'éléments perçus comme magiques et remettant en question les systèmes de représentation occidentaux fondés sur l'empirisme ;
- le recours à des descriptions témoignant d'une forte présence de l'extraordinaire ;
- la déstabilisation du lecteur confronté à la difficulté de réconcilier deux modes de compréhension et d'interprétation contradictoires ;
- la fusion dans le récit d'univers différents ;
- la remise en question de la conception occidentale du temps, de l'espace et de l'identité (Faris 2004 : 7).

Ces propriétés définitoires du réalisme magique sont identifiables dans les deux romans qui constituent les sources primaires de la seconde partie de cette thèse. Dans *Indian Horse*, le réalisme magique s'exprime essentiellement dans les passages où Saul évolue sur la glace lors des entraînements et des matchs de hockey. Cela s'explique probablement par le fait que le projet initial de Wagamese n'était pas d'écrire un roman sur les pensionnats indiens, mais sur l'essence du jeu et du sport, le hockey sur glace en l'occurrence. Il envisageait alors d'ancrer son récit dans le réalisme magique, à la manière de William Patrick Kinsella dans *Shoeless Joe*. Là où Kinsella relie la magie du baseball au potentiel du rêve pour en faire la quintessence d'un état d'esprit spécifiquement américain, Wagamese pensait procéder de manière



similaire avec le hockey sur glace et le Canada. (Wagamese 2013). Les traces de ce projet initial sont manifestes dès le moment où Saul découvre ce sport :

“There’s an order to the game, Saul, though it might not be readily visible yet. There’s a genuine rhythm under all this mayhem. When they grasp the rules you’ll start to see it,” he [Father Leboutilier] said.

“I see it already,” I said.

“You do?”

“The lines,” I said. “They create space. The space you have to move into to make it happen.”

“You see that?”

“Yes.”

And I did. I can’t explain how it came to me, but I could see not just the physical properties of the game and the action but the intent. (*IH* : 58).

Dès les premières minutes, Saul perçoit l’invisible. Il distingue des lignes qui n’ont pas de matérialité mais qui créent pourtant un espace. Le narrateur autodiégétique conclut lui-même au caractère inexplicable de ce don. Ce phénomène s’accroît lorsque Saul cesse d’être spectateur pour investir l’espace merveilleux de la patinoire :

When I released myself to the mystery of the ice I became a different creature. I could slow down time, choose the tempo I needed whenever I launched myself into learning a new skill. I could hurtle down the ice at full speed and then bend time in upon itself to slow the turn, every muscle, every tendon, every sinew in my body remembering the movement, learning it, making it a part of me.

I learned to stop quickly on one skate. I learned to skate backwards, switching back and forth instantly, shifting my weight from foot to foot, making dazzling changes in direction. I set up horse turds in random patterns and learned to cut in around them from all sides. Every time, I would envision the move and then make it happen. I reached out with all the love in my heart and let it carry me deeper into the mystery. (*IH* : 65-66)

Par ses mouvements anormalement rapides et agiles, Saul parvient à redéfinir les dimensions temporelles et spatiales ordinaires. Il crée un nouvel espace et ralentit ou accélère le temps à sa guise. Son identité s’en trouve modifiée dès lors qu’il se métamorphose en une créature aux pouvoirs surhumains.

Il semble donc que Wagamese exploite essentiellement le potentiel du réalisme magique à la manière de nombreux auteurs non autochtones vivant dans des sociétés postcoloniales. Par exemple, par le biais de l'intervention du magique, il extrait son héros de la réalité sordide du pensionnat. En outre, le réalisme magique disparaît du roman dès que la magie du hockey s'estompe sous l'effet de la rage et de la frustration que Saul finit par éprouver.

Toutefois, sa résurgence sur les berges du Lac Manitou Gameeng confère au réalisme magique une dimension qui excède celle observée dans le roman de Kinsella par exemple. Le lecteur se rappelle alors que les talents extraordinaires du jeune homme sur la glace servent de métaphore aux pouvoirs chamaniques hérités de ces ancêtres. Cette interprétation se dessinait déjà lors de sa première séance de hockey puisque Saul – non pas le personnage enfant, mais le narrateur devenu adulte – expliquait *a posteriori* ce phénomène par la transmission intergénérationnelle d'un don sacré :

There are stories of teachers among our people who could determine where a particular moose was, a bear, the exact time the fish would make their spawning runs. My great-grandfather Shabogeesick, the original Indian Horse, had that gift. The world spoke to him. It told him where to look. Shabogeesick's gift had been passed on to me. There's no other explanation for how I was able to see this foreign game so completely right away. (IH : 58)

Ce qui échappe à la logique et à la rationalité sur lesquelles repose la pensée occidentale s'explique par une rationalité autre, celle qui fait intervenir un mode de pensée dans lequel, nous l'avons vu, la frontière entre le monde des vivants et celui des esprits est poreuse. Ainsi, le mystère évoqué par Saul n'est ni plus ni moins que le mystère dont sa grand-mère lui a enseigné qu'il est au cœur des systèmes d'enseignement autochtones (IH : 65). Wagamese glisse vers une approche du réalisme magique qui dépasse ce que Faris identifie comme l'instauration d'une foi en des réalités dont seul le recul critique peut faire douter de la rationalité (Faris 2004 : 68). Il montre que dans le contexte des littératures indiennes d'Amérique du Nord, ce qui passe pour « magique » aux yeux d'un lectorat allochtone ne l'est pas

nécessairement pour un public autochtone. Ce mode narratif ne permet alors pas tant la « re-spiritualisation » de l'imaginaire hérité des traditions européennes que Faris met en exergue (Faris 2004 : 68), mais la redynamisation d'une spiritualité longtemps réprimée<sup>588</sup>.

Ce phénomène est encore plus manifeste chez Tomson Highway. Pour l'auteur *nehiyam*, l'espace réel où il a vu le jour constitue d'emblée un terrain où le merveilleux et le géographique convergent. C'est ce qu'il souligne lors d'une conférence lorsqu'il affirme : « Northerners are an extraordinary people who were born on an extraordinary land. » (Highway 2015 : 9) Il s'agit d'un univers dans lequel le pragmatique et le magique se rejoignent par leur étonnante simplicité. Un univers où la survie dépend d'un acte aussi simple que celui consistant à entretenir le feu pour ne pas mourir de froid (*KFQ* : 30), mais où l'apparition dans le ciel d'une déesse brandissant une baguette magique est d'une simplicité tout aussi déroutante : « as simple as magic », annonce le narrateur (*KFQ* : 12).

La résurgence d'une vision animiste du monde, c'est-à-dire d'un mode de pensée dans lequel tous les éléments de la nature sont pourvus d'un esprit, participe de cette dimension magique. Les plantes et les animaux, dont Vine Deloria dit qu'ils sont pour les Indiens les « autres peuples » de la création (Deloria 1972 : 278), se trouvent donc naturellement pourvus de caractéristiques que la pensée occidentale tend à considérer comme étant exclusivement humaines (volonté, parole, rire, etc.). Le monde végétal, par exemple, s'anime. Les épinettes grognent quand elles sont mécontentes (*KFQ* : 285) ou ouvrent un œil endormi lorsqu'elles sont réveillées par la chute soudaine d'un bébé tombé du ciel (*KFQ* : 20). Les animaux ne sont pas en reste. Un ours dispute un nouveau-né, le même que celui mentionné précédemment, qui le dérange pendant son hibernation (*KFQ* : 20) ; un lapin compose et déclame de la poésie lyrique (*KFQ* : 20-21) ; ou un chien et un écureuil se lancent dans une joute

---

<sup>588</sup> Faris évoque également la capacité du réalisme magique à faciliter le surgissement de l'opprimé ou du supprimé (Faris 2004 : 1).

verbale (*KFQ* : 94-95). Quant aux chiens de traîneau, ils se voient attribuer des compétences langagières qui, bien que limitées, les placent sur le même plan que les humains : « Tiger-Tiger's Cree vocabulary was limited, though he had learned to ask for 'black coffee' on blizzardy Tuesday mornings. » (*KFQ* : 27-28)

Thomas King identifie l'attribution de la parole aux animaux comme un signe de la remise en question des hiérarchies coloniales (King 2003 : 23-24). En insérant dans le récit ces éléments qui défient les catégories établies par la pensée occidentale pour distinguer l'animal de l'humain, Highway reconstruit un monde que les pensionnats indiens contribuèrent à détruire. Il s'agit du monde de son enfance avant d'être envoyé à Guy Hill, celui où les animaux pouvaient encore parler<sup>589</sup> et où l'existence de réalités autres que la réalité physique était de l'ordre du possible. Comme le précise Vizenor, cet effacement des frontières entre le vivant humain et non-humain – fréquent dans les littératures indiennes – participe d'une esthétique autochtone de la survivance dès lors qu'il déplace les bornes posées et imposées par la pensée monothéiste colonisatrice (Vizenor 2009 : 10). Ce faisant, Tomson Highway rétablit un récit en conformité avec l'orthodoxie grammaticale du *nehiyawewin*, langue dans laquelle la nature n'est pas un élément neutre mais un être animé (Highway 2005 b).

Souvent, le glissement de l'humain au non humain et vice versa, ne s'opère pas par le biais de comparaisons, mais de métaphores ou de chevauchements syntaxiques. C'est le cas dans cette phrase décrivant Abraham et ses chiens en pleine action ou dans cet extrait dans lequel les sœurs de Champion jouent avec leurs chiots :

---

<sup>589</sup> Dans de nombreux entretiens ou conférences, Highway emploie l'expression « That was when animals could speak » pour faire référence à sa prime enfance dans l'univers boréal des environs de Brochet. Ce qui, pour Lévi-Strauss, constituait le propre des temps mythiques (Lévi-Strauss & Éribon 2008 : 193), renvoie tout simplement pour Highway au temps de son enfance, un temps antérieur à son déplacement contraint d'un univers animiste à un monde monothéiste et clivant.

And he was so tired, his dogs beyond tired, so tired they would have collapsed if he was to relent. (KFQ : 4)

Josephine and Chugweesees and their puppies Cha-La-La and Ginger went tumbling, screaming, yelling, and barking down to the lake and would have run clean across the ice to join their father if the wise-beyond-her-years Chichilia Okimasis hadn't grabbed them and dragged them back to shore. (KFQ : 25-26)

Les glissements en question se produisent grâce à l'usage que Highway fait de la syntaxe et de la ponctuation. Dans la première citation, la reprise du syntagme adjectival « so tired » après l'évocation des chiens en incise crée une ambiguïté quant au référent, unissant l'homme et les animaux dans un même effort et dans un même état d'épuisement. Dans la seconde, la recours à la polysyndète place sur un même plan les deux petites filles et leurs chiots. La succession de formes verbales de type V-ing accentue cette impression dès lors qu'elle associe des sons humains et des sons non humains sans les hiérarchiser et sans en préciser la distribution. Quant au rythme de la phrase, il reproduit la galopade sur les berges pentues du lac qui unit les enfants et les chiens dans un même mouvement et dans un même son. Enfin, l'emploi du possessif « their » pour déterminer le nom « father » achève de dérouter le lecteur puisque grammaticalement il renvoie à un référent qui se trouve être l'ensemble du groupe nominal sujet, c'est-à-dire les petites filles et leurs chiens.

Ces glissements, auxquels s'ajoutent des glissements métaphoriques, s'inscrivent dans un mode narratif autochtone dont Vizenor explique qu'il tente de réaffirmer une rationalité liée à l'imaginaire. Là où la comparaison place les deux éléments qu'elle rapproche sur un même plan, la métaphore permet selon lui la métamorphose ultime du sujet humain en non-humain (Vizenor 2009 : 11 ; 91). C'est précisément ce qui se produit dans *Kiss of the Fur Queen*. Il suffit pour en être convaincu de s'intéresser à cette anecdote qui intervient alors que Champion et Ooneemeto, installés dans la salle du Jubilee Concert Hall, attendent que le spectacle du Ballet Royal de Winnipeg débute :

He was about to explain the precise instrumentation of these opening bars to Ludislav Buchynski's *Prism, Mirror, Lens* when the chunky matron in front

of him swung about the litter of otters on her shoulders — the animals' cute little faces smiled at the boys, as though in recognition — clamped her steel-trap glare on Jeremiah and hissed. (*KFQ* : 143)

La bourgeoise blanche grassouillette assise non loin des deux frères projette dans l'air un son hostile évocateur de celui que produirait un serpent ou un félin sur le point d'attaquer. Elle se métamorphose littéralement en une créature agressive. Son étole en fourrure de loutre s'anime et laisse apparaître une portée d'adorables loutrons qui sourient aux deux frères. Cela témoigne non seulement d'une inversion entre l'humain et le non-humain, mais également entre le sauvage et le sophistiqué. L'entrée dans la salle de spectacle a été précédée d'un cocktail au cours duquel les deux frères transgressent les règles de la bienséance en s'empiffrant au buffet. De leur poste de ravitaillement, ils perçoivent les conversations des hommes blancs qui se vantent de piller les ressources naturelles sur les territoires indiens (*KFQ* : 140-141). L'évocation de l'étole en fourrure peut être interprétée comme un prolongement de ce discours sur la colonisation. Dès lors, l'inversion de la polarité humain/non-humain peut également être lue comme une inversion de la polarité sauvage/civilisé. Par conséquent, les loutrons, qui s'animent comme par magie, sont porteurs d'un commentaire éminemment politique.

Highway déclare à propos de la poésie de Louise Bernice Halfe que ses poèmes évoquent des individus dont les origines remontent à la naissance de la magie, si bien qu'ils deviennent eux-mêmes magiques (Highway 2017 a : 174). En rétablissant dans leurs textes le potentiel du magique à remettre en question le réel, Highway et Wagamese superposent eux aussi leurs récits aux récits légendaires. Par le biais de l'écriture, ils chevauchent deux dimensions – à l'instar du *trickster*<sup>590</sup> dont le pouvoir consiste à étendre les limites du réel au-delà du rêve. Comme le précise McLeod, le *trickster* représente une forme de conscience non linéaire grâce à laquelle l'imaginé

---

<sup>590</sup> La superposition de l'image du conteur/auteur et de celle du *trickster* n'est pas surprenante puisque, comme l'explique Highway, ce dernier constitue une extension de sa personne. Pour l'auteur *nehíyawi*, le *trickster* est donc une présence permanente. Partout où il y a un Indien, il y a le *trickster* (Wigston 1989 : 9).

ou le rêvé constitue une réalité remettant en question le caractère réel de l'état de conscience (McLeod 2000 : 52-53). La première manifestation de Weesageechak dans le roman, sous la forme d'une simple clarté, illustre cette remarque. Lorsqu'Abraham, épuisé, franchit la ligne d'arrivée et se trouve au bord de l'évanouissement, le récit plonge dans l'obscurité d'un long tunnel au bout duquel une lueur vacillante semble appeler le musher (*KFQ* : 5-6). Dans les trois micro récits successifs de cette expérience (*KFQ* : 5-6 ; 6-7 ; 10), évocateurs des histoires d'expérience de mort imminente, la présence du trickster se fait de plus en plus manifeste. Tout d'abord, elle fait signe au musher (« beckoning him »), puis elle l'appelle avec insistance (« beckoning and summoning him »), pour finir par se dessiner sous ses yeux sur la toile du cosmos. Le trickster invite le musher à la rejoindre dans un espace-temps suspendu dès lors qu'Abraham semble flotter au-dessus de la scène qui vient de nous être décrite (*KFQ* : 10). La perception qu'il en a, et celle que le lecteur partage par le biais de la narration, est morcelée, fragmentée, comme l'indique la description de la déesse. Élision des déterminants possessifs, recours à l'asyndète, l'écriture contribue à accentuer cet effet d'atomisation qui fait écho au Big Bang en train de se produire. Le lecteur assiste à la naissance d'un monde car Highway a bel et bien « l'art de faire un monde », pour reprendre une expression employée par le philosophe Jean-Luc Nancy<sup>591</sup> (Michaud 2006 : 6).

Dans ses écrits, Nancy affirme : « une œuvre d'art annonce : oui il y a un monde et le voici ». Il s'agit de représenter ce qui fut, pourrait ou aurait pu être, ce qui comble un espace laissé vide (Nancy 2005 a<sup>592</sup>). Pour Nancy, la représentation est une mise en présence, l'intensité portant au jour la présence. Il envisage donc la représentation comme indissociable de l'absence. Or, nous avons constaté que l'absence et la perte sont précisément au cœur du roman de Highway. Dans le

---

<sup>591</sup> L'emploi de cette expression s'inscrit justement dans le cadre d'une réflexion sur le dépassement de la dualité entre le théisme et l'athéisme et donc sur ce qu'il nomme la « décloison », c'est-à-dire la déconstruction du christianisme en faisant sauter les verrous posés entre la foi et la philosophie (Nancy 2005 a).

<sup>592</sup> Il s'agit d'un inédit cité par le philosophe Pierre-Philippe Jandin (Jandin 2014 : 445).

chapitre introductif de son roman, qui constitue un acte fondateur en tissant l'univers et la trame qui serviront de cadre au récit et en annonçant une autre écriture de l'histoire des pensionnats indiens, il s'emploie tout naturellement à faire en sorte de redonner une présence à un monde qu'on aurait pu croire disparu. « *Mush!* », l'injonction lancée par le musher à ses chiens dans la brume glaciale qui enveloppe la toundra, met le récit en branle dès le premier mot (*KFQ*: 3). Ce monosyllabe, qui constitue le lien entre Abraham Okimasis et son attelage, est répété cinq fois dans les trois premières pages du roman. Il apparaît ainsi qu'il rythme véritablement la première partie du chapitre. Le récit qui s'ouvre s'annonce dynamique puisque la notion de mouvement en constitue l'épicentre :

“*Mush!*” the hunter cried into the wind. Through the rising vapour of a northern Manitoba February, so crisp, so dry, the snow creaked underfoot, the caribou hunter Abraham Okimasis drove his sled and team of eight grey huskies through the orange-rose-tinted dusk. His left hand gripping handlebar of sled, his right snapping moose-hide whip above his head, Abraham Okimasis was urging his huskies forward.

“*Mush!*” he cried, “*mush.*” The desperation in his voice, like a man about to sob, surprised him.

Abraham Okimasis could see, or thought he could, the finish line a mile away. [...]

“*Mush!*” the sole word left that could feed them, dogs and master both, with the will to travel on.

Three days. One hundred and fifty miles of low-treed tundra, ice-covered lakes, all blanketed with at least two feet of snow — fifty miles per day — a hundred and fifty miles of freezing temperatures and freezing winds. And the finish line mere yards ahead. (*KFQ*: 3-4)

Le recours à l'hypotypose, dont l'accumulation de phrases nominales, le caractère fragmenté de la description et le style asyndétique sont des procédés types, participe



de ce dynamisme du récit<sup>593</sup>. La neutralisation du sujet parlant (le narrateur), qui cesse progressivement toute médiation au profit de l'objet de la description, précipite le lecteur au cœur de la course. La répétition de l'injonction « *mush* » contribue à produire cet effet en invitant l'allocutaire non pas au simple spectacle de la scène, mais à prendre place à bord du traîneau d'Abraham. L'image animée des derniers kilomètres à parcourir par le chasseur de caribous et par ses chiens s'inscrit à même le discours, donnant à voir au lecteur une réalité dont on pourrait dire qu'elle semble se dérouler sous ses yeux si ce dernier ne se trouvait pas simultanément propulsé dans l'esprit d'Abraham. Ce n'est donc pas en qualité de spectateur, mais de participant que nous pénétrons dans un monde qui nous semble « exotique », celui du Grand Nord canadien au début des années 1950<sup>594</sup>.

Pour reprendre la dialectique aristotélicienne, l'évident (*enargeia*) et le mouvement (*energeia*) fonctionnent de pair dans un texte où la frontière entre description et narration semble s'effacer au profit d'un dynamisme descriptif<sup>595</sup>. Dynamisme descriptif qui témoigne d'un dépassement du caractère visuel de la description puisque d'autres modes de perception de la réalité qu'évoque le texte s'offrent au lecteur. C'est une expérience synesthésique<sup>596</sup> qui s'annonce dès lors que

---

<sup>593</sup> Dans un article où il tente de déterminer les procédés qui participent de l'hypotypose, Yves Le Bozec identifie bien le recours au sonore puisqu'il explique qu'il s'agit entre autres de produire la vision au moyen de l'ouïe. Il identifie également l'effacement du locuteur et la disparition des tropes comme un moyen de mettre en avant l'objet de la description par rapport à la narration. Enfin, il insiste sur l'accumulation de phrases nominales et l'amplification asyndétique dès lors que ces procédés permettent d'éviter un effet d'ordre qui viendrait contredire l'effet de stupéfaction recherché. Il ajoute que les phrases nominales donnent à voir au lecteur une succession de sketches dont l'accumulation non ordonnée génère une impression mouvement. Nous observons le recours à des procédés similaires dans l'extrait étudié (Le Bozec 2002 : 5-7).

<sup>594</sup> Cette capacité du récit à happer le lecteur est chère à Highway. Il explique avoir lui-même éprouvé ce sentiment à la lecture de *Notre-Dame de Paris* de Victor Hugo. La manière dont Hugo parvient à donner corps à l'univers servant de cadre à son roman avait fasciné le jeune Tomson Highway qui dit s'être laissé littéralement entraîner par le mouvement que génère le récit du romancier français (Highway 2010 b : 57-59).

<sup>595</sup> Le Bozec dit de l'hypotypose qu'elle laisse le lecteur dans un état de stupéfaction, spectateur passif mais fasciné par la scène mise sous ses yeux (Le Bozec 2002 : 5). Chez Highway, le lecteur ne regarde pas, sidéré, le traîneau passer. Il se trouve embarqué à son bord.

<sup>596</sup> Le Bozec précise que l'hypotypose touche essentiellement les sens et non la raison, de façon à empêcher le lecteur de s'interroger sur le caractère fictif de la scène décrite (Le Bozec 2002 : 5).

les sensations olfactives – les odeurs des essences et des plantes de la forêt boréale (*KFQ* : 11) –, tactiles – la sensation de froid (*KFQ* : 3) –, kinesthésiques – celle de fatigue (*KFQ* : 4) – et sonores ponctuent le récit.

« *Mush!* ». C'est bien le caractère sonore de cette injonction qui nous propulse au cœur de la course de chiens de traîneau. La résonance de cette supplique dans les espaces glacés du Grand Nord invite le lecteur à écouter le récit autant qu'à le lire. Le son et le mouvement ne font d'ailleurs qu'un dans un roman écrit par un auteur pour lequel la musique est un sixième sens permettant l'accès à une réalité sonore qui élargit les perspectives offertes par le récit (Rockburn 2010). Ainsi, à peine franchi la ligne d'arrivée, le musher se trouve englouti par un vacarme assourdissant. Le récit cesse d'être ponctué par ses « *mush!* » au profit d'une autre onomatopée, les « boom » propagés par les haut-parleurs, qui, à leur tour, viennent rythmer la deuxième partie du chapitre :

“Boom,” the voice went, “boom, boom.” Something about “Abraham Okimasis, forty-three years old, caribou hunter, fur trapper, fisherman, boom, boom.” Something about “Abraham Okimasis, musher, from the Eemanapiteepitat Indian reserve, northwestern Manitoba, boom.” Something having to do with “Abraham Okimasis, winner of the 1951 Millington Cup World Championship Dog Derby, boom, boom.” Something about “Mr. Okimasis, first Indian to win this gruelling race in its twenty-eight-year history . . .” The syllables became one vast, roiling rumble. (*KFQ* : 6)

Ce paysage acoustique envahit le passage jusqu'au point où le sens du discours, celui de l'animateur proclamant les résultats du championnat, se trouve dissout dans la profusion de sons qui emplissent l'espace et le texte, conférant à celui-ci une auralité<sup>597</sup> qui le rapproche des récits oraux autochtones.

Le floutage des frontières entre le concret et l'éthéré, le terrestre et le céleste, s'inscrit également dans une démarche qui place le magique sur le même plan que le

---

<sup>597</sup> Le terme « auralité » est employé dans le sens de qualité sonore d'un texte sollicitant la participation active de l'oreille pour construire le sens (Privat 2019).

réel. En d'autres termes, par le biais de l'hypotypose Highway donne à vivre une expérience réaliste, mais il s'agit d'un réalisme reposant sur des éléments apparemment irrationnels. C'est le cas lorsque la matérialité de la course est remise en cause par l'image de la dissolution de l'attelage de chiens dans la brume givrée : « The shafts of vapour rising from the dogs' panting mouths, the curls of mist emerging from their undulating backs, made them look like insubstantial wisps of air. » (*KFQ* : 4)

De manière similaire, le récit est ancré dans un espace-temps on ne peut plus précis : le 25 février 1951, à Oopaskooyak, dans la province du Manitoba (*KFQ* : 7). Toutefois, l'intervention d'éléments relevant du mythe ou de la légende vient remettre en question cette réalité spatiale et historique. Ainsi, la ligne d'arrivée devient-elle la porte du Paradis (*KFQ* : 6). Les éléments d'ancrage spatiotemporels sont disséminés dans un chapitre où le va-et-vient entre Oopaskooyak le 25 février 1951 et un espace-temps extraordinaire est permanent. De nombreuses phrases nominales participent de cette suspension du récit, récit dont la temporalité se trouve souvent perturbée. C'est le cas lors du compte à rebours qui rythme les derniers mètres séparant le musher de la victoire :

And now musher number 21, Abraham Okimasis of Eemanapiteepitat, Manitoba, was only ten feet behind musher number 17, Jackson Butler of Flin Flon, the finish line not thirty yards away. Twenty-five. Twenty. Fifteen. Ten . . . (*KFQ* : 5)

Le décompte reste inachevé, comme en attestent les points de suspension. Les nombreuses ellipses viennent rompre la linéarité de la narration. Les intervalles qu'elles laissent sont occupés par le récit des pertes de conscience successives d'Abraham (*KFQ* : 5 ; 6-7 ; 10). La répétition des marqueurs de temps « And now » et « And then » semble alors constituer le seul élément permettant de maintenir une certaine chronologie des événements qui constituent la cosmogonie du roman. Cela a pour effet d'éviter que le chapitre se désagrège, à l'instar de la scène qui explose en de multiples fragments sous le regard d'Abraham (*KFQ* : 10).

Néanmoins, il est une autre répétition qui semble quant à elle indiquer une circularité du récit. Il s'agit de celle de la perte de conscience du musher<sup>598</sup>. Dans le roman, la notion de temps cyclique – essentielle dans les cultures autochtones d'Amérique du Nord – s'impose. Elle parvient à effacer une linéarité évocatrice d'un temps sans relief et répétitif, un temps qui, nous l'avons vu dans le premier chapitre de cette partie<sup>599</sup>, constitua un instrument du pouvoir dans les pensionnats indiens. Très tôt dans le récit, le lecteur se trouve en effet confronté à une déconstruction des repères temporels. Par exemple, le découpage du temps en unités dénombrables – introduit lors de la colonisation – est perturbé lors du récit du retour d'Abraham sur la réserve après sa victoire. Les six jours et les six nuits que durent le trajet se réduisent à un seul jour et une seule nuit (*KFQ* : 13-14). Interviennent ensuite des marqueurs inhabituels dont la précision contraste avec les phénomènes de dilatation et de compression du temps précédemment observés :

Before he could count to one hundred, Abraham Okimasis was racing past the lopsided log cabin of Black-eyed Susan Magipom and her terrible husband, Happy Doll. [...]

“*Mush!*” the hunter yelled out to Tiger-Tiger, “*mush, mush!*”

Before he could count to a hundred and ten, Abraham Okimasis was racing past the red-tiled roof of Choggylut McDermott and his wife [...]. (*KFQ* : 15)

Highway ne choisit pas d'employer une formulation attendue par un lectorat canadien anglophone, de type « ten seconds later », mais crée ses propres repères temporels. Avant de compter jusqu'à cent, avant de compter jusqu'à cent-dix, puis, quelques lignes plus bas, avant de pouvoir dire *Weeks'chiloowen*<sup>600</sup> (*KFQ* : 16). Le

---

<sup>598</sup> Voir *supra* p. 488.

<sup>599</sup> Voir *supra* p. 275.

<sup>600</sup> Il s'agit d'une phraséologie *nehiyaw* dont Highway explique dans son glossaire qu'elle signifie plus ou moins « le vent tourne ». Il souligne toutefois le fait que cette locution est aussi éloquente que vide de sens (*KFQ* : 310).

passage du numéral à la comptine *nehiyaw* signifie que le temps ne se mesure plus en unités comptables mais vaguement quantifiables.

Il est donc possible d'affirmer que, dans une certaine mesure, le temps devient une illusion ; que le hors temps – l'intemporel (*timelessness*) – constitue le lieu où le récit s'accomplit pour reprendre une remarque formulée par Momaday à propos des récits indiens (Momaday 1997 : 53). Le battement régulier du métronome dans la salle de musique évoque ainsi à Ooneemeetoo le bruit que faisaient les aiguilles de la pendule dans le presbytère du père Bouchard. Ce temps linéaire, mesuré et ponctué par un *tic-tac*, rythme tout le début du chapitre seize comme l'illustre la répétition de l'onomatopée « *Tick-tock, tick ...* » dont les points de suspension prolongent la ritournelle obsédante (*KFQ* : 128-129). Le bruit du métronome finit par devenir insupportable aux oreilles d'Ooneemeetoo, qui se trouve pris d'une angoisse claustrophobique et sort de la pièce (*KFQ* : 129), comme s'il refusait de se laisser enfermer dans une temporalité mortifère.

Par contraste, le rétablissement d'une temporalité circulaire, qui est celle du monde algonquien, constitue l'affirmation d'une vitalité qui s'oppose à un passage du temps aboutissant à la mort (Bouchard 2017 : 177). La circularité même du roman, qui s'ouvre et s'achève sur la même image du baiser donné par Weesageechak, révèle le potentiel du cercle à ne pas entraîner le récit vers une fin certaine. Lorsqu'il quitte sa chambre d'hôpital au bras de Weesageechak, Ooneemeetoo ne disparaît pas. Il intègre simplement un autre point sur le cercle sacré (Highway 2017 a : xx). Quant au roman, le clin d'œil espiègle du trickster sur lequel il s'achève empêche sa conclusion. Au-delà de la ligne droite du temps sur

laquelle repose essentiellement la théologie chrétienne<sup>601</sup>, Highway réaffirme le pouvoir régénérateur du cercle<sup>602</sup>.

On observe une démarche similaire dans *Indian Horse*, plus précisément dans les chapitres cinquante et cinquante et un dans lesquels Saul revient au bord du lac Manitou Gameeng. Le motif du cercle devient omniprésent : Saul fait le tour complet du lac pour la première fois, un aigle forme des cercles dans le ciel, etc. (*IH* : 204-205). Le schéma narratif du roman, plutôt linéaire depuis le chapitre relatant l'arrivée de Saul au pensionnat de St. Jérôme, témoigne de ce rétablissement d'un récit cyclique. Les chapitres cinquante et cinquante et un reproduisent l'expérience de la vision relatée dans les chapitres cinq et six, non pas de manière mimétique, mais en permettant au récit de progresser. Cette approche cyclique de la narration et du temps est indissociable du cycle des saisons qui rythme la vie des communautés autochtones. À cet égard, il convient de souligner que le récit du clan de Saul, sa tribalographie, se fige dans le chapitre dix, comme pétrifié par la tempête hivernale qui enlève à Saul sa grand-mère. Cette tribalographie retrouve sa mobilité, son nomadisme, au printemps, saison du renouveau, puisque c'est à cette époque de l'année que Saul entreprend son voyage vers Manitou Gameeng.

Il appert donc que certains éléments associés au réalisme magique servent surtout à réactiver des modes de narration que les pensionnats indiens et les politiques assimilationnistes avaient mis en veille. Tomson Highway se saisit de ce potentiel pour mettre en place un mode d'écriture à la fois ludique et subversif. Par exemple, lorsque Champion s'étonne de voir un renard parler, Maggie Sees lui suggère qu'elle pourrait bien n'être qu'une hallucination due à l'état d'ébriété du jeune homme : « Honeypot, the way you been suckin' back that whisky these past

---

<sup>601</sup> Nous nous appuyons sur les travaux de l'anthropologue Claudine Gauthier. Dans un article sur les notions de temps et d'eschatologie, elle met en évidence une certaine linéarité d'un temps chrétien qui, malgré la répétition cyclique de certaines célébrations, tend tout de même vers une éternité, c'est-à-dire vers une suppression de la temporalité, et non vers un recommencement (Gauthier 2013 : 133-134 ; 138).

<sup>602</sup> Highway s'est exprimé à plusieurs reprises à propos de cette différence entre la ligne et le cercle sur le plan théologique (Ferguson 1989 : 18-20 ; Wigston 1989, 8).

three days, you're bound to see a few things you never seen before. » (*KFQ* : 232)  
 Cet avatar du trickster inverse les codes du réalisme magique en proposant de rationaliser l'irrationnel. En d'autres termes, le magique signale lui-même l'irrationalité de sa présence<sup>603</sup>.

Highway réinvestit donc dans son roman les codes du réalisme magique tout en produisant un métadiscours sur ce mode narratif qu'il exploite parfois jusqu'à l'excès. Dans certains passages, il s'amuse à décrire des scènes non plus sorties de la mythologie *nehiyaw*, mais semblant appartenir à l'univers « dysneyesque ». Des épisodes tels que le récit de la naissance des deux frères ou celui de la messe célébrée par Ooneemetoos dans la clairière font intervenir des volées de petits oiseaux colorés (*KFQ* : 96), des notes de musique faisant une ronde autour d'un arbre (*KFQ* : 95) et un bestiaire, nous l'avons, vu humanisé (*KFQ* : 20-21 ; 33). Ce sont autant d'éléments qui ne manquent pas d'évoquer l'imagerie des dessins animés de Walt Disney, imagerie déjà présente dans la représentation de Weesageechak en marraine de conte de fée, sa baguette à la main (*KFQ* : 12). On peut légitimement penser aux oiseaux et à la bonne marraine fée dans la version de Cendrillon proposée par Disney. Quand le trickster apparaît sous la forme d'un renard meneuse de revue – Maggie Sees – il porte d'ailleurs de petits souliers de verre pareils à ceux de l'héroïne du conte de Charles Perrault (*KFQ* : 233). Ce même trickster apostrophe Champion en l'appelant Alice (*KFQ* : 233). Cela a pour effet de rappeler les multiples références au roman de Lewis Carroll : la chute du fœtus (*KFQ* : 12), qui peut évoquer celle d'Alice dans le terrier ; le lapin déclamant de la poésie (*KFQ* : 20-21), qui rappelle le Lapin blanc ; la comparaison entre les acteurs de la pièce *The Gondoliers* à Tweedledum et Tweedledee (*KFQ* : 155) ; ou encore le père Lafleur qui, souvenons-nous, apparaît et disparaît à la manière du Chat du Cheshire : « As if

---

<sup>603</sup> Sa remarque est d'autant plus ironique qu'elle peut également se comprendre comme une affirmation du rôle facilitateur de certaines substances. Nous l'avons vu dans le deuxième chapitre de cette partie, dans certains récits amérindiens l'alcool contribue au développement d'un état de compréhension et de perception plus élevé que celui auquel l'état de conscience permet d'accéder (Rigal-Cellard 2004 : 123).

from thin air, a grinning Father Lafleur appeared behind the brothers and, with a gentle touch to Jeremiah's left shoulder, purred. » (*KFQ* : 70) En outre, le lecteur repense inmanquablement au Chat du Cheshire lorsque Champion s'exclame qu'il n'a jamais vu un renard parler<sup>604</sup> (*KFQ* : 232). Ces résurgences d'un roman dans lequel Carroll se sert de l'humour et du merveilleux pour confronter la logique rigide à son absurdité en la poussant dans ses retranchements et pour remettre en question des vérités prises pour acquises témoignent de la volonté de Highway de redéfinir les frontières entre le réel et l'imaginaire, d'en décloisonner les limites.

Highway exploite pleinement la capacité du réalisme magique à élargir la perception du réel par le biais de l'irrationnel ou de l'imaginaire, démarche qui relève des modes de transmission traditionnels autochtones au sein desquels, nous l'avons démontré dans le second chapitre de cette partie, le recours au mythe ou à la légende a souvent pour fonction d'éclairer une réalité concrète qui conditionne la survie de la communauté. Dans ce même chapitre, nous avons évoqué la relation complexe que la pensée *nehiyaw* entretient avec la notion de vérité. La mythologisation du récit<sup>605</sup> que nous avons observée se double parfois d'une mystification dès lors que par l'insertion du mythe Highway parvient à déjouer l'attention du lecteur qui, l'espace d'un instant, fait l'expérience d'un monde où le vraisemblable et l'invraisemblable se superposent. Un exemple saisissant de ce phénomène se trouve dans le chapitre où Champion se produit devant le jury du concours de piano alors que son frère cadet s'envole loin de lui pour se construire une nouvelle vie à Toronto :

Decibel by decibel, he built his crescendo on the runway of Winnipeg International Airport. The pianist was so angry, he screamed, causing the trio of white-haired judges to remark, at the reception afterwards, on this

---

<sup>604</sup> « 'Well! I've often seen a cat without a grin,' thought Alice; 'but a grin without a cat! It's the most curious thing I ever saw in my life.' » (Lewis-Carroll 1869 : 94)

<sup>605</sup> Voir *supra* p. 371-372.



contestant's positively animal passion. Never had they heard a melody line so scorching.

The Air Canada DC-10 sank its talons into the pianist's heart, its wing-lights twinkling, its wheel-spin accelerating, the rubber losing contact with the tarmac.

Jeremiah played a northern Manitoba shorn of its Gabriel Okimasis, he played the loon cry, the wolves at nightfall, the aurora borealis in Mistik Lake; he played the wind through the pines, the purple of sunsets, the zigzag flight of a thousand white arctic terns, the fields of mauve-hued fireweed rising and falling like an exposed heart.

Straddling the back of Achak, his pet brown eagle, Gabriel curved sadly over the office towers of Winnipeg [...] (*KFQ* : 213)

Dans ce passage, les notes de piano s'élèvent dans un crescendo qui fait entendre au lecteur le bruit de l'accélération de l'avion emportant Ooneemeetoo sur le tarmac de l'aéroport de Winnipeg. Le motif de l'aile de l'avion permet un glissement vers l'aile d'un aigle mythique, Achak, sur le dos lequel Ooneemeetoo s'envole. Rarement la suspension d'incrédulité chère à Coleridge (Coleridge 1817 : 2-3) n'aura été aussi involontaire. Le glissement est si soudain que le lecteur ne perçoit pas instantanément le basculement vers le magique. La fonction représentationnelle du langage se trouve en quelque sorte remise en question par le biais de l'exploitation implicite de la polysémie du terme « wing ». Ce glissement sur le dos des aigles mythiques Achak et Peesim, qui servent de monture aux deux frères dans leur imaginaire, s'était déjà produit de manière encore plus inattendue dans le chapitre vingt-huit puisqu'il ne faisait même pas intervenir de métaphore (*KFQ* : 196). La capacité de Highway à dé-dire et à redire le monde<sup>606</sup> – qui constitue une résistance au monde imposé par les vecteurs de la pensée chrétienne et occidentale dans les pensionnats – s'exprime donc dans cet emploi qu'il fait du « magique ».

---

<sup>606</sup> Lionel Larré reprend cette formulation de George Steiner, déjà reprise par Vizenor, pour montrer comment ce dernier se saisit de cette remise en cause d'un fonctionnement du langage fondé sur le rationnel pour contraindre le lecteur à appréhender son discours sous un angle autre que celui de l'authenticité ou de la vérité (Larré 2009 : 207).

Pour Highway et, dans une certaine mesure, pour Wagamese, le réalisme magique permet un renouvellement de la perception du réel par le biais d'un élargissement des perspectives. Après tout, comme le rappelle Maggie Sees : « [...] without distraction, without dreams, life's a drag. » (*KFQ* : 233) Il appartient alors à l'art, par son pouvoir de distraire<sup>607</sup>, d'illuminer la réalité. Nous avons constaté qu'en révélant l'invisible, leurs textes apportent un éclairage sur des réalités du monde *anishinaabe* ou *nehiyaw* que le lecteur non-autochtone n'envisagerait pas si ce mode narratif ne les donnait pas à voir. Dans le roman de Highway, il constitue une négation de l'unicité et de l'univocité des sources du récit. Par métonymie, cette approche de la narration perturbe un discours historique posant pour acquise la fiabilité des sources et des voix non-autochtones qui, jusque dans les années 1990, monopolisèrent la parole sur le sujet des pensionnats indiens du Canada.

En outre, en proposant une redéfinition des frontières entre le naturel et le surnaturel, le réalisme magique implique par extension une redéfinition des échanges entre les cultures autochtones et la culture hégémonique. En ce sens, comme le souligne Claude Le Fustec, il participe d'une esthétique de la réconciliation (Le Fustec 2010 : 9). C'est précisément à ces questions de métissage, de réconciliation ou de conciliation des langues et des cultures dans l'après pensionnats indiens au Canada que l'ultime chapitre de cette seconde partie va s'intéresser.

---

<sup>607</sup> Nous employons ce verbe dans le sens de divertir, mais aussi de faire diversion.



## 2.5. REDÉFINITION DES LIMITES : FRANCHISSEMENTS, SUBVERSIONS ET TRANSGRESSIONS

[...] Maybe being entertainment isn't so bad. Maybe it's what you're left with when the only defence you have is a good story. Maybe entertainment is the story of survival.

Thomas King<sup>608</sup>

Le chapitre précédent nous a conduit à analyser l'inversion par l'écriture d'un certain nombre de polarités étroitement liées à l'exercice du pouvoir colonial. En toute logique, les notions de frontière et de franchissement sont au cœur des préoccupations qui animent Wagamese et Highway quand ils composent *Indian Horse* et *Kiss of the Fur Queen*. Dans un premier temps, il convient de rappeler que ces notions furent également au cœur du système des pensionnats indiens. En effet, ces derniers étaient *per se* des espaces liminaires. Souvent situés à la limite entre le monde colonisé et les espaces encore sauvages, ils furent initialement conçus pour être des lieux de passage ; pour assurer le franchissement contraint de la frontière entre deux états – celui de sauvage et celui d'homme « civilisé », ou plutôt d'homme « affranchi<sup>609</sup> » si l'on reprend la terminologie employée par les autorités fédérales canadiennes.

Dans de nombreux cas, ce franchissement s'opéra, nous l'avons vu, au prix de pertes considérables en termes d'estime de soi, d'identité individuelle et tribale, et d'autonomie. Du reste, peut-on vraiment parler de franchissement ou, *a fortiori*, d'affranchissement, dès lors que de nombreux témoignages de survivants évoquent plutôt un maintien dans une situation de dépendance et dans un état d'errance – la sensation d'être restés paralysés par la dualité parfois insurmontable qui persista

---

<sup>608</sup> King 2013 : 89.

<sup>609</sup> C'est-à-dire affranchi de son statut d'Indien.

longtemps après que les enfants eurent quitté ces lieux de fracture (Cardinal, 1969 : 73) ?

Un des échecs majeurs de ces politiques d'assimilation réside dans l'absence d'espace permettant l'intégration des jeunes Indiens dans la société canadienne anglophone ou francophone à l'issue de leur « scolarité ». Difficile par conséquent pour nombre de survivants d'éviter la fragmentation identitaire ainsi que la sensation de vide, de désœuvrement et d'inaptitude, lourd héritage des processus de déculturation à l'œuvre dans les pensionnats indiens.

Par conséquent, ce chapitre se propose d'étudier la manière dont Highway et Wagamese parviennent, à l'instar de leurs personnages, à s'extraire de cet entre-deux en se saisissant des formes d'expression imposées par la culture dominante. Il va s'agir d'analyser les processus de métissage/hybridation<sup>610</sup> complexes – que ce soit sur le plan narratif ou sur le plan linguistique – qui, par le biais de l'écriture de fiction, permettent l'émergence d'une parole régénératrice et porteuse d'espoir pour les communautés autochtones du Canada.

### **2.5.1. Écrire depuis le centre des systèmes coloniaux**

Invasion is a structure, not an event.

Patrick Wolfe<sup>611</sup>

Lorsque Saul évoque pour la première fois la petite ville de Manitouwadge, il mentionne l'existence d'une ligne invisible et pourtant bien réelle<sup>612</sup>. Il s'agit d'une frontière arbitrairement tracée par les Blancs. Sur le plan symbolique, les Indiens se

---

<sup>610</sup> Dans ce chapitre, nous nous intéresserons aux divergences qu'impliquent ces deux notions clés en termes d'approche de la relation discours dominant/discours subalterne. Nous tenterons alors de déterminer dans quelle perspective s'inscrit la démarche des deux auteurs étudiés.

<sup>611</sup> Wolfe 2006 : 388.

<sup>612</sup> Voir *supra* p. 400-401.

trouvent placés dans une position marginale, « a border position », pour reprendre la terminologie employée par Walter Mignolo. Cette marginalisation n'est pas le fait de leur déplacement vers un ailleurs, mais de l'envahissement de leur espace par le monde occidental (Mignolo 2012 : 72).

Comme le souligne Thomas King, dans le contexte canadien ou étatsunien, la frontière est nécessairement le produit d'un autre imaginaire pour peu qu'on adopte un point de vue autochtone (King 2003 : 102). Cela ne signifie pas que les peuples autochtones n'avaient aucune conscience des limites géographiques avant la colonisation, mais les repères qui bornaient leurs territoires n'étaient pas figés. Les espaces restaient donc perméables. Lorsque Tomson Highway décrit le territoire où il est né, il évoque de vastes étendues sans limites ; un monde ignorant des lignes imaginaires tracées par les Blancs entre le Manitoba, la Saskatchewan, le Nunavut et les Territoires du Nord-Ouest, puisque l'auteur *nehiyan* est né à la confluence de ces quatre espaces tels qu'ils apparaissent sur la carte coloniale du Canada (Highway 2017 a : xiii).

Par conséquent, il existe à l'origine une différence majeure entre les contours imaginés par les populations indigènes des Amériques et les marges imposées par les populations allochtones qui colonisèrent ces territoires. Mignolo souligne à ce propos une nuance intéressante entre la colonisation d'une part des espaces africains et asiatiques et, d'autre part, de l'espace américain. Selon lui, les premiers demeurèrent des lieux de différence tandis que les Amériques furent considérées comme une extension de l'Europe – le nouvel Occident (Mignolo 2012 : 51). La persistance de la pensée imposée par le colonialisme y est donc plus forte. La carte des États coloniaux (*settler states*) proposée dans *The Decolonial Atlas* corrobore les

propos du sémiologue argentin (Engel 2014). Sur ce document, ces états recouvrent la quasi-totalité des Amériques<sup>613</sup>.

Dans ces États coloniaux, dont le Canada fait évidemment partie, se pose le problème de la non indigénisation des structures et des discours. Le pouvoir y est toujours exercé par des groupes issus de populations ayant migré afin de coloniser le territoire. En 1992, tandis que beaucoup célébraient les 500 ans de la « Découverte », le sociologue péruvien Aníbal Quijano publia un article séminal intitulé *Colonialidad y modernidad/racionalidad* dans lequel il théorise le concept de « colonialité du pouvoir ». Il désigne par le biais de cette expression un régime de pouvoir ayant émergé avec la colonisation et ayant abouti à la mise en place de systèmes hégémoniques et hiérarchisants dans tous les domaines (économique, socioculturel, racial, linguistique, etc.). Il précise que la décolonisation n'est pas parvenue à mettre un terme à l'exercice de ces pouvoirs. Au-delà de la persistance de superstructures politiques, c'est selon lui la prévalence de rapports sociaux permettant une hiérarchisation des discours et une diffusion de connaissances essentiellement centrées sur les épistémologies européennes qui conditionne la parole autochtone dans ces états (Quijano 1992 : 11-20). Il semble que cette remarque s'applique d'autant plus dans les États coloniaux où l'accès à l'indépendance ne s'est pas accompagné d'une décolonisation des structures sociales et politiques.

Là où la pensée postcoloniale envisage le dépassement de la colonisation en s'appuyant sur la déconstruction du racisme et de la subalternité pour briser la domination discursive imposée par les empires coloniaux (Boidin 2009 : 130-131), la

---

<sup>613</sup> Il s'agit d'un projet de décolonisation des cartes géographiques auquel contribuent des cartographes issus de divers peuples autochtones dans le monde. À l'exception de l'Océanie avec l'Australie et la Nouvelle-Zélande, la carte suggère que les autres continents sont nettement moins concernés par ce phénomène. En outre, certains pays figurant en jaune sur la carte sont présentés comme en voie d'indigénisation. C'est le cas de l'Afrique du Sud, du Libéria, du Zimbabwe et de la Bolivie par exemple. D'autres cartes vont plus loin en incluant les pays scandinaves et la Fédération de Russie parmi les États coloniaux en raison de la situation des Samis.

pensée décoloniale postule la non disparition des hégémonies héritées de la colonisation<sup>614</sup>. Elle suppose que la voix subalterne émerge du lieu même où s'exerce la colonialité du pouvoir, ou plutôt à la frontière de cet espace, et non d'un tiers-espace comme le suggère Homi Bhabha<sup>615</sup>. Mignolo appelle cela la différence coloniale. La différence coloniale, explique-t-il, est à la fois le lieu où la colonialité du pouvoir s'exerce et celui où intervient la restitution des savoirs subalternes (Mignolo 2012 : xxv). Cette option semble tentante dans le contexte des États coloniaux dès lors que la hiérarchisation des connaissances établie par la société coloniale persiste. Elle correspond également à la possibilité – en dépit de la présence de systèmes dominants – de permettre aux discours produits par les sociétés réduites au silence (« *silenced societies* ») de devenir audibles<sup>616</sup> (Mignolo 2012 : 71). Pour se faire entendre, il s'agirait donc de s'appropriier les outils et les armes de la colonialité – de parler depuis les espaces où elle s'exprime – de manière à « modifier les termes<sup>617</sup> de la

---

<sup>614</sup> Nous ne souhaitons pas entrer dans un débat visant à établir la validité ou la supériorité d'une de ces approches par rapport à l'autre. Ce n'est pas le propos de cette thèse. Il nous semble simplement que cette idée d'émergence du discours subalterne depuis le lieu de la colonialité du pouvoir correspond à ce que nous observons dans les littératures amérindiennes. Une autre différence majeure entre les deux approches a retenu notre attention. Il s'agit de la présence de penseurs autochtones et créoles parmi les figures tutélaires de la pensée décoloniale là où la pensée postcoloniale s'appuie essentiellement sur des penseurs issus des cultures dominantes. C'est un reproche que la chercheuse chickasaw Jodi Ann Byrd fait aux études postcoloniales quand elle suggère qu'elles veulent souvent déconstruire le discours eurocentré à l'aide d'outils eux-mêmes eurocentriques. Elle se demande jusqu'à quel point les préoccupations des peuples autochtones s'insèrent dans le cadre posé par la pensée postcoloniale (Byrd & Rothberg 2011 : 3-5). Cela ne nous empêche pas de mettre les écrits de penseurs tels que Derrida, Foucault ou Lyotard au service de l'analyse des romans étudiés, mais notre choix est aussi d'octroyer une place aux penseurs et aux théoriciens autochtones lorsque les points de vue qu'ils expriment informent nos analyses littéraires.

<sup>615</sup> Dans cette théorie, Bhabha définit le tiers-espace comme un entre-deux, un espace ambivalent et contradictoire d'où émergent des identités culturelles sans cesse redéfinies, renégociées par le bais des interactions avec d'autres cultures (Bhabha 1994 : 37 ; 53-55). Nous verrons que si les échanges avec la langue et la culture hégémoniques participent de la construction de l'identité artistique de Wagamese et de Highway, leurs textes ne témoignent pas d'une redéfinition permanente des identités indiennes.

<sup>616</sup> Pour Mignolo, les sociétés réduites au silence produisent des discours, mais ceux-ci ne sont pas entendus. Cette idée est partagée par Gayatri Chakravorty Spivak, qui insiste également sur le fait que les discours formulés par ces voix restent sans réponse (De Kock 1992 : 46).

<sup>617</sup> Mignolo explique par exemple qu'« on est rendu 'Nègre' par un discours dont on ne peut contrôler les règles » (Mignolo 2013 : 186). Cette remarque s'applique aux Autochtones d'Amérique du Nord. Il est possible de dire qu'on est rendu « Sauvage » par un discours dont on ne peut contrôler les règles. Or, ce que Highway et Wagamese s'efforcent de faire, c'est d'établir leurs propres règles. Cela deviendra encore plus manifeste dans les sous-chapitres où nous traiterons de l'orature et du remaniement de la langue.



discussion et non pas seulement [...] son contenu » (Mignolo 2013 : 183). Le concept de colonialité du pouvoir implique donc à la fois l'assimilation des formes de domination, mais aussi leur subversion (Quijano 1998 : 27-38).

Dans le cas d'artistes tels que Richard Wagamese ou Tomson Highway, la reconnaissance des formes de récit imposées implique une connaissance et une prise en charge des canons littéraires à partir desquels leur discours en tant qu'artiste autochtone peut émerger. Ainsi, des ouvrages canoniques de la littérature anglophone tels que des œuvres de Lewis Carroll, de William Shakespeare ou de James Joyce constituent les hypotextes sur lesquels les deux romans s'appuient. Dans *Indian Horse*, par exemple, la jeune Rebecca Wolf se plante un poignard dans la poitrine sur la tombe de sa sœur cadette, décédée à la suite des maltraitances qu'elle a subies à St. Jérôme. Son suicide n'est pas sans rappeler celui de nombreuses héroïnes dans les tragédies antiques et classiques, dont Juliette dans *Romeo et Juliette* ou Deirdre dans la pièce éponyme de John Millington Synge (*IH* : 168). Dans un autre extrait, les parents de Saul emportent le corps de Benjamin sur un canoë. L'image du scintillement de la lumière sur le miroir de l'eau au fur et à mesure que l'embarcation s'éloigne à l'horizon avant de disparaître au détour d'un amas rocheux est évocatrice des légendes arthuriennes, notamment du livre VIII de *Le Morte d'Arthur* de Thomas Malory<sup>618</sup> (*IH* : 33). Dans le cas de Highway, nous avons déjà observé que les références à *Alice au Pays des merveilles* étaient nombreuses<sup>619</sup>.

Outre le patrimoine littéraire européen, leurs textes s'inscrivent également dans une littérature nationale canadienne et non strictement indienne. L'influence du roman de William Patrick Kinsella sur celui de Wagamese en témoigne. Tout autant que les propos de Tomson Highway dans le prologue de son anthologie des littératures autochtones du Canada. Il souligne l'importance de la publication par

---

<sup>618</sup> Cette référence au texte de Malory fait l'objet d'explications plus détaillées dans les paragraphes qui suivent.

<sup>619</sup> Voir *supra* p. 496-497.

Margaret Atwood en 1972 de l'ouvrage *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*. Cet ouvrage lui a permis, explique-t-il, de comprendre qu'il existait la possibilité d'une littérature canadienne, ce qui constituait un préalable à la possibilité d'une littérature autochtone du Canada. C'est en prenant conscience de l'existence d'œuvres littéraires incorporant les paysages canadiens qu'il s'est dit qu'il pouvait en faire de même avec les espaces de son enfance, dont la forêt boréale du nord du Manitoba, la réserve de Brochet et le pensionnat indien de Guy Hill (Highway 2017 a : xxvii-xviii).

En proposant des récits dans lesquels ils juxtaposent des éléments propres aux modes de narration autochtones et des éléments empruntés aux textes canoniques de la littérature anglophone, Highway et Wagamese rappellent une réalité que Bernadette Rigal-Cellard ne manque pas de souligner dans son ouvrage *Le mythe et la plume*, à savoir que l'existence même des littératures indiennes d'Amérique du Nord dépend de la coexistence dans le texte des canons de la littérature occidentale et des formes traditionnelles du récit amérindien (Rigal-Cellard 2004 : 13).

Cela est d'autant plus frappant lorsqu'on observe la manière dont Wagamese et Highway invoquent systématiquement ces œuvres canoniques en association avec des éléments propres aux cultures *anishinaabe* et *nehiyaw*. Dans *Indian Horse*, Rebecca se suicide à la manière de Juliette ou de Deirdre, mais elle le fait en scandant une prière en *anishinaabemowin* (IH : 168). L'embarcation funéraire emportant Benjamin s'éloigne telle la barge de Nimue et Morgane emportant Arthur vers Avalon, mais il s'agit d'un canoë traditionnel dont les occupants sont tous Indiens (IH : 33). Certes, le nom d'Alice apparaît dans le roman de Highway, mais c'est dans la bouche du trickster (KFQ : 233). Sur la même page, un personnage s'exprime dans des tétramètres iambiques dignes d'une ballade de Milton ou de Marvel, mais une fois de plus, les vers surgissent de la bouche de Maggie Sees : « We dance, we fight, we cry,

make love, we laugh and work and play, we die<sup>620</sup>. » (*KFQ* : 23) La remise en question du statut hégémonique de la culture dite dominante intervient bien depuis le lieu où s'exerce sa prééminence dès lors que le système rythmique propre à la poésie anglophone sert de support à la parole du trickster.

Il est un autre écrivain majeur dont la résurgence de l'œuvre dans le roman de Tomson Highway témoigne de cette nécessité de parler depuis l'espace où s'exprime la colonialité : James Joyce. En effet, *Kiss of the Fur Queen* s'apparente aussi au *Künstlerroman* dès lors qu'il évoque la formation morale et intellectuelle de ses jeunes héros qui se trouvent être des artistes *nehiyawak*. Comme le suggère McKegney, le texte peut aussi se lire comme un portrait de deux artistes *nehiyawak* en jeunes hommes, c'est-à-dire une version *nehiyaw* de *A Portrait of the Artist as a Young Man* (McKegney 2007 : 156). La remarque de McKegney se justifie car les similitudes entre les deux romans sont nombreuses. Comme Joyce, Highway se crée un alter ego dont il retrace le parcours jusqu'à sa maturité personnelle et artistique. Comme dans le roman de l'auteur irlandais, il est question d'un pensionnat catholique ainsi que de la honte et de la culpabilité que l'exposition à une morale rigide engendre. En outre, à l'instar de Stephen Dedalus, Champion refuse de se laisser enfermer dans le carcan des conventions sociales, religieuses et artistiques.

La filiation ne s'arrête pas là. Le titre de la première pièce que les frères Okimasis montent – *Ulysses Thunderchild* – confirme le lien qui unit Highway à l'écriture de Joyce. C'est en invoquant le romancier irlandais que Champion clame sa légitimité en tant qu'auteur autochtone :

“Son of Ayash.” Jeremiah tapped the script. “Closest thing the Cree have to their own Ulysses. Except I've given it this ... modern twist, shall we say.”

“Such as?” Gabriel asked barely concentrating.

---

<sup>620</sup> u - / u - / u - / - - // u - / u - / u - / u -

“Well,” said Jeremiah cavalierly, “if James Joyce can do ‘one day in the life of an Irishman in Dublin, 1903,’ why can’t I do ‘one day in the life of a Cree man in Toronto 1984?’” (*KFQ* : 277).

La légende du Fils d’Ayash, qui est en quelque sorte une version *nehiyaw* du *Bildungsroman*<sup>621</sup>, se trouve mise sur un plan d’égalité non seulement avec le texte de Joyce, mais aussi avec l’épopée d’Homère. Les références à la légende d’Ulysse abondent dans le roman. Le texte homérique affleure lors de l’évocation des sirènes de la consommation tentant d’attirer Ooneemeetoo vers les boutiques de la galerie marchande du centre commercial (*KFQ* : 117), des sirènes du désir l’invitant à rejoindre les toilettes où il pourra assouvir ses pulsions sexuelles (*KFQ* : 121) ou de la version grotesque du cyclope Polyphème, tatoué, barbu et le ventre enflé par la bière, posté devant l’entrée d’un bar qui ressemble à une caverne infernale (*KFQ* : 105). La filiation avec le récit antique est donc établie. En métissant dans son spectacle le récit traditionnel *nehiyaw* que son père lui a transmis avant de mourir, le texte antique et celui de Joyce, Highway crée une odyssee à la fois homérique, joycienne et « okimasienne ». Par métalepse, Highway en fait de même en proposant une odyssee « highwayienne<sup>622</sup> ». Il évolue bien à la frontière entre les modes de récit allochtones et les modes de récit autochtones, frontière qui se trouve franchie dans

---

<sup>621</sup> Le fils d’Ayash est le pendant du héros classique puisqu’il est d’ascendance semi divine et semi humaine. Highway revient sur cette légende dans son anthologie des littératures autochtones du Canada lorsqu’il évoque la pièce *Son of Ayash*, mise en scène par l’auteur oji-cri Jim Morris en 1982. Cette version sera reprise en 1991 par Raoul Trujillo et Tomson Highway. À l’origine, René Highway devait se charger des chorégraphies, mais il est mort quelques mois avant la première de la pièce (Preston 1992 : 153-155). Dans la présentation qu’il propose, Tomson Highway établit un parallèle entre le héros *nehiyaw* et des héros d’autres mythologies tels que Gilgamesh, Ulysse et Cú Chulainn. Il explique également qu’il s’agit d’un récit de la formation retraçant le parcours d’un héros depuis sa naissance, parcours qui, par le biais d’épreuves successives, le conduit à affronter ses cauchemars et à vaincre ses peurs (Highway 2017 a : 135-136).

<sup>622</sup> Les frères Highway ont à plusieurs reprises monté ou contribué à des spectacles dans lesquels des classiques de la littérature anglophone étaient réinterprétés par le biais d’une esthétique amérindienne. On pourrait parler d’indigénisation des textes canoniques, comme cela se produisit en 1987 lorsque René Highway supervisa les chorégraphies d’une version de *La Tempête*, de William Shakespeare, dans laquelle Ariel s’incarnait sous les traits du trickster et les masques laissaient place à des danses indiennes (Goodland & O’Connor 2010 : 302-303).

les deux sens puisque la légende d'Ulysse se trouve « indigénisée », tandis que celle d'Ayash se trouve européanisée.

L'idée de rétablissement d'une force discursive qui s'était trouvée affaiblie par la prévalence des discours dominants, de *re-empowerment* narratif, est mise en exergue dans le titre métissé de la pièce puisque le terme « *thunderchild* » évoque forcément pour un lectorat *nebiyaw Pibesim*, l'oiseau tonnerre<sup>623</sup>, symbole de force et de puissance dans les croyances algonquiennes (Johnston B. 1995 : 120-121). Néanmoins, cela n'est possible que lorsque l'artiste renonce à la simple imitation des formes de discours importées par la société coloniale. Lorsque les deux frères Okimasis montent leur projet, la version initiale que Champion propose de la légende ne convainc ni Ooneemeto, ni Amanda :

“Jeremiah, you're trying to write a realistic play from a story that's just not realistic!”

“And what, pray tell, is this story all about?”

“Magic.”

Magic? What did she want, a bunny pulled from a hat, a woman sawed in half, water turned into wine?

Finally, all diplomacy, sympathy, and tenderness, Gabriel spoke up. “I think what she means, Jeremiah, is that it's all up here —” he tapped his forehead, “when it should be down here —” he pointed to his groin. What the hell. “It's all head, Jeremiah, all head and no gut. Watch.”

Before Jeremiah could pull himself back together, the actors were shouting, wailing, and snarling as, like ping pong balls, they hurled themselves across the sun-splashed space, so in the grip of improvisation they had eyes like demons.

“Yes!” Gabriel flailed his arms like an orchestral conductor fencing with an *agitato*. “Fill that space. Feel it with the tips of your fingers, your forehead, the soles of your feet, your toes, your groin.”

Jeremiah banged at the piano — dissonance like shards of steel — though he had no idea why. “What are you doing?” he yelled at his brother.

“Play!” Gabriel screamed back. “Just play!”

---

<sup>623</sup> Dans les récits *nebiyawak*, *Pibesim* est un personnage très puissant. Ce sont ses battements d'ailes qui provoquent le tonnerre.

[...] Jeremiah clawed at the keyboard, tidal waves of red smashing at his eyeballs. “*Aiaiaiaiaiaiaiyash oogooosisa, oogooosisa ...*” Shooting to the ceiling, the wail dove, resurfacing as samba-metered hisses. And one by one, the company fell in with the chant, a dance, a Cree rite of sacrifice, swirling like blood around the altar and bouncing off the bass of the piano like, yes, magic. (*KFQ* : 279-280).

En voulant imiter Joyce et reproduire *Ulysses* dans sa version indienne (*KFQ* : 277), Champion fait fausse route. Son approche trop travaillée – trop soucieuse de s’inscrire dans une orthodoxie littéraire – détruit toute la magie du récit séculaire de son peuple. Son texte est trop écrit, sans vie, si bien que les acteurs Indiens qui répètent la pièce ne parviennent pas à le jouer (*KFQ* : 278-279). C’est en accédant à la mémoire tribale par le biais du récit du Fils d’Ayash, en se saisissant des rythmes et des mouvements qui animent les rites *nehiyawak*, qu’il parvient à l’autonomie en tant qu’artiste. Cela se traduit par l’énumération de sons qui s’éloignent progressivement des sons humains (« shouting, wailing, and snarling »), ou par la métamorphose – grâce à une succession de métaphores et de comparaisons – de Champion en une créature dotée de serres ou de griffes et des danseurs/acteurs en démons, puis en serpent géant<sup>624</sup>. Tout dans le texte illustre le processus d’adaptation par le biais duquel la pièce s’affranchit des canons esthétiques imposés par la culture anglophone, tout en maintenant un lien thématique avec les récits allochtones. Une fois de plus, c’est dans la dissonance que le métissage s’exprime.

L’interprétation que les deux frères faisaient initialement de la légende – interprétation déformée par le prisme de la doctrine catholique (McKegney 2007 : 165) – laisse place à une mise en scène qui rétablit le sens du récit séculaire et en dégage la magie. Il s’agit d’une des principales fonctions des mémoires collectives autochtones selon McLeod : permettre à ceux qui les activent et qui s’y reconnaissent d’accéder à une indépendance par rapport au discours dominant

---

<sup>624</sup> La créature mythique qui transporte le Fils d’Ayash jusqu’à l’île où réside le monstre anthropophage.

(McLeod 2000 : 51). Highway compare pour sa part cette mémoire culturelle à une bibliothèque après un incendie. L'incendiaire, explique-t-il, c'est la religion chrétienne et, par extension, les pensionnats. Les auteurs autochtones doivent donc rassembler les pages à demi calcinées pour reconstituer une histoire : la leur et celle de leur peuple (Smoke 2011). Contrairement à ce qu'affirmaient Goody et Watt dans leur article sur les conséquences de la littératie, les traditions orales n'enferment pas les auteurs dans les mémoires où se fondent leurs récits (Goody & Watt 1963 : 343). Loin de se trouver circonscrits au cadre restreint du récit collectif ou du récit *nehiyaw*, Highway exprime une fois de plus une pensée critique et contemporaine sur les pensionnats<sup>625</sup> et sur les politiques d'assimilation des Premières Nations de manière plus générale. En outre, en établissant une proximité – des chevauchements même – entre ce discours sur les pensionnats et les mythes *nehiyawak* et occidentaux, il lui confère une importance aussi grande que les récits séculaires<sup>626</sup>.

Il ne faut pas interpréter cette démarche comme un rejet des textes classiques des littératures occidentales. Qu'il s'agisse de Wagamese ou de Highway, ils excluent tous deux une approche essentialiste de l'autochtonie et refusent de se laisser confiner à un périmètre restreint : celui des auteurs autochtones<sup>627</sup> (Schorcht 2008 : 89-90). Il s'agit d'un cadre qui, une fois de plus, est défini selon des catégories élaborées par la culture hégémonique. Or, par le biais de leur écriture, les deux romanciers aspirent non seulement à redynamiser leurs cultures respectives, mais aussi à donner à leurs textes une dimension universelle – à s'affranchir de ce cadre. C'est ce qu'explique Tomson Highway lors d'un entretien accordé à Robert Enright : « I think I've studied enough Western and other art to have achieved a

---

<sup>625</sup> Nous avons vu que la pièce évoquait par métaphore les abus commis sur les enfants dans les pensionnats indiens.

<sup>626</sup> Ce procédé consistant à amplifier le discours sur les pensionnats indiens en l'insérant au sein du mythe s'observe chez d'autres auteurs autochtones tels que la poète et romancière laguna pueblo Leslie M. Silko (Katanski 2005 : 23).

<sup>627</sup> Ils ne nient pas du tout l'existence et la valeur d'une littérature autochtone, ils contestent simplement le confinement de leur production artistique à ce cadre.

level of sophistication where I write beyond the specifics of my aboriginal background and get to the universal human condition<sup>628</sup>. » (Enright 1992: 23) Ainsi, il semble que les textes de Highway et de Wagamese demandent à être lus dans une perspective qu'Arnold Krupat<sup>629</sup> nomme « cosmopolite », c'est-à-dire une lecture s'intéressant aux formes que prend le métissage et à la manière dont les artistes autochtones négocient leur identité (Krupat 2002 : 23).

La démarche de Highway s'inscrit dans ce que Mignolo nomme la « pensée frontalière ». Il s'agit d'une démarche créatrice s'exerçant, nous l'avons vu, depuis le lieu de la différence coloniale, assumant la modernité et la colonialité pour en proposer une approche critique (Mignolo 2012 : xv). Cela se traduit par le rétablissement de modes de perception, de compréhension et de représentation minorés, voire niés par les systèmes coloniaux. La coexistence au sein d'un même espace de structures narratives et de modes discursifs dominants et subalternes constitue, selon Mignolo, une véritable option décoloniale – ce qu'il appelle la « pensée frontalière forte » (Mignolo 2012 : xxv). Cette option est manifestement celle choisie par Highway. L'exemple du spectacle *Ulysses Thunderchild* illustre l'idée que le contact avec les textes coloniaux est une source d'hétérogénéité discursive qui déstabilise le discours dominant, mais qui se propage également dans l'espace discursif autochtone. En d'autres termes, la culture du colonisé s'incarne dans celle du colonisateur tandis que la culture du colonisateur s'incarne dans des mémoires

---

<sup>628</sup> Ce positionnement crée un lien supplémentaire entre Highway, Wagamese et Joyce. À l'instar du romancier irlandais, ils refusent à la fois la domination du pouvoir impérialiste dont les structures subsistent, que ce soit au Canada ou dans l'Irlande du début du XX<sup>e</sup> siècle, et une certaine forme de nationalisme/séparatisme autochtone. Leur écriture tend également vers une universalité qui n'est pas sans rappeler celle de l'écriture de Joyce.

<sup>629</sup> Krupat recense deux autres approches des textes autochtones. L'une qu'il nomme « nationaliste » et qui revendique un séparatisme politique et artistique ; l'autre, qu'il appelle « indigéniste » et qui privilégie les points de vue internes aux cultures autochtones (Krupat 2002 : 5 ; 10-11). Krupat se situe parmi les « cosmopolites » dans lesquels il inclut également des auteurs tels que Vizenor et Sherman Alexie. (Krupat 2002 : 22-23).



autochtones<sup>630</sup> (Mignolo 2013 : 185). Mignolo assimile ce phénomène à un processus de désaliénation : ce qu'il nomme la « déprise » (Mignolo 2013 : 183-184). Cette conception a l'avantage de refléter le désir d'affranchissement que revendiquent Wagamese et Highway lorsqu'ils affirment vouloir échapper aux étiquettes qu'on tente de leur imposer.

### 2.5.2. Hybridation ou métissage des récits ? Enjeux théoriques et pratiques artistiques

Je peux changer en échangeant avec l'autre sans me perdre ni me dénaturer.

Édouard Glissant<sup>631</sup>

Afin de poursuivre notre étude sur les interactions entre les formes de discours dominantes et subalternes dans les romans de Wagamese et de Highway, il nous semble nécessaire de nous interroger sur la terminologie adaptée et sur ce que ces choix terminologiques impliquent. Nous proposons donc dans un premier temps de définir les concepts d'hybridité et de métissage dans l'optique de mieux cerner la démarche dans laquelle les deux auteurs s'inscrivent.

Le terme « hybridité » vient du latin *ibrida*, signifiant « de sang mêlé » ou « bâtard ». Il est emprunté au domaine de la biologie animale et végétale dans lequel il désigne des phénomènes de reproduction inter-espèces ou de greffage. Selon le spécialiste des études postcoloniales Robert J. C. Young, la notion d'hybridité est problématique dès lors qu'elle pose la question du racialisme et, *de facto*, des vestiges de l'impérialisme (Young 1995 : 163). Young distingue toutefois des occurrences lors desquelles l'hybridation participe d'un processus conscient de déstabilisation des forces dominantes (Young 1995 : 21-23). Le chercheur *anishinaabe* James

<sup>630</sup> L'observation de Mignolo vaut pour la question de la langue. Nous reviendrons sur ce point dans le sous-chapitre traitant de la recréation de la langue chez Highway et Wagamese.

<sup>631</sup> Glissant & Noudelmann 2009 : 146.

Niigonwedom Sinclair propose une étude de cette notion qui en souligne la grande ambivalence. En s'appuyant sur les travaux de Bakhtine et de Derrida, il constate que les processus d'hybridation empêchent la fixation des identités, qui se trouvent déplacées sans jamais être repositionnées (Sinclair 2010 : 242). Le risque selon lui consiste à imposer à l'artiste autochtone une identité fragmentée, c'est-à-dire à l'empêcher de construire son identité tribale<sup>632</sup> qui a déjà fait l'objet d'une fragmentation par le biais des politiques d'assimilation (Sinclair 2010 : 248-249). Sinclair cite alors le chercheur cherokee Jace Weaver. Celui-ci met en garde contre une approche unidirectionnelle de la notion d'hybridité, approche qui reviendrait à valider un nouveau processus hégémonique par le biais duquel un élément majoritaire en absorberait un autre (Sinclair 2010 : 240).

Dans ce même article, Sinclair mentionne le spécialiste des études postcoloniales John Thieme (Thieme 2003) et l'auteur choctaw-cherokee Louis Owens pour lesquels l'hybridité est un espace multiculturel et multidirectionnel créé par la médiation de forces antagonistes (Sinclair 2010 : 240). Pour Owens, les identités autochtones sont donc toujours instables, multidirectionnelles et hybrides (Owens 2001 : 171). Force est de constater que ce concept est problématique dans le domaine des littératures autochtones et qu'il n'existe pas de consensus entre les penseurs amérindiens. Dans un article sur Tomson Highway, Richard Van Camp et Eden Robinson, Kristina Fagan préfère parler d'adaptation dès lors qu'elle estime que l'hybridité présuppose l'existence de deux originaux dont la fusion contribue à produire une entité nouvelle. L'adaptation, au contraire, impliquerait un processus d'échange dynamique et interactif constituant une force et non la marque d'une ambivalence (Fagan 2009 : 220-221).

Dans *Kiss of the Fur Queen*, nous avons observé que Highway sélectionne soigneusement les éléments de chaque culture qu'il souhaite intégrer à son récit. Il

---

<sup>632</sup> Sa « criitude » ou son « ojibwétude », pour proposer une équivalence directe aux néologismes « creeness » et « anishinaabeness ».

exerce donc ce que Sinclair définit comme le droit des Autochtones à contrôler les effets des éléments allochtones dans leur art ; le droit de conserver une souveraineté littéraire (Sinclair 2010 : 240-241 ; 253). C'est également le cas dans *Indian Horse*, même si l'immersion tardive de son auteur dans la culture *anishinaabe* explique sans doute un degré de métissage moindre que dans le texte de son homologue *nehiyan*. Nous employons le terme métissage alors qu'il provient lui aussi du domaine de la biologie. Son étymologie renvoie à l'idée de mélange, *mixtus* en latin. En effet, les nuances sémantiques entre hybridation et métissage restent souvent floues. Après tout, les deux termes renvoient à une dualité entre un état de pureté des langues et des cultures tout hypothétique et le résultat d'une rencontre entre ces langues et ces cultures qui les extrairait de cette pureté supposée. Néanmoins, la notion de métissage devient intéressante lorsqu'on se penche sur la définition qu'en propose Édouard Glissant<sup>633</sup>, pour qui « le métissage ne correspond [...] pas à une question identitaire mais à une question de participation au monde et une question d'entrée dans le monde, peut-être pour pouvoir y survivre véritablement » (Glissant 2009 : 26). Nous aurions tout aussi bien pu parler de créolisation, dont Glissant explique qu'elle « garantit et conserve les éléments distincts qui la composent mais n'établit pas de hiérarchie entre ces éléments » (Glissant 2009 : 25). Pour l'auteur et philosophe martiniquais, la créolisation permet la mise en relation d'éléments culturels même les plus éloignés et les plus hétérogènes (Glissant 1996 : 22), la connexion d'imaginaires dont la rencontre produit un élément nouveau sans effacer la mémoire des éléments qui le compose (Glissant & Noudelmann 2009 : 141). Il souligne à cet égard qu'il s'agit d'une forme de métissage qui ne puise pas dans une racine unique, qui n'enracine pas non plus les éléments qu'elle produit, mais qui libère. Pour paraphraser ce que dit Glissant à propos de l'identité noire, il ne s'agit

---

<sup>633</sup> Certains auteurs créoles, à l'instar d'Aimé Césaire, écartèrent les notions de métissage et de créolisation au profit de celle de « négritude ». Le créole restait à leur yeux une langue infirme et de faible portée pour reprendre les propos tenus par Césaire en 1963 dans une émission littéraire diffusée par la TSR (Césaire & Senghor 1963)

pas pour Highway et Wagamese, nous le verrons dans ce sous-chapitre, de devenir plus Indiens qu'Indiens. Il s'agit plutôt d'imposer le métissage comme une réalité qui change celui qui en est à l'origine, mais qui change également l'autre en le confrontant à la non unicité de son discours (Glissant & Noudelmann 2009 : 53-54).

C'est dans cette libération, cette « participation au mouvement monde » (Glissant & Noudelmann 2009 : 54) que l'écriture de Highway et celle de Wagamese se situent. Ils ne s'approprient pas les éléments coloniaux qu'ils incorporent à leur texte au sens où l'entend le poète acoma pueblo Simon Ortiz lorsqu'il évoque la façon dont son peuple absorbe certains éléments allochtones jusqu'au point de les rendre autochtones (Ortiz 1981 : 8-10). Il convient plutôt de dire qu'ils se réapproprient ce dont les pensionnats les ont privés. Ce faisant, ils créent une relation entre les cultures autochtone et allochtone que Sinclair qualifie de réciproque, relation qui permet à leurs cultures d'origine de résister aux conséquences du génocide culturel dont elles furent la cible (Sinclair 2014 : 203). Ils parviennent à exercer leur souveraineté artistique et discursive en dépassant une dualité dont le chercheur osage Robert Warrior souligne les écueils et les limites. Il s'agit de la dualité entre soumission aux catégories et aux modes d'expression imposés par les systèmes coloniaux et illusion que les cultures autochtones peuvent subsister en totale autarcie – en dehors de ces systèmes (Warrior 1995 : 123-124).

Dans le second chapitre de cette partie, nous avons constaté que la découverte de formes d'expression importées lors de la colonisation se solde par un renoncement pour les héros des deux romans. Seule leur créolisation permet de faire entendre des voix que les pratiques artistiques et sportives étrangères aux cultures *nehiyaw* et *anishinaabe* rendaient inaudibles. Dans le cas de Saul, son renoncement à devenir joueur professionnel de hockey sur glace finit par le conduire à devenir entraîneur de la petite équipe de Manitouwadge (*IH* : 218). En faisant ce choix, il se situe dans une démarche de transmission qui n'est pas sans rappeler celle adoptée par ses ancêtres shamans et conteurs. Il devient à son tour un passeur d'histoires, de sorte

que le hockey sur glace tel que Saul le conçoit constitue à la fin du roman une métaphore du récit oral.

La musique et la danse classiques ne permettent pas non plus aux frères Okimasis d'exprimer leur différence. Nous avons constaté dans le deuxième chapitre de cette seconde partie qu'Ooneemeetoo se sent étranger à l'univers de la salle de danse où il est confronté à l'étroitesse de cet espace confiné. Ce n'est qu'en s'affranchissant de ce cadre que son corps parvient à se libérer. C'est ce qui se produit lors de la première du spectacle qu'il écrit peu après la mort de son père :

Blinded by the darkness, the caribou hunter Abraham Okimasis lay locked inside his coffin. Though he found the satin lining strangely soothing, he could move nothing, not his wrists, not his neck, not his toes. And all he heard was wind, like the singing of a woman, the most beautiful song he had ever heard, teasing him, taunting him, daring him to venture out and find her. [...]

But where was he? In hell? The living room of the plywood bungalow he had shared with his Mariesis for near on two decades? On the barrens a hundred miles north of Mistik Lake, where no tree grew and the caribou roamed ten million strong?

The mist thinning out, his vision seeped back. He thought he could discern a thousand white masks hanging from the sky. Or were they faces? Yes, the faces of the living, it dawned on him, kneeling at his grave, the priest leading them in prayer as billowing snow waltzed, elegant, silent, around their feet. And that wind was his own lungs swelling, compressing, swelling. And somewhere in that crowd of faces his sons were weeping, from fear, fear that he was leaving them forever.

“Ayash oogoosisa,” the hunter rasped at them, “the greatest Cree hero knew no fear, he . . .” And the wind took the words.

A note rang out, high-pitched, sustained. And from his father's corpse, slowly, Gabriel Okimasis raised his naked torso. Strings crashed, electric, twanging, catapulting the dancer on a trajectory beyond the grave, the village, the earth.

In the theatre's last row, among the thousand white faces, Gregory Newman sat slumped, coldly assessing his creation, built on a story-line by Gabriel. (*KFQ* : 235-237)

Les premiers paragraphes du chapitre trente-sept évoquent le vieil Abraham contemplant le monde des vivants depuis le cercueil dans lequel il gît. Sous l'effet conjugué du sifflement du vent et d'une note de musique, l'image du corps du

danseur se superpose à celle du cadavre du chasseur de caribou. L'évocation des masques blancs permet un glissement entre le public venu assister à l'enterrement d'Abraham et celui venu assister au triomphe d'Ooneemeto. Symboliquement, en s'élevant du corps de son père, ce dernier répond à l'appel qu'Abraham avait lancé à ses fils juste avant d'expirer : « With these magic weapons, make a new world. » (*KFQ* : 227) Il invite la légende du Fils d'Ayash dans cette salle où le public blanc, y compris Gregory, est fasciné par la beauté du danseur et de sa chorégraphie, mais ne perçoit pas l'ampleur de la transgression qui se produit sous ses yeux.

Le franchissement de la frontière entre le mort et le vivant évoque par métonymie celui de la limite entre deux esthétiques. L'esthétique classique qu'un public Blanc s'attend à voir lorsqu'il se rend à un spectacle de ballet, et une gestuelle par le biais de laquelle s'exprime la culture *nehiyaw*. Le corps du jeune danseur se trouve propulsé dans l'espace par l'intervention d'une force et d'une énergie prodigieuses : celle du récit ancestral transmis par Abraham. Les gestes étriqués et maladroits qui valaient à Ooneemeto les sarcasmes de son professeur de danse classique ont laissé place à un corps libéré, un corps redressé. En insérant dans ses spectacles une gestuelle propre aux cérémonies *nehiyawak*, il perturbe l'intégrité culturelle du public blanc (Belghiti 2009 : 8). Il déconstruit également les hiérarchies entre une pratique de la danse conforme aux attentes de la société coloniale et une pratique de cet art qui, au-delà de la dimension esthétique, rétablit une spiritualité<sup>634</sup> menacée par des politiques répressives.

Ce n'est que par le biais d'un processus de métissage constant que la parole des héros du roman parviendra à s'exprimer. Le métissage et la résurgence des formes de discours et d'expression autochtones sont d'ailleurs annoncées par les deux citations placées en épigraphe du roman. La première, nous l'avons vu, rappelle les

---

<sup>634</sup> Tomson Highway insiste sur cette dimension de la danse lorsqu'il dit : « Dance is a metaphor for being. If we cannot dance, we cannot pray. » (Hodgson 1999 : 2)

propos tenus par le chef *squohomish* Seattle en 1853 et prophétise la rémanence des cultures autochtones. Quant à la seconde, elle est extraite d'une circulaire dans laquelle Duncan Campbell Scott invite les agents des Affaires indiennes à dissuader les Indiens de s'adonner à la pratique de la danse. En effet, la pratique de certaines danses traditionnelles indiennes fit l'objet d'interdictions au Canada. Dès 1884, l'Acte des Sauvages rendit illégale l'organisation de potlatchs et de danses appelées *Tamanawas*<sup>635</sup>. En 1895, la danse du soleil fut également interdite<sup>636</sup>.

Il appert que la danse constitue dans le roman de Highway un élément central dans la subversion des codes imposés par les systèmes coloniaux. La musique participe également de ce processus de créolisation des discours. Elle permet à l'expérience de résonner d'une culture à l'autre en créant ce que Krotz appelle une dissonance productive (Krotz 2009 : 183-185). Nous interprétons la remarque formulée par Krotz comme le signe que la musique participe elle aussi de la déconstruction des catégories qui dressent les cultures les unes contre les autres. Par exemple, Chopin est à la fois ce qui sauve Champion du suicide et ce qui l'éloigne de la culture *nehiyaw* (KFQ : 170 ; 215 ; 255-256). C'est par le biais de la création d'œuvres composites<sup>637</sup> sur le plan de la forme et du rythme qu'il parvient à résoudre la tension qui s'était créée entre la musique classique et l'univers acoustique de son peuple. L'analogie entre le piano et le tambour, que nous avons déjà commentée,

---

<sup>635</sup> Ce terme regroupait en fait un ensemble de danses pratiquées par les populations autochtones de l'île de Vancouver. La gestuelle sur laquelle reposent ces danses était considérée comme contraire à la morale chrétienne (Bracken 1997 : 167-169).

<sup>636</sup> Dans la pratique, les autorités fermèrent les yeux sur la persistance de ces cérémonies. L'arrivée de Campbell Scott aux Affaires indiennes marqua toutefois un net durcissement dans l'application de ces lois. Le droit de pratiquer toutes les danses et les cérémonies traditionnelles fut rétabli en 1951.

<sup>637</sup> Ce n'est sans doute pas un hasard si Highway a créé ensuite des spectacles combinant un univers classique et un univers indigène et alliant des formes d'expression artistique très diverses (piano classique, jazz, chant, danse, mime, dessin, théâtre, etc.). Nous citerons à titre d'exemples son spectacle de cabaret *Songs in the Key of Cree* (Highway 2017 b) et sa performance dans le cadre de la Free Home University de Lecce, en Italie : *Tomson Highway and the Many Languages* (Highway 2016). Une des actrices ayant joué dans sa pièce *Ernestine Shuswap Gets her Trout* résume parfaitement cette approche en révélant que Highway pense sans cesse en termes de multidisciplinarité (Anon 2014).

s'accompagne d'une analogie entre le piano et le traîneau qui scelle le lien entre ces deux univers (KFQ : 213-214).

Quant à la structure du roman, nous avons également observé qu'elle se présentait comme une sonate. Toutefois, il ne s'agit pas d'une sonate classique en trois temps. Les six parties selon lesquelles le récit est structuré évoquent chacune un tempo et une atmosphère spécifiques : l'*allegro ma non troppo* qui rythme l'insouciance d'un temps de l'innocence voué à s'achever est suivi par un *andante cantabile* marquant le ralentissement que constituent les années passées au pensionnat. Le mouvement s'accélère ensuite en un *allegretto grazioso* pour accompagner les premiers temps de l'après pensionnat, *allegretto* qui finit par laisser place à un *molto agitato* reflétant la confusion qui anime les deux frères. La cinquième partie voit s'accomplir le rapprochement entre Champion et Ooneemettoo et conduit à la résolution des tensions qui les divisaient. Elle est marquée par un ralentissement de la cadence en un *adagio espressivo* qui souligne l'importance de cette étape dans le parcours des deux frères. Quant à la sixième et dernière partie, la fulgurance du succès des frères Okimasis et du départ d'Ooneemettoo culmine dans un *presto con fuoco* qui, en soi, constitue un refus de la tragédie et une affirmation du principe de vie.

La métalangue de la musique, qui sert à définir la structure du roman, suggère une alternance d'accélération et de ralentissement du tempo en même temps qu'elle assigne à chaque période du récit une atmosphère particulière. Elle infléchit donc la manière dont le lecteur aborde le texte. En outre, en étendant la forme de la sonate à six mouvements, Highway prolonge également le récit et redéfinit la structure du roman en tant que genre. Lors d'un entretien, il explique que la langue anglaise ne permet pas de traduire le temps cyclique qui est celui du monde *nehiyaw* (Methot 1998). Force est de constater que la sonate, notamment la version qu'en propose Highway, permet cette translation. En effet, la construction de la sonate en trois temps observe un schéma de type ABA, c'est-à-dire exposition du thème, développement et réexposition du thème transformé. Cette construction n'est pas



sans évoquer ce que Jean-Jacques Lecercle, reprenant la terminologie créée par Jean-François Lyotard, appelle les récits montés en série<sup>638</sup> (Lecercle 2013 : 157-159). Il ne s'agit pas de fabriquer la vérité en multipliant les versions de l'événement ou en tentant d'effacer l'histoire. Il s'agit plutôt de micro récits – tantôt sérieux, tantôt insignifiants en apparence – qui s'agglomèrent et qui s'articulent pour constituer un récit plus vaste. Cela a pour effet de rendre accessible des éléments de vérité en multipliant les récits qui ne se reproduisent pas de manière identique, mais qui font intervenir des variations dans la narration permettant d'amplifier ou de modifier le sens donné à l'expérience. C'est le cas dans les deux extraits qui suivent :

---

<sup>638</sup> Nous reviendrons plus en détail sur cette caractéristique des romans de Highway et de Wagamese dans le dernier chapitre de cette seconde partie.

“Silent night,” sang a **crystalline soprano**. To Champion Okimasis, it was the earth, serenading him. “Holy night ...”

Beyond the aria, he could hear the **endless stands of spruce** groaning within their **shrouds of snow**, the air so clean it sparkled: **silver, then rose, then mauve**. Four-year-old Champion knelt at the front of his father’s dogsled. He hung on to the canvas siding with one hand and, with the other, waved a miniature whip, **chiming**. “*Musb, Tiger-Tiger, musb, musb!*” The eight grey huskies were flying through the sky, **past the sun, to the heaven of Champion’s way of thinking**. The trail curved **unpredictably**; who knew what surprises lay around the next bend, **which creature might be feeding on spruce cones or pine needles**, a rabbit, a weasel, five ptarmigans **fluttering off in their winter coats** of Holy Ghost white?

Behind him, his father brandished his moose-hide whip — “*Musb, Tiger-Tiger!*” — below, his mother, her back against the *kareevalatic*. Inside her goose-down sleeping robe, Gabriel lay suckling at her breast. Jeremiah laughed.

What’s this? A face? Yes. In the forest and larger, blotting out the trotting dogs. Champion closed his eyes, **hoping it would go away**. But when he opened them again, the old man was still glaring. At him. Why did he look so angry, so embittered, so dreadfully unhappy?

**Gradually, against the old man’s mouth**, an arctic fox appeared. **The pretty white creature** wore a sequined gown of white satin, gloves to her elbows, **white wings** whirring. And she was singing, **not just to anybody but to him, the little Cree accordion player**: “Holy infant so tender and mild.” Such pouty red lips.

“Jeremiah,” said God the Father from behind the singing lady fox, “Jeremiah, get out of bed.” **Thunder? In December? “Come with me:”**

[...] Out a door, and up and down corridors, the long black robe swaying like a curtain, smelling of cigar smoke, incense, sacramental wine.

By the puffy armchair of pitch-black leather, Father Roland Lafleur, oblate of Mary Immaculate, unbuttoned his cassock, unzipped his trousers. [...] (*KFQ* : 285-287)

“Silent night,” sang a woman. To Gabriel, it was the earth, serenading him. “Holy night ...”

Beyond the aria, he could hear the spruce trees groaning from the snow, the air so clean it sparkled. In his father’s dogsled, four-year-old Gabriel Okimasis knelt alone at the front, for Champion was away at school. One hand hanging on to the canvas siding, he waved a tiny whip — “*Musb, Tiger-Tiger!*” The eight grey huskies were flying through the sky, to God. The trail curved; who knew what surprises lay around the next bend, a rabbit, a weasel, five ptarmigans all Holy Ghost white?

Behind him stood his father, hand to handlebar, brandishing his moose-hide whip, below him his mother, her back against the *kareevalatic*, covered by her goose-down sleeping robe from the neck down.

What’s this? A face? Yes. In the forest, and part of it, and larger, blotting out the trotting dogs. Gabriel closed his eyes. But when he opened them again, the old man was glaring at him. Why did God look so angry, so embittered, so dreadfully unhappy?

An arctic fox appeared, in sequined gown of white satin, gloves to her elbows, wings whirring. And she was singing: “Holy infant so tender and mild.” Such pouty red lips.

“Gabriel,” said God the Father from behind the singing lady fox, “Gabriel, get out of bed.”

“No,” moaned Gabriel in his sleep, “no, please, no.” He started screaming. And thrashing. “Get away, get away, get away, you’ve already taken five children.”

“Gabriel!” shouted Jeremiah. “You’re dreaming.”

“Haven’t you feasted on enough human flesh?” Punching and punching, Gabriel all but broke Jeremiah’s nose.

“Shut up!” Jeremiah sobbed. His face smeared bloody, he clawed at Gabriel’s arms. “Gabriel, shut up!” (*KFQ* : 296-297)

Dans l'exemple ci-dessus, nous nous sommes servis des caractères gras pour signaler dans la première « version » de l'histoire tous les éléments qui ne figurent pas dans la seconde. La version du rêve que fait Ooneemeetoo est manifestement plus sobre. Le récit a fait l'objet d'un dépouillement qui signale au lecteur que la résurgence du souvenir des viols ne correspond pas à un retour du souvenir refoulé. Dans le cas de Champion, le style particulièrement orné témoigne d'un besoin de masquer l'insupportable ou en tout cas d'en retarder l'énonciation. Les détails et les métaphores, plus nombreux, produisent un contraste très net lorsque la réalité des faits qui se sont produits se manifeste brutalement. Ooneemeetoo, quant à lui, n'a pas refoulé le souvenir des viols qu'il a subis. Contrairement à ce qui se passe pour son frère, son rêve ne se solde pas par l'acceptation de friandises en contrepartie de son silence sur les viols, mais par un acte de résistance puisqu'il confronte le monstre à la gravité des actes qu'il a commis. Le récit de son rêve ne consiste pas à masquer les faits. Il ne nécessite donc pas le même degré de sophistication ou d'esthétisation que celui de Champion.

À travers ces montages en série, il ne s'agit pas de vérités qui fluctuent au gré des souvenirs et des besoins des personnages, mais de la même vérité qui s'adapte aux besoins du récit par le biais de variations stylistiques. Chaque nouveau récit participe du développement de la narration. C'est ce que démontre également le récit de l'expérience d'Abraham dans le tunnel lors de la course de chiens de traîneau. Sa répétition – à trois reprises dans le même chapitre – ne produit pas de redondances mais augmente au contraire le récit initial (*KFQ* : 5 ; 6 ; 10). Dans un article datant de 2005, le philosophe Jean-Luc Nancy reprend les concepts platoniciens de *mimèsis* et de *méthéxis* pour souligner leur imbrication et non leur juxtaposition ou leur opposition (Nancy 2005 b : 2). C'est ce dont il est question ici dès lors que la reprise de certains éléments du récit ne relève pas d'un processus de reproduction, mais de production, de participation à la construction du sens.

Lecerclé souligne également que la brièveté de certains chapitres témoigne d'une volonté de faire sauter les verrous qui fixent la forme romanesque (Lecerclé 2013 :

159). Ce montage sous forme de vignettes est encore plus frappant dans *Indian Horse*. Là où le roman de Highway comporte quarante-neuf chapitres pour un total d'un peu plus de trois cent pages, celui de Wagamese en compte cinquante-six pour deux cent vingt pages. Si ce procédé permet d'imprimer au roman un rythme qui le rapproche du conte oral, il participe également d'une remise en question de la linéarité du récit. En partant du postulat, comme le fait Lecercle, qu'initialement le roman est un genre occidental qui ne permet pas aux cultures subalternes<sup>639</sup> de s'exprimer<sup>640</sup> (Lecercle 2013 : 148), qu'il est, à la base, un outil d'oppression dès lors que les métarécits qu'il véhicule visent à diffuser le discours dominant (Vizenor<sup>641</sup> 1999 : 66-68), la redéfinition de sa structure par des auteurs tels que Highway et Wagamese permet à ces voix d'émerger à partir de cet autre lieu d'exercice du pouvoir colonial qu'est le roman.

La supériorité du roman, récit écrit et appelant à être vu, par rapport au conte, récit donnant à écouter et mode d'expression essentiel à la transmission des savoirs autochtones, se trouve remise en question. Le montage des récits en série empêche tout agencement des discours en pyramide et donc toute hiérarchisation, ce qui, selon Highway, correspond parfaitement au mode de pensée *nehiyaw* dans lequel la notion de hiérarchie n'existe pas vraiment (Hodgson 1999). Comme l'envisage Lecercle, des textes tels que *Kiss of the Fur Queen* annoncent la métamorphose du

---

<sup>639</sup> Lecercle emploie ce terme dans le sens que lui donnent les théoriciens des études postcoloniales, dont Spivak, c'est-à-dire pour désigner non pas seulement les personnes opprimées, mais les individus exclus de la sphère du discours et de la représentation. (Spivak 1988 : 283-285 ; De Kock 1992 : 45-46).

<sup>640</sup> Lecercle réfute ce postulat plus tard dans son article, mais sa réfutation s'appuie sur le potentiel des discours subalternes à infiltrer le roman. Lecercle ne dit donc pas que le roman n'a pas été un outil de domination. Il dit qu'il ne l'est plus dès lors que les voix subalternes en ont investi les interstices (Lecercle 2013 : 150-151).

<sup>641</sup> Vizenor s'appuie lui aussi sur la pensée de Lyotard et sur son concept de récits montés en série. À l'exception de cinq romans publiés dans les années 1920, 1930 et 1940 par John Joseph Matthews (osage) et John Milton Oskison (métis cherokee), les auteurs autochtones d'Amérique du Nord ne se saisirent vraiment du genre romanesque pour le remanier qu'à la fin des années 1960. L'exemple le plus manifeste est *House Made of Dawn*, de N. S. Momaday. Au Canada, Highway situe l'émergence de romans autochtones aux années 1990 (Highway 2017 a : xxviii-xix). On peut donc affirmer qu'en Amérique du Nord, le roman resta pendant longtemps un genre littéraire dont les voix autochtones étaient exclues.

roman (Lecerle 2013 : 152). En réalité, le roman tel que le lecteur non-autochtone le conçoit s'est déjà métamorphosé. À la manière du trickster, il refuse de se laisser enfermer dans des catégories arbitraires (roman du trauma, roman de la réussite par l'art, roman gay, etc.) (Lecerle 2013 : 152-153). Le roman devient un prolongement du récit oral, un moyen d'assurer sa survivance au sens où l'entend Vizenor, c'est-à-dire sa transmission, sa continuité, en renonçant à la fois à la domination des systèmes dominants et à un éternel statut d'opprimé, de minorité silencieuse, ce que Vizenor nomme « victimry » (Vizenor 1999 : vii). Le roman contribue à propager une mémoire tribale qui est de l'ordre du sonore, de l'acoustique<sup>642</sup>, mémoire à partir de laquelle se construit ce que Vizenor nomme l'esthétique de la survivance (Vizenor 2009 : 1).

### 2.5.3. Écriture et orature : résurgence du récit oral

I realize that there is nothing I can do about the things that happened. I can only live with the equipment that I have been given and I have been given some extraordinary equipment.

Tomson Highway<sup>643</sup>

Dans un ouvrage sur les identités indiennes, Louis Owens écrit que l'enjeu pour les auteurs autochtones consiste à greffer les principes thématiques et structurels sur lesquels repose le récit oral sur une forme étrangère et éminemment égocentrique : le roman (Owens 1998 : 10). Si certains auteurs amérindiens, à l'instar de Paula Gunn Allen, n'observent pas de clivage entre le récit oral et le roman hormis le passage à l'écrit (Allen 1989 : 4), la relation entre orature<sup>644</sup> et écriture

---

<sup>642</sup> « An aural sense of presence ».

<sup>643</sup> Highway in Martin 2001.

<sup>644</sup> Dans un article sur les oratures dans le nord-est de l'Afghanistan, le linguiste et ethnologue Rémy Dor remit ce terme au goût du jour en français. Il précise que l'orature désigne le patrimoine culturel et mémoriel transmis sans qu'il y ait passage par l'écriture et conservé dans la mémoire des auditeurs (Dor 1976 : 87-116).

demeure une préoccupation majeure pour nombre d'écrivains autochtones. Par ailleurs, Owens n'oppose pas la tradition orale à la traduction écrite. Ce type d'opposition conduirait à une issue non viable puisqu'il s'agirait de choisir entre l'assimilation et l'isolement (Chamberlain 2000 : 139). Il souligne simplement le caractère problématique de la coexistence de deux moyens de transmission dans lesquels s'incarne la relation dominant/dominé instaurée par le pouvoir colonial<sup>645</sup>.

Tomson Highway s'interroge sur cette relation lorsqu'il évoque dans son anthologie des littératures autochtones du Canada l'émergence d'une forme écrite de récit à partir des cendres de la tradition orale (Highway 2017 a : xii). L'image est forte car elle reprend la métaphore d'une bibliothèque mémorielle à laquelle la religion chrétienne et les pensionnats indiens mirent le feu pour la détruire. Cependant, la formulation adoptée par Highway laisse entendre que ces cendres nourrissent les littératures indiennes à la manière d'un engrais. Certes, la colonisation et les politiques de déculturation ont engendré des dommages conséquents sur le plan des mémoires collectives et des identités autochtones, mais celles-ci se construisent désormais en fertilisant les formes de récit écrit importées lors de la colonisation d'éléments propres aux oratures indiennes.

Wagamese livre également une réflexion intéressante sur ce phénomène lorsqu'il dit : « I'm performing the function of the storyteller in a different medium. [...] It's just the form that makes me a writer, not the philosophy. » (Schorcht 2008 : 77) Il définit une approche similaire à celle adoptée par Highway dès lors que le passage à l'écrit n'empêche pas la voix du conteur de résonner. Néanmoins, s'engager dans l'écriture lorsqu'on est un artiste autochtone implique l'acceptation du paradoxe en vertu duquel l'écriture constitue à la fois une réduction et une extension du récit oral

---

<sup>645</sup> Vizenor affirme que les récits oraux sont dominés par les récits traduits (i.e. transposés à l'écrit) dès lors que ceux-ci sont diffusés et lus aux quatre coins du monde (Vizenor 1999 : 12). Cela illustre le dilemme que doit résoudre l'auteur amérindien : s'isoler dans une langue et des modes narratifs qui limiteront la diffusion de son récit à un auditoire restreint ou se servir des structures importées par les systèmes coloniaux pour propager cette parole et la rendre audible dans un contexte contemporain.

(Johnston D. 1990 : 13). Une limitation car l'écriture ne peut être qu'une version simulée du récit oral, un texte hanté par la résonance des sons perdus lors du passage de l'oral au scriptural (Vizenor 1999 : 69). Une extension car la survivance de la tradition orale se trouve assurée par le biais d'un médium qui constitue à la fois son contraire et sa contrepartie : l'écriture. Le texte écrit devient alors un prolongement de l'histoire orale (Rigal-Cellard 2004 : 88-89). Pour les Nehiyawak, par exemple, l'introduction de l'écriture n'est pas nécessairement une malédiction. Le syllabaire permettant de transcrire le *nehiyawewin* est même un don que le Créateur fit à Mistanâkôwêw (Badger Voice), qui le transmet à son tour au peuple *nehiyaw* afin qu'il puisse préserver sa mémoire narrative<sup>646</sup> (McLeod 2000 : 38-39).

Par conséquent, pour persister, l'orature infiltre l'écriture. Dans *Indian Horse*, cela s'exprime dès la première page, par la façon dont Saul choisit de débiter son histoire :

My name is Saul Indian Horse. I am the son of Mary Mandamin and John Indian Horse. My grandfather was called Solomon so my name is the diminutive of his. My people are from the Fish Clan of the northern Ojibway, the *Anishinabeg*, we call ourselves. We made our home in the territories along the Winnipeg River, where the river opens wide before crossing into Manitoba after it leaves Lake of the Woods and the rugged spine of northern Ontario. They say that our cheekbones are cut from those granite ridges that rise above our homeland. They say that the deep brown of our eyes seeped out of the fecund earth that surrounds the lakes and marshes. The Old Ones say that our long straight hair comes from the waving grasses that thatch the edges of bays. Our feet and hands are broad and flat and strong, like the paws of a bear. Our ancestors learned to travel easily through territories that the *Zhaunagush*, the white man, later feared and sought our help to navigate. Our talk rolls and tumbles like the rivers that served as our roads. Our legends tell of how we emerged from the womb of our Mother the Earth; Aki is the name we have for her. We sprang forth intact, with Aki's heartbeat thrumming in our ears, prepared to become her stewards and protectors.

---

<sup>646</sup> Ce récit est intéressant dès lors qu'il résiste au récit « officiel » selon lequel le syllabaire aurait été introduit en 1841 par le révérend James Evans, missionnaire installé près de Norway House, dans ce qui est aujourd'hui le Manitoba. Cela témoigne d'une volonté des Nehiyawak de ne pas laisser le récit colonial leur imposer le sens qu'ils donnent à l'introduction de l'écriture dans leur culture.

When I was born our people still talked this way. We had not yet stepped beyond the influence of our legends. That was a border my generation crossed, and we pine for a return that has never come to be. (*IH* : 1-2)

Wagamese utilise la voix du narrateur de son roman pour signifier au lecteur qu'il a entre les mains une œuvre composite qui certes emprunte à la forme romanesque, mais qui doit tout autant aux formes de narration aborigènes. Dans cet extrait, Saul amorce son récit à la manière d'un conteur *anishinaabe*, en déclinant son identité, son clan et son appartenance territoriale. À l'instar des passeurs d'histoires de son peuple, il établit le lien entre son identité tribale et les contours des espaces dans lesquels elle se fonde. Le portrait de l'Anishinaabe qu'il brosse laisse entrevoir par transparence les paysages d'où émerge cette identité qu'il revendique. Enfin, il célèbre le pouvoir de la parole orale transmise. Saul établit ainsi la filiation entre son récit personnel et la mémoire tribale dans laquelle il s'inscrit. En même temps qu'il évoque une fracture – le fossé qui le sépare de la génération de ses grands-parents – Wagamese le comble puisqu'il réactive les codes du récit oral traditionnel<sup>647</sup>. En outre, la résonance de ces paroles est d'autant plus marquée qu'elles trouvent leur source dans la propre expérience de l'auteur. Wagamese, qui, nous l'avons vu, fut complètement coupé de sa culture d'origine, parvint à renouer le lien avec la tradition orale de son peuple. Après avoir retrouvé sa famille, il passa du temps à écouter et à échanger avec des aînés *anishinaabeg* pour finir par animer un cercle de conteurs appelé *deb-bab-jub-mig*<sup>648</sup> (Schorcht 2008 : 74). Le nom de ce groupe est éloquent. *Deb-bab-jub-mig* signifie à la fois « se raconter » et « nous raconter<sup>649</sup> ». L'analogie avec l'expérience que vit le jeune héros de son roman est manifeste.

---

<sup>647</sup> Voir *supra* p. 209-210.

<sup>648</sup> Wagamese explique que le fait de se réappropriier les codes du récit oral constitua une étape essentielle dans la reconstruction de son identité en tant qu'Anishinaabe (Schorcht 2008 : 76-77).

<sup>649</sup> « *Telling ourselves* ».



Cette oralisation du texte écrit se traduit également par l'insertion au sein de l'écriture romanesque de procédés essentiels sur lesquels repose l'orature. La concentration du récit, par exemple, est décrite par Momaday comme une des caractéristiques de ces modes de narration. Le récit oral, précise-t-il, est souvent court afin d'éviter la dilution des éléments qui le composent (Momaday 1997 : 3). La concision du style employé par Wagamese, concision dont nous avons déjà donné quelques exemples, s'inscrit dans cette tradition. Dans une conférence donnée en 2013, il explique que lors de l'écriture d'*Indian Horse*, une de ses préoccupations avait été de ne pas surécrire l'histoire – de ne pas laisser l'écriture affaiblir la puissance du récit transmis (Wagamese 2013). Loin de refléter une transparence discursive, cette concision semble plutôt ancrer *Indian Horse* dans une orature dont Thomas King précise que l'apparente simplicité contraste avec la tension dramatique et les effets de style sophistiqués qui caractérisent souvent les récits non-autochtones (King 1990 : 14).

Cette filiation se manifeste très tôt également dans le roman de Highway. Toutefois, elle s'appuie sur des ressorts différents, tels que la répétition, qui constitue un des procédés contribuant à l'oralisation du roman. Il s'agit souvent d'une répétition d'éléments sonores – des allitérations dans la plupart des cas – qui témoigne de l'importation d'un autre procédé cher aux cultures de tradition orale : le recours aux phénomènes acoustiques comme moyen mnémorique<sup>650</sup>. L'anaphore, qui est un constituant essentiel des récits oraux dès lors que leur mémorisation conditionne leur transmission, participe de ce procédé : « He alighted on the occasional spruce, the occasional pine, the occasional birch as the fancy tickled him, like a subarctic humming bird. » (*KFQ* 33) Au-delà de la simple reprise de termes, l'anaphore permet ici l'élaboration d'un schéma rythmique proche de celui d'une comptine, phénomène qui atteste de l'oralisation du récit.

---

<sup>650</sup> Voir *supra* note 313.

En outre, l'oralisation du texte écrit intervient aussi au moyen d'un effet qui constitue le contraire de la concentration : la digression. En effet, si les récits traditionnels algonquiens tendent à ne pas « dramatiser » de manière excessive les histoires qu'ils racontent, ils n'hésitent pas en revanche à s'écarter du propos initial, en particulier lorsqu'il s'agit d'amener l'auditoire à fonctionner dans l'esprit d'un des personnages sur lesquels l'histoire repose. C'est ce qui se produit dans l'extrait qui suit : « With these thoughts racing through his fevered mind, Abraham Okimasis edged past number 54- Jean Baptiste Ducharme of Cranberry Portage. Still not good enough. » (*KFQ* : 4) Le style télégraphique adopté par Highway interrompt la description de la course de chiens de traîneau pour permettre à l'auditeur d'accéder aux pensées d'Abraham. Le recours aux incises est récurrent dans le roman. Le récit se trouve ponctué de commentaires, tantôt appréciatifs, tantôt digressifs, donnant l'illusion d'un récit oral sorti de la bouche d'un conteur.

L'oralité du récit ne se résume donc pas à une simple oralisation des dialogues. Elle correspond au rétablissement d'une oralité de la narration. L'orature relève de l'élaboration d'une parole faisant l'objet d'une manipulation discursive et non d'une simple oralité du style. Elle fait l'objet d'une formalisation (Rigal-Cellard 2004 : 23). Sur le plan syntaxique, certains phénomènes reflètent la résurgence de procédés chers aux oratures indiennes. Dès le premier paragraphe du roman, par exemple, la construction de la phrase atteste d'une écriture qui demande à être écoutée autant qu'à être lue : « *'Mush!*' the hunter cried into the wind. Through the rising vapour of a northern Manitoba February, so crisp, so dry, the snow creaked underfoot, the caribou hunter Abraham Okimasis drove his sled and team of eight grey huskies through the orange-rose-tinted dusk. » (*KFQ* : 3) L'onomatopée, la juxtaposition de syntagmes adjectivaux, l'antéposition du circonstant de lieu et l'élosion de la conjonction « that » témoignent de choix syntaxiques qui non seulement redéfinissent l'agencement canonique de la langue anglaise, mais qui placent également le lecteur dans une position d'auditeur. Celui-ci a le sentiment non pas

d'amorcer la lecture d'un roman, mais d'écouter le conteur lui relater les événements sur lesquels s'ouvre la saga des frères Okimasis.

La présence du conteur dans la narration est constante. Parfois, il remet même en cause la vraisemblance de son propre récit. Par exemple, lorsqu'Abraham, distingue *The Fur Queen* flottant jusqu'à lui, la voix du conteur intervient pour insinuer qu'après, tout cela pourrait ne bien être qu'un rêve (*KFQ* : 10-11). Parfois, le conteur anticipe certaines informations, comme lorsqu'il laisse entendre que le récit évoquant la dissolution progressive de *The Fur Queen* dans le cosmos est en fait une version arrangée, façonnée par Abraham des années plus tard, lorsqu'il relate les événements à ses enfants (*KFQ* : 12). Le lecteur ne sait plus réellement qui raconte quoi et surtout qui raconte la vérité, pour peu qu'il y ait une vérité.

Parfois encore, l'insistance du conteur sur la véracité de certains récits contraste tellement avec la multiplicité des versions qu'il en propose que le lecteur/auditeur se trouve de nouveau déstabilisé. Le paragraphe qui conclut le récit du baptême d'Ooneemettoo reflète cette instabilité apparente de la narration :

Gabriel Okimasis, for as long as he was to live, would insist that he remembered his entire baptismal ceremony. Champion Okimasis would accuse him of lying; it was he, he would point out, who had told Gabriel the story. In truth, it was Kookoos Cook, sitting on the pew with Champion on his lap, who would never tire of telling his nephews the yarn, which, as the years progressed, became ever more outrageous, exaggerated, as is the Cree way of telling stories, of making myth. (*KFQ* : 38)

Dans cet extrait, le lecteur/auditeur comprend qu'il va lui falloir accepter de ne plus penser en termes de vérité et de mensonge. Lorsque le narrateur se résout à dire ce qu'il présente comme étant la vérité (« *In truth* »), c'est pour immédiatement déconstruire la notion même de vérité telle que la conçoit un auditoire ou un lectorat non-autochtone. Cela est également le cas lorsque la vieille Annie Moostoos raconte une histoire improbable pour expliquer la grande souplesse des nourrissons. La conclusion qu'elle donne avant même que l'auditoire ait le temps de s'interroger sur la véracité de son récit est à la fois hilarante et révélatrice d'un rapport à la vérité qui n'a rien à voir avec la vraisemblance ou l'exactitude factuelle :

“If you throw them on the floor,” one-toothed Annie Moostoos would brag about her nine brown babies to all who cared to listen, “they’ll bounce right back into your arms – it’s true. Why would I lie to you?” (KFQ : 19)

Il s’avère que la narration passe par une amplification, une transformation perpétuelle du récit qui revêt alors une dimension mythique et universelle. Highway s’amuse toutefois de ce potentiel qu’offre la conception *nehiyaw* du récit lorsqu’il pousse le processus jusqu’à l’extrême. Le passage dans lequel la vieille sage-femme *nehiyaw*, Little Seagull Ovary, tente de distraire Chichilia en lui racontant une version augmentée du récit cosmogonique de son peuple en est l’illustration :

To shorten their passage, the elder of the pair entertained the younger with a tale that her listener had heard at least one hundred times yet would never tire of hearing. This was the tale of newborn babies falling from beyond the stars, rousing cantankerous, hibernating bears, magnanimous lyric-poet rabbits, and such. Chichilia giggled as the midwife embellished the ancient yarn as only her very advanced age earned her the right to do. Little Seagull Ovary, for instance, insisted that the hibernating bear, being an actor bear, celebrated throughout the bear community, had missed a vital entrance cue on stage as a result of the newborn baby’s interruption; his audience had complained to the management and he was in danger of fading into obscurity. (KFQ : 32)

Les éléments aussi invraisemblables que digressifs introduits dans le récit par la vieille femme ont pour unique objet de divertir la petite fille. Ils ont pour effet de rendre l’histoire un peu plus confuse qu’elle ne l’était déjà, mais cela n’a pas d’importance. Outre le caractère ludique de l’écriture, ce passage souligne une caractéristique des récits autochtones d’Amérique du Nord dans lesquels la véracité des faits est accessoire. Seule la fonctionnalité du récit, l’esprit qu’il incarne, compte (Reder 2010 : 153).

Les choix narratifs auxquels Highway procède indiquent que l’orature *nehiyaw* repose sur la notion de fabrication de la vérité, même si cela n’a pas grand-chose à voir avec ce qu’on appelle la vérité dans la pensée occidentale. L’orature s’insère une

fois de plus dans l'écriture puisqu'à la fixation du récit sur le papier s'oppose une mutabilité, une acceptation de son caractère protéiforme<sup>651</sup> qui reflète la vision du monde des peuples algonquiens (Beeds 2014 : 61). Si le fait de consigner les récits oraux par écrit constitue un ralentissement de ces récits et risque d'entraîner leur dégradation en les figeant (Vizenor 1999 : 136), la résurgence des oratures dans les romans de Highway et de Wagamese assure le maintien de la fluidité sans laquelle ces mêmes récits ne peuvent survivre.

Comme le rappelle Rigal-Cellard, le conteur est avant tout un interprète (Rigal-Cellard 2004 : 27). En toute logique, le narrateur de *Kiss of the Fur Queen* propose des interprétations à partir desquelles le sens peut se construire. Momaday insiste sur la notion de transcendance qui est selon lui au cœur de l'acte de conter. L'esprit du conteur, dit-il, survit tant que son récit survit car par ce récit il exprime sa vision. Le simple fait de l'énoncer rend le récit intemporel (Momaday 1997 : 27). La position du conteur est donc éminemment politique. En exprimant sa/ses propre(s) version(s) de l'histoire, il remet en question les forces et les pouvoirs coloniaux qui tendent à privilégier une version unique et univoque de l'Histoire (Larré 2009 : 164).

Cette nécessité de ne pas laisser l'écriture figer la narration se traduit également par une résistance à la clôture du récit. C'est son caractère ouvert – non borné – qui en assure la vitalité (McLeod 2000 : 47). Comme l'explique Deanna Reder, le récit fondé sur les modes de transmission autochtones ne satisfait pas les attentes d'un lectorat désireux de réponses immédiates ou d'une morale conclusive (Reder 2010 : 153). C'est certainement la raison pour laquelle les récits oraux amérindiens semblent souvent très cryptiques aux oreilles des non-autochtones. Toutefois, leur caractère évolutif ne reflète pas un manque de cohérence ou de profondeur. Il

---

<sup>651</sup> Cette spécificité est à relier à l'analyse de Lecercle sur les récits montés en série. Il explique que les récits montés de manière parallèle s'inscrivent dans une approche chrétienne liée à la transmission du texte primitif, celui dicté par Dieu, qui demeure le modèle auquel il faut sans cesse se référer. Cette transmission requiert une fidélité absolue à l'original. Lecercle fait observer que le roman occidental est l'héritier laïc de cette tradition (Lecercle 2013 : 156). Le récit oral amérindien, en revanche, se prête d'avantage à un montage en série à partir d'un récit originel.

témoigne d'un souci de prendre en compte la manière dont l'allocutaire internalise l'histoire (McLeod 2000 : 42 ; 45).

Au sein des cultures de tradition algonquienne, l'accent est mis sur la réception du récit autant que sur son émission. Le caractère mutable du récit repose donc sur la possibilité que chaque auditeur puisse le modifier en fonction de l'interprétation qu'il en fait (McLeod 2005 : 74 ; 77-78). Cela ne signifie pas un renoncement à la vérité, mais marque simplement une approche plus nuancée de la vérité « historique ». Le récit se construit de manière collective, collaborative, comme cela est le cas dans *Indian Horse* lorsque Saul peine à restituer à Virgil le récit de son expérience au pensionnat. Virgil amorce alors l'histoire de manière oblique, en évoquant les violences subies par ses propres parents lorsqu'ils étaient eux-mêmes « pensionnaires ». Saul parvient ensuite à structurer le récit de sa propre souffrance par le biais d'un échange permanent avec le récepteur de ce récit, c'est-à-dire Virgil.

Dans *Kiss of the Fur Queen*, le rôle du récepteur dans la construction du sens est encore plus marqué<sup>652</sup>. Un exemple parmi d'autres se trouve dans le chapitre relatant la messe de Noël célébrée dans la chapelle du pensionnat de Birch Lake :

As the priest made the turn, his gaze locked with that of his organist, Jeremiah Okimasis. The little angel, Gabriel, holding the golden paten to catch fragments of Christ's body from under communicants' chins, caught this telling exchange between his brother and the priest. He felt something heavy, cold and wet, at the base of his spine, a sensation vaguely like a bog-like squelch. (*KFQ* : 82)

La signification du regard échangé par Champion et le père Lafleur lors de l'office religieux peut sembler énigmatique dès lors que Highway n'en livre aucune interprétation. Le seul élément dont dispose le lecteur est la sensation extrêmement désagréable que cet échange produit sur Ooneemeto. Ce qui semble si révélateur (« *telling* ») pour Ooneemeto, si évident, est laissé à l'appréciation du lecteur. Il en va de même des nombreuses ellipses qui ponctuent la narration et qui sont autant de

---

<sup>652</sup> Voir *supra* p. 212.

silences que le lecteur est invité à décoder. C'est notamment le cas des six dernières années passées au pensionnat. Elles filent à la vitesse d'une double croche et le récit s'écrit dans le silence (*KFQ* : 96). Force est de constater que Highway ne propose jamais un récit circonstancié et chronologique du quotidien au pensionnat. Il laisse le soin au lecteur de reconstituer cette histoire grâce aux éléments qu'il dissémine au fil du roman.

Le silence est toujours éloquent dans *Kiss of the Fur Queen*. Celui qui envahit le texte à la fin du roman contraste avec la cacophonie provoquée par l'intervention des pompiers, du prêtre et de l'infirmière allemande. Dans son article sur la dissonance dans *Kiss of the Fur Queen*, Krotz assimile cela à une pause dans une œuvre musicale (Krotz 2009 : 200). Néanmoins, ce silence peut également être interprété comme un prolongement, c'est-à-dire l'inverse d'une pause. Pour cela, il faut s'appuyer sur ce que des auteurs et penseurs autochtones comme Momaday ou Vizenor disent du silence. Dans *The Man Made of Words*, Momaday parvient au constat suivant :

In the Indian world, a word is spoken or a song is sung not against but within the silence. In the telling of a story, there are silences in which words are anticipated or held onto, heard to echo in the still depths of the imagination. In the oral tradition, silence is the sanctuary of sound. Words are wholly alive in the hold of silence, there they are sacred. (Momaday 1997 : 16)

Cette perspective se vérifie dans les deux romans qui font l'objet de notre étude. Le lecteur est souvent amené à interpréter ou à imaginer ce qui se dit ou ce qui se passe dans les silences du texte ou du discours. Ainsi, lors du concours de piano, dans le silence glacial qui envahit la salle de concert lorsque Champion entre sur scène résonne tout le racisme d'une assistance outrée par la présence d'un Indien dans ce temple de la musique classique (*KFQ* : 212). De manière similaire, le silence dans lequel le père de Saul se mure exprime l'extrême violence des sentiments qui l'animent dès lors que ses gestes brutaux remplacent une parole qui ne peut s'exprimer (*IH* : 13).

Le silence ne constitue alors pas un moyen de dissimulation, mais de révélation. Par exemple, la révélation par Ooneemeetoo de sa maladie à son amant, Robin, ne passe pas par les mots mais par le regard (*KFQ* : 284-285). Parfois, les silences du texte permettent au sens de résonner avec force. C'est le cas dans cet extrait d'*Indian Horse* où le père Quinney inflige à un jeune fugueur, Shane Big Canoe, un châtiment d'une violence inouïe :

Shane Big Canoe. They brought him to St. Germ's wrapped in ropes. When they untied him, he promptly ran away. I remember standing along the rail of the stairway with a dozen or so others when they brought him back. Two burly men from town had wrestled him into Father Quinney's office. We heard slaps, the whack of fists on flesh, the sound of wrestling and the crash of furniture. Then silence. (*IH* : 51)

Les allitérations des chuintantes /ʃ, tʃ/, de la sifflante /s/, de la fricative /f/ et des occlusives /t, k, p/ évoquent les bruits perçus par les autres enfants qui se tiennent dans le couloir, derrière la porte fermée du bureau du prêtre. Ce paysage acoustique complexe élaboré par Wagamese contraste avec les blancs du texte puisqu'aucune description visuelle des coups portés n'est donnée. La phrase nominale par le biais de laquelle un silence horrible s'impose au lecteur amplifie le sens de cet événement plus qu'elle ne le clôture. Wagamese se sert du non-dit pour restituer toute l'horreur de la situation de manière bien plus efficace qu'une longue évocation des sévices infligés à Shane ne saurait le faire. Il donne à entendre dans ce silence ce qui ne peut être montré ou dit.

Parfois, les personnages s'expriment en silence. C'est le cas chez Highway où l'emploi de l'adverbe « *silently* » après un verbe de parole indique que le récit n'est plus oralisé au sens phonologique du terme, mais s'énonce dans ce silence (*KFQ* : 89 ; 204). Parfois encore, la communication se fait dans le silence. Ainsi, Saul



et Virgil (*IH* : 171), ou Saul et Erv<sup>653</sup> (*IH* : 185), n'ont pas besoin de la parole articulée pour se comprendre.

Dans *Indian Horse*, le silence occupe une place centrale dans le récit de la vision de Saul (*IH* : 23-24). C'est en se laissant pénétrer par lui que le jeune héros accède aux récits de son peuple (*IH* : 186 ; 202 ; 204). Le silence constitue donc un point de pénétration, un point d'entrée. Dans *Kiss of the Fur Queen*, l'élaboration du spectacle *Ulysses Thunderchild* débute sur un silence qui déchire l'air comme un coup de tonnerre (*KFQ* : 267). Ce silence est l'inverse d'un vide puisqu'il est la source même du récit. Il est un espace d'où les sons résonnent et où les mots prennent vie. Highway et Wagamese mettent pleinement à profit ce potentiel générateur du silence dans les traditions orales amérindiennes. Le roman du premier commence par une monosyllabe<sup>654</sup> qui claque dans le silence de la forêt boréale (*KFQ* : 3). Ces paysages boréaux sont présentés comme des lieux de silence (*KFQ* : 14). Cela n'est guère étonnant puisque dans la tradition *nehiyam*, c'est la présence de *Wesakaychak*<sup>655</sup> dans le ciel qui permet le déclenchement des récits sacrés. Logiquement, c'est dans le silence de l'hiver que le roman prend sa source et que le son initial, le « *Musbl* » lancé par Abraham, éclate.

Ces silences sont aussi le signe que tout ne doit pas être écrit (Rigal-Cellard 2004 : 28). Dès lors, l'énergie des mots sur laquelle repose les récits oraux amérindiens subsiste dans des silences où l'orature ne se laisse pas complètement saisir par la littérature<sup>656</sup>. Cela permet d'éviter le risque que l'écriture efface le silence, le comble, et détruit le caractère sacré du langage (Momaday 1997 : 16).

---

<sup>653</sup> Erv Sift est un fermier blanc qui héberge Saul pendant quelques mois pour tenter de l'aider à sortir de l'alcoolisme.

<sup>654</sup> Voir *supra* p. 489-490.

<sup>655</sup> Cette constellation, qui désigne l'amas stellaire que les cultures occidentales nomment Orion, est particulièrement visible en hiver, notamment en février, mois où débute le récit. Chez les peuples algonquiens, certains récits, les plus sacrés, ne peuvent être transmis qu'en hiver.

<sup>656</sup> C'est ce que veut dire Vizenor quand il écrit : « Stories that arise in silence are the sources of a tribal presence. » (Vizenor 1999 : 12)

Les récits débutent, s'écrivent et parfois se prolongent dans le silence. C'est le cas lorsque Saul livre à Fred et à Martha Kelly le récit des abus qu'il a subis au pensionnat :

While we ate I told them about Father Leboutilier. I told them about how the game was the means of my emotional and mental survival. I told them how I could lose myself in it and how when I found I couldn't any longer, the joy I'd found and the elaborate cover it offered me both disappeared. They listened and nodded, and when I had finished we sat in a well of silence. (*IH* : 212)

Le silence qui suit n'interrompt pas ce récit. Au contraire, il l'amplifie, comme le suggère la métaphore du puits. Le silence constitue en fait une caisse de résonance. C'est également le cas à la fin du roman de Highway. Le clin d'œil de Weesageechak illustre le fait que le silence est la seule réponse appropriée à l'histoire sans fin (« *the unending story* »), pour reprendre une remarque formulée par l'écrivain pawnee/otoe Anna Lee Walters à propos des récits de son grand-père (Walters 1992 : 26). Il corrobore l'idée avancée par Vizenor lorsqu'il écrit : « Silence is not the end of our stories » (Vizenor & Lee 1999 : 142). Le geste se substitue à la parole et le silence qui découle de cette substitution propage le récit au-delà des limites.

Cette volonté de maintenir le récit ouvert se manifeste également par le biais de la question de l'interprétation du geste dont Vizenor dit qu'elle est nécessairement réductrice (Vizenor 2009 : 3). Le geste fondateur dans le roman de Highway est un baiser. Or, nous avons constaté que ce baiser est ambivalent. Il appartient au lecteur de décider ce qu'il en fait. Lorsque *The Fur Queen* vient embrasser Ooneemeetoo dans sa chambre d'hôpital, certains y verront le baiser de la mort, d'autres un geste régénérateur dès lors qu'il sauve Ooneemeetoo des griffes du prêtre qui tambourine à la porte pour lui administrer l'extrême onction (*KFQ* : 306). Quant au geste sur lequel le récit s'achève, le clin d'œil du trickster, il transgresse également la règle selon laquelle un roman doit trouver une conclusion. Loin de clôturer la narration, il laisse ouverte une multitude de possibilités et d'interprétations. Les propos formulés par Momaday dans *The Man Made of Words* illustrent parfaitement ce qui se produit

dans *Kiss of the Fur Queen*. Le conteur crée l'expérience du récit, se crée lui-même et crée son auditoire (Momaday 1997 : 3).

Le fait que les deux gestes occupant une place centrale dans le roman de Highway émanent du trickster n'est guère surprenant. Après tout, c'est au trickster qu'il revient de surmonter l'obstacle du passage à l'écrit (McLeod 2000 : 57). En déposant des baisers ambigus sur la joue des personnages, en clignant de l'œil là où le lecteur pourrait être tenté de verser une larme, il l'invite à s'extraire du cadre du roman, à se projeter au-delà du chapitre quarante-neuf, au-delà de la couverture de l'ouvrage<sup>657</sup>. Il l'invite à prolonger la quête de sens, ce qui, selon Momaday, est la fonction première de l'orature (Momaday 1997 : 25).

Le trickster constitue une des possibilités dont l'auteur autochtone dispose pour asseoir son discours critique et assurer une expansion du récit tribal (McLeod 2000 : 55). Dans *Kiss of the Fur Queen*, l'intervention de Weesageechak lors d'une vision qui vient à Champion sous l'effet de l'alcool illustre cette fonction du trickster. Comme son nom l'indique, Miss Maggie-Weesageechak-Nanabush-Coyote-Raven-Glooscap<sup>658</sup> est tous les tricksters, ou plutôt elle est *le* trickster (*KFQ* : 233). Détentrice de tous les récits, elle est le lien avec les mémoires ancestrales (*KFQ* : 231-232), mais elle est aussi l'élément du récit qui exhorte Champion à l'anticonformisme, à la subversion et à l'action (*KFQ* : 233-234). Elle s'inscrit dans le portrait que la chercheuse *nebiyaw* Tasha Beeds fait du trickster. Weesageechak, Nanabush, Coyote et autres Glooscap sont à la fois les porteurs des récits sacrés et les instigateurs des récits futurs. Les voix qui rendent possible la construction ou la

---

<sup>657</sup> McLeod emploie la formulation suivante qui résume parfaitement ce que nous observons dans le roman de Highway et dans celui de Wagamese : « The trickster allows people to think outside of narratives. » (McLeod 2000 : 55)

<sup>658</sup> Nanabush est le trickster des Anishinaabeg et Glooscap celui des Abénakis et des Mi'kmaq. Coyote, pour sa part, est le trickster des légendes de nombreux peuples autochtones du sud-ouest des États-Unis. Quant à Raven, on le trouve essentiellement dans les légendes des communautés indiennes peuplant la côte nord-ouest des États-Unis et celle de la Colombie-Britannique.

reconstruction d'une identité tribale (Beeds 2014 : 65). Les voix qui permettent d'éviter la minéralisation d'un récit dont elles maintiennent l'équivocité.

Le trickster ne se laisse pas saisir, encore moins enfermer dans une interprétation univoque. Dès qu'on pense l'avoir compris, il se manifeste sous une autre forme pour défier notre compréhension (McLeod 2000 : 53). Nous avons vu que dans *Indian Horse* il s'incarne dans la narration en déjouant les stratégies de lecture déployées par le lecteur. Dans tous les cas, il ouvre la possibilité à une multitude d'interprétations en différant le sens du récit. Il remet également en question les certitudes sur lesquelles reposent les récits dominants. Or, cette force du trickster s'appuie, comme le souligne Vizenor, sur la mutabilité du langage et donc sa capacité à déconstruire l'idée selon laquelle la langue constitue un moyen de communication stable. (Vizenor 2019 : 10-11). Le dernier sous-chapitre de cette thèse propose de s'interroger sur les processus de déhiérarchisation des langues et de résistance à l'hégémonie de la langue anglaise qui opèrent dans *Kiss of the Fur Queen* et dans *Indian Horse*.

#### 2.5.4. La langue libérée

Les frontières de mon langage sont les frontières de mon monde.

Wittgenstein<sup>659</sup>

Story is at the beginning of literature and also at its end.  
Language is a wheel that is in perpetual motion.

N. S. Momaday<sup>660</sup>

L'éradication des langues autochtones constitua, nous l'avons vu, une des priorités des pensionnats indiens du Canada. Lorsque le système fut créé, Hayter

---

<sup>659</sup> Wittgenstein 1993 [1922] : 93.

<sup>660</sup> Momaday 1995 [1969] : ix.

Reed, impressionné par l'exemple de l'école industrielle de Carlisle, fit de l'emploi de la langue anglaise une exigence absolue, arguant que le maintien des langues autochtones constituait un facteur de marginalisation pour l'enfant indien (TRC 1.1 : 615-616). Par conséquent, hormis de très rares exceptions au Québec<sup>661</sup>, la langue anglaise y était employée de manière exclusive<sup>662</sup>. Le relation entre ce qu'il convient d'appeler la langue prescrite et les langues proscrites est une question centrale dans les littératures indiennes d'Amérique du Nord, *a fortiori* quand les auteurs qui produisent ces récits furent eux-mêmes la cible de politiques linguistiques agressives. Pour les auteurs inuit, métis ou des Premières Nations, l'écriture naît donc entre autres d'une tension vive entre la langue anglaise et la/les langue(s) autochtone(s). C'est ce que Tomson Highway met en exergue dans un entretien donné l'année de la sortie de son roman : « I'm very angry at the English language. I wrote the book in Cree, really, and translated it as it went along. A character would speak to me in Cree, and I would translate it into English to put it on the page. » (Methot 1998) Pour lui, l'écriture est d'emblée un acte de traduction, une translation rendue nécessaire par le maintien d'une langue hégémonique au détriment des langues devenues minoritaires. Il s'agit d'une situation courante dans les anciennes colonies britanniques, où l'anglais est souvent resté la langue véhiculaire. Dans le cas des États coloniaux, l'absence de décolonisation des outils discursifs a également entraîné la rémanence d'un anglais plus normatif et plus contraignant pour les populations autochtones que dans les pays où cette décolonisation a eu lieu (Ashcroft & *al.* 2002 : 74).

Au Canada, de nombreux témoignages de survivants des pensionnats attestent de l'existence de mesures répressives visant à supprimer les langues

---

<sup>661</sup> Le français fut la langue normative et véhiculaire dans les pensionnats de Sept-Îles, Pointe-Bleue et Amos.

<sup>662</sup> Dans les rares cas où le personnel des pensionnats permit l'emploi des langues autochtones et la pratique de certaines danses indiennes traditionnelles, ces pratiques étaient encadrées par les prêtres de manière très stricte. En outre, elles relevaient le plus souvent d'un certain goût pour le travestissement ou le simulacre, et non d'un véritable souci de défense des langues autochtones (TRC 1.2 : 130).

indiennes et à faire de l'anglais la langue unique. Cette violence linguistique s'exprime dans les deux romans. À Birch Lake, par exemple, une récompense est attribuée chaque mois à l'élève qui dénonce le plus grand nombre de camarades ayant parlé en *nehiyawewin*. Les prix distribués par les prêtres – des coiffes indiennes et des pistolets de cowboy – servent de métaphore à la guerre des langues qui se joue dans ces espaces de déculturation (*KFQ* : 63). Lorsqu'Ooneemetoocommet le crime de chanter une chanson paillardes dans sa langue maternelle alors qu'il joue le rôle de Jésus crucifié dans la pantomime du pensionnat, il reçoit une correction aussi sévère que perverse administrée par le père Lafleur. Les coups de ceinturon provoquent chez l'enfant la réaction suivante :

“Kimoosoom chimasoo,” Gabriel's little Cree voice rang out from the pit of his groin, even as a little English voice beside it pleaded: “Yes, Father, please! Make me bleed! Please, please make me bleed!” (*KFQ* : 85)

Cette citation illustre la schizophrénie linguistique dont souffrent – et dont souffrent encore – de nombreux survivants. Un petite voix en *nehiyawewin* l'exhorte à continuer à résister en fredonnant la chanson interdite, tandis qu'une voix en anglais l'incite à accepter, et même à réclamer son châtimeent. L'anglais est donc au départ la langue d'une fragmentation – celle des identités indiennes.

La langue anglaise se heurte souvent à la langue contrariée – le *nehiyawewin*. Cette dernière constitue le lieu de tous les possibles. Par exemple, le simple fait de rêver en *nehiyawewin* permet aux anges de papier qui décorent le sapin de Noël des Okimasis de s'animer et d'entonner *Auld Lang Syne* en chœur avec Champion (*KFQ* : 136). L'anglais, en revanche, constitue souvent un obstacle à l'accomplissement de certaines situations ou de certains besoins. Son apprentissage, contraint et limité, restreint les possibilités dont dispose Champion pour exprimer son désir d'apprendre à jouer du piano à un simple pépiement d'oisillon à peine audible (*KFQ* : 64). Dans cette langue qui ne lui appartient pas, le jeune garçon ne parvient pas à se faire entendre. Lorsque le père Lafleur les accueille, lui et son frère, au pied de l'avion qui les a transportés jusqu'au pensionnat, il se trouve désarmé pour exprimer son point de vue :

“So, Jeremiah,” chortled the priest as he set Gabriel lightly down on the dock, “you’ve brought your little brother this time.”

“Yes,” piped Jeremiah in a tiny humble voice. We didn’t have much choice, he would have added, if the language had been his. (*KFQ* : 70)

L’humilité perceptible dans la voix de l’enfant est bien le reflet de la position subalterne dans laquelle il se trouve, non seulement en tant que pensionnaire face à l’autorité qu’incarne le prêtre, mais aussi en raison de son incapacité à manier la langue que l’institution lui impose.

Pour les parents des deux frères, l’anglais demeure un mystère. C’est une langue parfaitement étrangère à Abraham pour qui un terme en apparence aussi simple que « salt » restera imprononçable jusqu’à la fin de sa vie (*KFQ* : 196). Pour Mariesis, qui a le luxe de pouvoir choisir parmi un éventail de trois langues différentes<sup>663</sup> (*KFQ* : 92), l’anglais est un flot de sons dont elle apprécie parfois la musique mais dont elle détourne involontairement le sens. Ainsi, de manière fort ironique, le programme radiophonique qui a marqué sa première confrontation avec cette langue, dont elle a instantanément affectionné la cadence, traitait en fait des horreurs de la Première Guerre mondiale en Europe : « A story so terrible, but the words sounded like music [...] » (*KFQ* : 195). Cette impossibilité à faire sens de la langue qui a envahi l’espace *nehiyaw* s’exprime également dans un passage où elle annonce à Champion qu’elle s’est offert un téléviseur alors qu’il s’agit en fait d’un four micro-ondes. Peu importe le sens des mots en anglais pour la ménagère crie, puisqu’elle conclut avec le pragmatisme qui caractérise les personnages indiens du roman que si elle ne peut pas voir ses fils quand ils passent à la télévision, elle peut au moins faire cuire une oie en moins d’une demi-heure (*KFQ* : 289).

À l’image du latin de messe employé par le père Bouchard lors du baptême d’Ooneemeto, l’anglais est pour les habitants d’Emanapiteepitat une succession

---

<sup>663</sup> Comme Tomson Highway, elle parle le *nehiyawewin*, le déné et l’inuktitut.

plus ou moins dissonante de sons dont ils ne parviennent pas à dégager la signification. Le malentendu qui se produit à l'occasion du baptême d'Ooneemeetoo est révélateur de ce fossé qui sépare les personnages autochtones des personnages anglophones dans le roman :

Then his [father Bouchard's] full lips parted, his white teeth glinted, and his tongue formed the words, "Abrenuntias satanae?" The words, meaningless to Cree ears, pierced the infant's fragile bones and stayed there.

"But he already has a name," squawked Annie Moostoos. The strapping priest turned with airy contempt to the tiny widow, confident that one arched eyebrow would render the source of this rash remark immobile.

Like a bullmoose ramming its antlers into those of some fearsome, lust-filled rival, Annie Moostoos charged ahead. "His name:" she stated, "is Ooneemeetoo. Ooneemeetoo Okimasis. Not Satanae Okimasis."

"Annie Moostoos," the voice sliced through the smoky air as through a bleeding thigh of caribou, "women are not to speak their minds inside the church." The blast was so potent that the tooth, yellowed by age and the smoke of two million cigarettes, yet so celebrated for its stubborn solitariness, hung in its airless void like an abandoned oracle.

"Nee, tapwee sa awa aymeegimow," the disempowered god-mother whined to her cousin. Returning to the business at hand, the priest poured the holy water over the baby's fuzzy cabbage of a head. The water was cold. The child cried.

"Gabriel Okimasis," the oblate stated, as if to nail "Gabriel" permanently between quotation marks, "*Ego te baptizo in nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti*," to which the bundle in Annie Moostoos's aching arms responded with a sudden hush. (KFQ : 37)

La scène est certes comique, mais elle témoigne également d'un processus beaucoup plus sérieux et pernicieux puisque ces mots dépourvus de sens pour l'assistance s'incrument à tout jamais dans les os du nourrisson. Le prénom « Gabriel » est martelé par le prêtre dans un acte qui constituera la première crucifixion du jeune Ooneemeetoo, comme le suggère l'emploi du verbe « nail ». Le pouvoir de la langue anglaise conjugué à celui du latin transforme et fige l'identité de l'enfant. À l'instar de sa belliqueuse marraine, le nourrisson est réduit au silence.

Dans *Indian Horse*, les pouvoirs occultes et destructeurs de la langue anglaise sont mis au jour très tôt dans le texte par la grand-mère de Saul, Naomi : « They



come in different ways, them, the Zhaunagush<sup>664</sup>,” she said.’ Their talk and their stories can sneak you away as quick as their boats.’ » (IH : 10) La vieille conteuse, qui tente de brûler les livres en anglais avec lesquels le père de Saul s’efforce de transmettre à son fils les rudiments de cette langue, perçoit le danger de laisser ce nouveau langage s’immiscer dans son clan.

Les pratiques en vigueur à St. Jérôme prouvent que les craintes de Naomi étaient justifiées. Dans un système « éducatif » reposant sur l’imitation et la répétition mécanique de phrases imposées (IH : 49), l’accès à la langue quelle qu’elle soit reste limité. Les langues autochtones sont bien entendu proscrites à grand renfort de morceaux de savon dans la bouche et de châtiments corporels<sup>665</sup> :

Speaking a word in that language [Ojibway] could get you beaten or banished to the box in the basement the older ones had come to call the Iron Sister. There was no tolerance for Indian talk. On the second day I was there, a boy named Curtis White Fox had his mouth washed out with lye soap for speaking Ojibway. He choked on it and died right there in the classroom. He was ten. So the kids whispered to each other. They learned to speak without moving their lips, an odd ventriloquism that allowed them to keep their talk alive. They’d bend their heads close together as they mopped the halls or mucked out the barn stalls and speak Ojibway. (IH: 48)

Parler *anishinaabemowin* est un crime passible de la peine capitale. La résistance s’organise donc dans un silence qui n’en est pas un. L’*anishinaabemowin* se murmure encore dans les couloirs du pensionnat, la tête basse, mais en dépit des risques encourus. Il subsiste dans les mouvements de lèvres qui le maintiennent en vie, prêt à resurgir. Cela ne manque pas de se produire lorsque la jeune Rebecca Wolf, qui vient de sortir de la terrible cage appelée *iron sister* et à qui on vient d’annoncer la mort de sa petite sœur, se mutile et se suicide sous les yeux des autres enfants et des religieuses. Contraints d’assister muets à la scène, ses camarades finissent par

---

<sup>664</sup> *Zhaunagush* signifie « homme blanc » en *anishinaabemowin*.

<sup>665</sup> Certains témoignages de survivants attestent de telles pratiques. C’est le cas de la déposition effectuée par Pierrette Benjamin lors des auditions organisées par la CVRC à La Tuque le 6 mars 2013. Pierrette Benjamin se remémore le jour où on l’a forcée à avaler un morceau de savon pour la punir d’avoir employé une langue autochtone (voir annexe 40).

échapper au contrôle des religieuses et entonnent un chant rituel en *anishinaabemowin*. Sous le vernis de l'obéissance et de la résignation, la langue prohibée affleure toujours (*IH* : 168-169).

En outre, les enfants n'ont qu'un accès restreint à la langue hégémonique. Cela se traduit par l'acquisition d'un anglais déformé, l'anglais du pensionnat dont parlent de nombreux survivants dans leurs témoignages<sup>666</sup>. C'est le cas de Tomson Highway quand il évoque le pensionnat de Guy Hill. Il se souvient que ses camarades et lui continuaient de parler le *nehiyawewin* en secret tout en acquérant un anglais qu'il qualifie de « monstrueux », de « dégénéré ». Avec force humour, il nomme cette langue « pigeon English » (Highway 2010 a : 50-51). Ce *slanguage* (Vuckovic 2008 : 85) constitue une forme déviante de la langue hégémonique. Il s'exprime dans *Kiss of the Fur Queen* par le biais des erreurs grammaticales et des impropriétés lexicales que l'auteur emploie délibérément pour signifier le caractère inadapté de l'enseignement de la langue dans ces institutions. C'est précisément le cas dans les passages où les jeunes Champion et Ooneemeetoo s'essaient à l'emploi de la langue anglaise. « Yes. Me sing it. Me sing it liddle song (*KFQ* : 66) », répond le jeune Champion au Père Lafleur qui l'invite à chanter, alors que Gabriel, petit Jésus aux fesses sanglantes ligoté sur sa croix, supplie ses camarades de le libérer de son calvaire : « Call out as he might — « Come pack ! Tone leaf it me here!" in his still dysfunctional English — the Saviour's pleas went unheard. » (*KFQ* : 86) La représentation scripturale des fautes de prononciation de locuteurs *nehiyaw* fait écho aux prénoms portés par certains personnages tels de « Chichilia » et « Choggylut », déformations par les habitants de la réserve des mots « Cecilia » et « chocolate ».

Cet accès limité à la langue dominante<sup>667</sup> s'exprime également dans *Indian Horse*. À St. Jérôme, les enfants doivent apprendre l'anglais mais ils ne doivent pas être

---

<sup>666</sup> Dans les pensionnats catholiques, cela était également dû parfois à la maîtrise insuffisante de l'anglais par certains Oblats ou par certaines sœurs francophones (TRC 1.2 : 119 ; 542).

<sup>667</sup> Voir *supra* p. 113.

capables de s'en servir pour résister à l'entreprise de déculturation à l'œuvre dans les pensionnats :

Since I could already read and speak English when Father Leboutilier came along, I was given access to books from the town library. But the others had to read from primers and never gained facility with the language. (IH : 79)

La force et la singularité de Saul tiennent à sa maîtrise de l'anglais dont son père, nous l'avons constaté, lui a inculqué les rudiments. Cela contribue à sa marginalisation puisque les autres élèves le surnomment « *Zhauganush* » (IH : 48). Cependant, cela le sauve également de l'anéantissement en lui ouvrant l'accès à la lecture et donc à une plus grande maîtrise du langage. Que ce soit au pensionnat ou à la bibliothèque municipale de la petite ville voisine, les livres constituent le salut de l'enfant indien dont la survie est menacée par l'exposition à un système qui tend à le broyer (IH : 49). Wagamese met le doigt sur la question épineuse du rôle de la langue anglaise dans la construction de l'auteur indien. Lorsqu'il évoque son parcours de vie, il insiste sur l'importance de la lecture en tant que stratégie de survie<sup>668</sup>. Ce fut également le cas pour Highway, qui choisit – ce n'est pas anodin – d'étudier la littérature anglaise à l'université.

En fait, dans leurs romans, les deux auteurs proposent un discours sur la politique linguistique en vigueur dans les pensionnats qui s'écarte du discours communément admis, discours selon lequel l'anglais fut et demeure exclusivement la langue de la violence et de l'agression pour les communautés autochtones. La relation avec la langue dite dominante est plus bien complexe, dès lors que pour Wagamese et pour Highway elle est également le médium par lequel leur écriture s'exprime. Tout en restituant l'atrocité de l'entreprise menée au détriment des

---

<sup>668</sup> Wagamese explique que lorsqu'il vivait dans la rue et que le froid se faisait trop sentir, il se réfugiait dans les bibliothèques pour passer la journée au chaud avec un roman. En dépit de la situation d'échec scolaire qui fut certainement la conséquence des traumatismes subis dans son enfance, il témoigna toujours d'un goût marqué pour la lecture et de dispositions pour l'écriture (Wagamese 2015).

communautés autochtones, ils en reconnaissent également un gain – la maîtrise de la langue prescrite qui permet la diffusion du récit (Schorcht 2008 : 77). L'enjeu consiste donc à faire en sorte que la langue de l'oppression devienne celle de l'expression.

Ainsi, Saul réinvestit des mots appris au pensionnat et réfléchit à sa propre maîtrise de la langue après son passage à St. Jérôme. L'emploi de termes élaborés, tels que « beatific », pour qualifier le visage de sœur Ignacia après qu'elle a battu Lonnie Rabbit (*IH* : 47) ou « regimented », pour évoquer la manière dont les religieux encadrent les déplacements des enfants (*IH* : 44), témoigne de la capacité de Saul à subvertir le lexique hérité du pensionnat pour porter un regard critique sur la déculturation des enfants indiens.

Outre le sens des mots, il s'y entend également pour utiliser les propriétés sonores de l'anglais afin de mettre en relief un élément de l'histoire dont il souhaite souligner l'importance. C'est le cas, nous l'avons vu, lorsqu'il évoque la violence latente entre la ville blanche et les quartiers indiens de Manitouwadge par le biais d'allitérations (*IH* : 99). Allitérations dont Highway ne se prive pas d'abuser dans son roman quand il évoque les journalistes anglophones qui se pressent autour d'Abraham dès qu'il a franchi la ligne d'arrivée de la course de chiens de traîneau : « [Journalists] babbling in this language of the Englishman, hard, filled with sharp jagged angles » (*KFQ* : 6). En contraignant la langue anglaise à reproduire ses propres imperfections à l'oreille d'un Nehiyaw, il en conteste le statut hégémonique dès lors qu'il en manipule les sons. Le contraste avec les termes en *nehiyawewin* qu'il insère dans le texte en anglais s'en trouve renforcé puisque le *nehiyawewin* est une langue à dominante vocalique et non consonantique. De plus, l'emploi de la forme verbale « babbling » indique que l'anglais est relégué au rang de simple babillage.

Babillage qui n'a toutefois rien d'innocent, comme le suggèrent les associations entre la langue anglaise et une lame (*KFQ* : 6) ou un bloc de glace dont la froideur fige le discours (*KFQ* : 92). Par contraste, le *nehiyawewin* diffuse sur le palais des saveurs sucrées (*KFQ* : 88) et des textures veloutées :

Gabriel hissed that he could hear the war drums already, a claim Jeremiah dismissed as mentally unstable, which accusation Gabriel countered in eloquent Cree: the beat was “steady, foreboding, and magisterially rhythmic, though thoroughly unsyncopated and therefore as simple as the mind of Crazy Salamoo Oopeewaya.”

“Yeah, right,” scoffed Jeremiah, though his face beamed, for each vowel had been jam, the consonants great gobs of peanut butter. He could have drowned their speaker with love slathered on love; but, like a cow, the ferry mooded, and a megaphoned voice barked: “Back to your cars!” (*KFQ* : 241)

Ses voyelles ont la douceur d'une confiture et ses consonnes l'onctuosité du beurre de cacahouètes, onctuosité que vient rompre l'aboïement en anglais dans le haut-parleur du bateau. De manière fort ironique, la langue dominante se trouve désormais réduite à un cri animal. La question du métissage des langues, aussi sérieuse soit-elle, s'opère souvent de manière comique, comme quand le père Bouchard s'essaie à l'emploi de la langue vernaculaire de la réserve. Ses tentatives résonnent aux oreilles des Okimasis comme un mélange de swahili, de chinois et d'allemand : une bien étrange combinaison linguistique et sonore qui souligne le comique d'une situation où le locuteur de la langue dominante se retrouve dans la position du subalterne (*KFQ* : 190).

Dans *The Empire Writes Back*, les auteurs mettent en évidence deux procédés participant de la réaffirmation des langues minorées dans les sociétés coloniales ou postcoloniales. Le premier consiste à abroger les privilèges que la langue anglaise s'est octroyée. Le second correspond à un phénomène d'appropriation par le biais duquel la langue imposée devient le véhicule d'une expérience culturelle propre à l'auteur (Ashcroft & al. 2002 : 37-38). Dans *Kiss of the Fur Queen*, l'anglais est détrôné dès les premières pages, comme le montrent les exemples précités. Cette remise en cause de la suprématie de la langue anglaise intervient également le jour où Champion arrive au pensionnat. La chaîne sonore qu'il entend lorsque les adultes parlent lui évoque le « *putt-putt-putt* » d'un vieux moteur hors-bord fatigué (*KFQ* : 52). L'anglais est à présent une simple succession poussive de monosyllabes.

Il s'agit d'un véritable processus de minoration de la langue majeure qui se trouve déstabilisée par la langue mineure<sup>669</sup> puisqu'elle cesse de constituer la norme inviolable. Ce phénomène se manifeste également par le biais de certains néologismes qui défient les règles de la langue anglaise en imposant une extension du sens (Ashcroft & al. 2002 : 43). Cela se vérifie lorsqu'Ooneemeetoo crée le terme « *semen-airy* » pour répondre à son frère qui lui demande comment on dit « université » en *nehiyawewin* (KFQ : 191). Puisque Champion se destine initialement à la prêtrise, c'est le mot « seminary » qui vient à l'esprit du lecteur. En l'absence de terme pour évoquer cette réalité extralinguistique étrangère au monde dans lequel les parents des deux frères vivent, Ooneemeetoo n'a pour autre option que d'en créer un. Il met à profit ce pouvoir de fabriquer la langue pour déformer la langue anglaise en abusant de ses propriétés morphosyntaxiques : de sa propension à dériver des termes par affixation en l'occurrence. Le radical « semen » rappelle par métonymie les viols infligés par les prêtres aux enfants à Birch Lake. Quant au suffixe « *airy* », il ne manque pas d'évoquer la pilosité du père Lafleur qui à la fois fascine et dégoûte le jeune Ooneemeetoo. La transgression des codes linguistiques a pour effet de reproduire la violation des codes moraux et sociaux : le viol des enfants indiens dans les dortoirs de certains pensionnats.

La langue anglaise demeure la langue dans laquelle on ne peut pas tout dire. Son caractère normatif et très répressif dans le contexte des États coloniaux (*settler states*) s'illustre dans l'impossibilité pour Champion et pour son frère d'évoquer certains sujets autrement que par le recours au *nehiyawewin*. L'invocation de la légende de *Sibkos* et du Wendigo constitue un exemple éloquent de l'incapacité des enfants à

---

<sup>669</sup> Nous employons le terme « mineur » au sens deleuzien. Deleuze pose trois conditions pour qu'un texte soit considéré comme relevant du mode mineur : qu'il soit écrit dans la langue majeure par un auteur locuteur d'une langue minoritaire qui pousse les limites de la langue hégémonique ; qu'il rende l'énonciation individuelle indissociable de l'énonciation collective ; et qu'il permette la coexistence du roman, genre intrinsèquement individualiste, et du conte, genre s'inscrivant dans l'oralité et la transmission collective (Deleuze & Guattari 1975 : 29-32). Nous avons démontré que les romans de Highway et de Wagamese remplissent ces conditions.

libérer leur parole dans une langue qui pose sans cesse des interdits. La légende *nehiyaw* constitue la seule manière de raconter de façon métaphorique les viols, la seule façon d'invoquer des mots tels que « bumhole » et « shit ». Le père Lafleur a prévenu les enfants : en anglais, la simple énonciation de ces mots est un péché mortel<sup>670</sup> (*KFQ* : 118-119). Comme il le souligne lui-même, lorsqu'il ne parvient pas à exprimer quelque chose en anglais, Highway se tourne vers sa langue maternelle (Morrow 2008). Le *nehiyawewin* constitue pour lui un moyen de pallier les insuffisances de l'anglais et de s'affranchir des limites qu'il impose.

L'onomastique permet de mettre au jour la façon dont le romancier utilise la langue anglaise pour faire affleurer la langue de son peuple et dire ce qui ne peut être dit dans l'idiome du colonisateur. Ainsi, le chien de Bad Robber Gazandlaree, un des habitants de réserve, se nomme Chuksees. Si le terme peut évoquer un jeu de mots en anglais « Chuck sees<sup>671</sup> », par homophonie il évoque un terme *nehiyawewin* désignant le pénis. Puisque l'anglais tel qu'il fut transmis par les pensionnats interdit de parler du pénis, Highway fait intervenir la langue dans laquelle, selon lui, parler des organes génitaux n'est pas une expérience terrifiante mais est au contraire une expérience à la fois drôle et spectaculaire (Highway 2006).

Il s'agit donc de ne pas laisser la langue dite dominante dominer le discours. À l'instar de Kafka, Highway et Wagamese sont confrontés, pour paraphraser les propos de Deleuze, à l'impossibilité de ne pas écrire, l'impossibilité d'écrire en anglais et l'impossibilité d'écrire autrement qu'en utilisant l'anglais (Deleuze 1975 : 29-30). Il convient alors d'exprimer ce qu'on ne peut pas dire en manipulant la langue jusque dans ces formes les plus intimes. C'est ce que font Highway et, dans

---

<sup>670</sup> Dans le cadre de recherches menées auprès des Indiens Mohave, l'ethnopsychiatre Georges Devereux a montré que la langue vernaculaire permettait d'aborder certains aspects de la sexualité et de l'intimité en général que la langue véhiculaire, l'anglais en l'occurrence, ne permettait pas d'évoquer (Devereux 1970 : 125-126).

<sup>671</sup> Dans sa traduction du roman en français, Robert Dickson a choisi de transposer le nom en « Charlevoit » (Highway 2004 : 30).

une moindre mesure, Wagamese. Ils manipulent la langue anglaise pour qu'elle leur permette d'écrire. Ce faisant, ils la recréent. Souvenons-nous que les principaux auteurs anglophones dont les récits constituent les hypotextes des deux romans sont Joyce, Shakespeare et Lewis Carroll. Il n'est pas anodin qu'il s'agisse de trois auteurs dont l'œuvre témoigne d'un souci de façonner et de régénérer la langue. Quant Wagamese explique les raisons qui l'ont conduit à devenir écrivain, il mentionne la lecture de *Finnegans Wake*, qui fut pour lui à la fois un défi et une révélation (Wagamese 2015). Rarement un texte aura poussé la langue anglaise si loin dans ses retranchements et au-delà de ses limites. Highway fait état de la même admiration pour Joyce. Comme l'écrivain irlandais, il travaille la langue anglaise de l'intérieur. Il la dilate parfois, pour la fertiliser par l'insertion du *nehiyawewin*. Ainsi, quand Champion s'exclame devant le père Lafleur qui lui demande de chanter « I'll *weeks'chiloonew* like dad! » (*KFQ* : 66), plusieurs phénomènes se produisent. Tout d'abord, il transgresse sans être sanctionné l'interdit qui consiste à ne pas employer les langues autochtones dans l'enceinte du pensionnat. Dans un second temps, il importe une phraséologie en *nehiyawewin*<sup>672</sup> pour l'employer en tant que forme verbale en anglais. En l'occurrence, la langue de l'enfant s'insère dans le discours en langue anglaise en profitant des propriétés grammaticales que cette dernière offre. Il s'agit d'un phénomène qu'on pourrait qualifier de métissage réciproque. Ashcroft et ses co-auteurs parlent de fusion syntaxique. Ils soulignent que les tensions produites lors de cette fusion constituent l'énergie politique du texte qu'ils nomment transculturel, à savoir le texte qui évolue à l'intersection des langues (Ashcroft & al. 2002 : 42-43 ; 67-68). C'est également ce qui se produit lorsque Highway nomme la mère des enfants Mariesis. Il importe un élément hautement symbolique de la culture dominante – le prénom Marie – qu'il infléchit à l'aide du suffixe diminutif *nehiyaw /esis/*. Mariesis est donc à la fois petite Marie (Marianne) ou une version

---

<sup>672</sup> Voir *supra* note 600.



« criiifiée » de la Vierge Marie. En travaillant la langue anglaise de l'intérieur vers l'extérieur (Henzi 2010 : 82), Highway ébranle les structures qui confèrent à l'anglais son statut de langue dominante au Canada. Il crée une interlangue qui ne constitue pas une forme déviante de la norme linguistique coloniale, mais devient un système linguistique à part entière<sup>673</sup>.

L'hétérolinguisme constitue également une façon dont les écrivains autochtones fertilisent le texte grâce à l'apport d'un substrat qui permet une extension ou une multiplication du sens. Seuls les locuteurs du *nehiyawewin* ou les lecteurs qui prendront la peine de s'y intéresser accéderont au degré de compréhension qu'introduisent les nombreux xénismes, qu'il conviendrait plutôt de nommer « autochtonismes » tant ils sont à leur place dans le récit et tant ils sont familiers à l'auteur. Dans le roman de Highway, les toponymes et les anthroponymes infléchissent souvent le sens du discours<sup>674</sup>. L'île sur laquelle la redoutée Chachagathoo a vécu se nomme Nigoostachin Island, ce qui signifie « I'm scared Island ». L'insertion du terme « *ussinees* », qui, nous l'avons établi, désacralise la traduction du « Je vous salue Marie » en introduisant un caillou dans la prière, pousse la subversion de la langue anglaise et des messages qu'elle véhicule encore plus loin. En effet, l'intervention de la langue minoritaire ouvre un niveau de lecture supplémentaire puisque « *ussinees* » signifie bien caillou mais peut aussi désigner les testicules.

Il est vrai que Highway propose un glossaire des termes et des expressions en *nehiyawewin* à la fin du roman. Certains, à l'instar de Heather Hodgson, estiment qu'en incluant ce glossaire il minimise le potentiel subversif de ces inclusions (Hodgson 1999). Sa remarque rejoint les analyses proposées dans *The Empire Writes Back* où les auteurs présentent la glose comme un procédé tendant à nier les

---

<sup>673</sup> Nous empruntons cette définition de l'interlangue à l'ouvrage *The Empire Writes Back* (Ashcroft & al. 2002 : 66).

<sup>674</sup> La traduction de nombreux toponymes et anthroponymes présents dans le roman de Highway est donnée par Angela Van Essen (Van Essen 2012 : 108-110).

possibilités de différences entre les langues (Ashcroft & *al.* 2002 : 60). D'autres, comme Krotz, mettent en avant que le glossaire confronte justement le lecteur anglophone à ses manques et à ses limites en exposant l'étendue de son ignorance (Krotz 2009 : 201). Cette analyse nous semble d'autant plus pertinente qu'en choisissant en revanche de ne pas expliciter les nombreuses analogies produites par les toponymes et les anthroponymes qu'il crée, Highway confère l'avantage à la langue minorée. Il exploite donc le potentiel de l'hétérolinguisme à faire sens de l'élément culturel au-delà du besoin d'une équivalence directe dans la langue hégémonique. Le terme non traduit demeure métonymique. Ses propriétés ne se trouvent pas altérées par un acte de traduction (Ashcroft & *al.* 2002 : 63-65).

En outre, l'insertion de termes issus d'une langue autochtone au sein de la langue anglaise est une source de plaisir sur le plan auditif. Le caractère éminemment vocalique du *nehiyanewin*, auquel s'ajoute ce que Highway nomme le *staccato* de ses consonnes (Highway 2010 a : 56), atténuent l'âpreté de certains sons allitératifs de l'anglais et confèrent à la lecture du texte à voix haute un caractère ludique<sup>675</sup>. Le simple nom de la réserve – « Eemanapiteepitat » – et de ses résidents – les « Eemanapiteepitatites » (*KFQ* : 134) – témoigne de cette dimension de l'hétérolinguisme. L'euphonie et la dysphonie sont des constantes dans le roman et elles résultent du croisement ou de la juxtaposition des langues. Ainsi, lorsque Highway propose une association telle que « caribou *arababoo* » (*KFQ* : 114) pour évoquer le ragoût de caribou de Mariesis, il crée un écho à la fois ludique et déstabilisant pour le lecteur anglophone.

Cette dimension ludique est une caractéristique essentielle de l'écriture de Highway. Lorsqu'il évoque sa langue maternelle, la première propriété qu'il lui

---

<sup>675</sup> Son choix de ne pas employer la transcription généralement admise du *nehiyanewin* en alphabet latin, mais de reproduire graphiquement les sons vocaliques tendus par le doublement de la lettre, invite le lecteur à se saisir du potentiel sonore de cette langue. Dans un même temps, cette graphie attire l'œil du lecteur sur la présence dans le texte d'éléments extérieurs à la langue anglaise.

reconnaît est d'être une langue extrêmement drôle<sup>676</sup> dès lors qu'elle est habitée par le trickster (Wigston 1989 : 8-9). Il associe cette propriété à la prédominance de trois sons consonnes /k, p, t/ dont il explique qu'ils propagent le rire du trickster (Highway 2015 : 10-11). Force est de constater que ce rire résonne jusque dans la langue anglaise et jusque dans les textes sacrés qu'elle entend imposer aux autochtones. Le « Je vous salue Marie » que nous avons déjà évoqué en offre un exemple éloquent. Si « Mary, mother of God » devient « Merry mutter of cod » (KFQ : 71), cela n'a rien d'étonnant puisque le *nehiyawewin* n'opère aucune distinction entre le /g/ et le /k/ vélaire. Le son /g/ n'existe pas et Dieu (« God ») se métamorphose logiquement en un poisson (« cod »). De manière similaire, l'absence de la consonne fricative dentale /ð/ transforme une mère (« mother ») en un murmure (« mutter »). C'est donc tout naturellement que la mère de Dieu devient un murmure de morue.

Lors d'une conférence, donnée en 2015 à Edmonton, Highway s'est efforcé d'expliquer à son public à quel point le *nehiyawewin* était une langue habitée par le rire. Afin de prouver la véracité de ses dires, il s'est mis à conjuguer le verbe « souffrir » dans sa langue maternelle (Highway 2015 : 14). Cette anecdote résume parfaitement la démarche qui est la sienne dans *Kiss of the Fur Queen*. Il joue avec les langues autant qu'il se joue d'elles. Le jeu linguistique auquel il se livre constitue une manière d'exorciser la souffrance engendrée par les politiques de déculturation dont il a subi les effets dans son enfance.

Ce jeu subversif ne s'arrête pas là. Parfois, les propriétés rythmiques du *nehiyawewin* imposent à langue anglaise une cadence au-dessus de sa cadence normale. Highway se plaît à rappeler que sa langue est la plus rapide du monde (Ghomeshi 2014). Il en apporte la preuve lorsque la réponse de Champion à sa mère, qui l'exhorte à appeler un prêtre au chevet de son frère mourant, fuse à la

---

<sup>676</sup> Le potentiel humoristique du *nehiyawewin* est souvent évoqué dans le roman par contraste avec la langue anglaise, qui est présentée comme étant totalement dépourvue d'humour (KFQ : 273).

vitesse de la mitraille : « ‘Okay, okay, okay.’ Jeremiah’s Cree was like machine-gun fire. ‘We’ll get him a priest! We’ll get him a priest!’ » (*KFQ* : 301) La comparaison du *nehiyawewin* à une mitrailleuse, à laquelle s’ajoute la reproduction du bruit de l’arme par l’allitération du son /k/, révèle non seulement que le langage est une source de plaisir, mais qu’il constitue aussi une arme redoutable.

Cette accélération du rythme de la phrase anglaise<sup>677</sup> s’observe également lors de l’évocation du parcours du combattant auquel les candidates du concours de beauté ont dû se soumettre. Cet extrait a déjà fait l’objet d’une analyse qui a permis de montrer comment le mode héroï-comique participait des procédés d’inversion à l’œuvre dans le roman. Pour peu qu’on lise le texte à voix haute, on s’aperçoit que la juxtaposition de formes V-EN, puis d’adjectifs composés de type N + V-ing, ainsi que le recours à l’asyndète imposent à la langue imposée un rythme que l’auteur lui-même identifie comme caractéristique du *nehiyawewin* (*KFQ* : 7-8). Ainsi, la langue contraignante se trouve à son tour contrainte. La syntaxe invite le lecteur à oraliser le texte. Il s’agit d’un phénomène récurrent dans les littératures indiennes, phénomène dont Thomas King souligne qu’il réaffirme le potentiel du récit en termes à la fois d’oralité et d’auralité (King 1990 : 13-14). Nous constatons une fois de plus que le texte de Highway donne à entendre autant qu’il donne à voir. Là où le vacarme de l’espace urbain menaçait d’absorber les cadences du *nehiyawewin*<sup>678</sup> (*KFQ* : 113 ; 126), l’écriture en propage les rythmes.

L’ensemble de ces interactions entre l’anglais et le *nehiyawewin* s’inscrit dans un processus que Tasha Beeds identifie comme la « criification de l’anglais » ou le « creenglish » (Beeds 2014 : 61-71). L’insertion des textures et des sonorités de la

---

<sup>677</sup> À ce propos, Highway plaisante volontiers sur la rapidité de son élocution quand il s’exprime en anglais. C’est un peu comme si les cadences de sa langue maternelle infiltraient le système phonologique de l’anglais (Ghomeshi 2014).

<sup>678</sup> Il s’agit d’extraits qui relatent la période durant laquelle Champion vit seul à Winnipeg. Le narrateur explique que les intonations caractéristiques du « Creenglish » du jeune héros se diluent dans les bruits cacophoniques de la ville. Champion s’invente alors un ami fictif avec lequel il parle en *nehiyawewin* pour ne pas en perdre les cadences (*KFQ* : 103).

langue déposée au sein de la langue imposée participe de ce qu'elle nomme « 're-creation' of English », c'est-à-dire l'insertion par le biais de l'intervention du *nehiyawewin*, de la façon de voir le monde des Nehiyawak (*itâpisiinivin*) (Beeds 2014 : 61).

Ces manipulations créatives et récréatives auxquelles se livre Highway à partir des deux langues permettent également de dépasser les bornes qui en délimitent les contours. Par exemple, lorsque le *nehiyawewin* ne dispose pas d'outils linguistiques pour désigner des chaussons de danse, Champion fabrique une version arrangée du terme anglais « ballet slipper » : « 'Nee, ballee sleeper chee anima ?' » demande-t-il à sa mère qui lui répond tout naturellement : « I haven't got a clue what a *ballee sleeper* is but these sure are funny moccasins you city folk wear. » (KFQ : 194) Dans ce cas, le recours au « creenglish » ne permet pas au jeune garçon de se faire comprendre. Néanmoins, il donne lieu à un clin d'œil espiègle de Mariesis qui s'exclame quelques lignes plus bas sur un ton gentiment moqueur : « I'll have supper ready faster than you can say *ballee sleeper, nee* » (KFQ : 194). Le potentiel acoustique du langage l'emporte alors sur sa charge sémantique.

Le texte de Highway participe de la vivification de la langue anglaise autant qu'il contribue à la vivification du *nehiyawewin*. Dans un contexte colonial où l'écriture a engendré une sorte d'indifférence pour la langue parlée, pour le pouvoir de la parole prononcée (Momaday 1997 : 15), Highway réaffirme les qualités sonores du langage dans lesquelles, selon Momaday, réside la magie des mots (Momaday 1969 : 31 ; 1997 : 7). Cette déterritorialisation de la langue écrite par l'intervention de langue orale constitue une des caractéristiques qui définissent les littératures mineures (Deleuze 1972 : 162). Cependant, cette déterritorialisation ne s'accompagne pas d'une reterritorialisation dans la mesure où le récit ne se fixe pas à nouveau. Dans le cas de *Indian Horse* et de *Kiss of the Fur Queen*, il s'agit plutôt de récits par le biais desquels leurs auteurs réintègrent leur place au sein de systèmes d'expression dont ils ont été pour un temps exclus ou éloignés. C'est un récit de la réintégration plutôt

que de la reterritorialisation, un processus que Neal McLeod nomme « coming home through stories after the ideological diaspora » (McLeod 2001 : 17-19).

Le problème consiste bien à se repositionner par rapport à la langue et à la culture hégémoniques (Ashcroft & al. 2002 : 37) et non à sédentariser le récit. Le récit oral est par définition nomade. Comme le rappelle Édouard Glissant, la fixité des noms a été imposée par les cultures occidentales (Glissant 2009 : 28). Dès lors, de nombreux auteurs issus de peuples autochtones tentent de résister à cette fixation de langue. Ils essaient de rétablir ce que Momaday nomme la circularité du langage, circularité sur laquelle les récits traditionnels amérindiens s'appuient (Momaday 1997 : 26). Une des stratégies permettant ce rétablissement consiste à proposer des occurrences lexicales où le détournement du sens de termes empruntés à la langue dominante démultiplie les possibilités de lecture (Ashcroft & al. 42). Par exemple, au moment où Ooneemeetoo pénètre pour la première fois dans l'antre du démon que représente le Bell/Hell Hotel<sup>679</sup>, un Indien ivre l'extrait des griffes de trois prostituées sauteaux en quête de chair fraîche en lançant : « 'Leave him alone,' [...] 'Give him a fuckin' beer ! He's one of us. He's tribe, man.' » (*KFQ* :131) Les trois lectures rendues possibles par l'expression « He's tribe » témoignent à la fois de la manière subversive dont Highway manie la langue qui lui a été imposée et de la façon dont il la contraint à ne pas se figer. « He's tribe » signifie qu'Ooneemeetoo fait partie du même groupe social que le locuteur : « He's one of our gang ». Cela signifie également qu'Ooneemeetoo appartient au même groupe ethnique : il est indien, « He's one of our tribe ». Enfin, l'expression argotique « be tribe » est employée en Amérique du Nord pour signifier que quelqu'un est battu d'avance, condamné, voué à l'échec. C'est ce qui se produit en l'occurrence. En pénétrant dans le Bell/Hell Hotel, Ooneemeetoo rejoint la cohorte des damnés dans cette antichambre de l'enfer.

---

<sup>679</sup> La vétusté de l'enseigne au néon a transformé la lettre « b » en « h ».

Il appert que Highway ne cherche pas à enfermer la langue dans un nouveau carcan, qu'il s'agisse de la langue imposée ou de la langue déposée. Sa démarche est tout sauf essentialiste et son écriture n'a pas pour objet de retrouver une pureté de la langue, pureté qui n'a en fait jamais existée. Le monde dans lequel il est né, celui qui a précédé son arrivée au pensionnat, est un monde polyphonique. Dans les années 1950, sur la réserve de Brochet et dans ses environs, tout le monde était bilingue en déné et en *nehiyawewin*. En outre, nombreux étaient ceux qui, à l'instar de Highway et de ses parents, comprenaient l'inuktitut, langue parlée par les communautés inuit voisines (Highway 2015 : 6-7). Depuis, Highway a appris trois autres langues : l'anglais, le français et ... la musique (Ghomeshi 2014). Fervent défenseur du plurilinguisme, il invite son lecteur à ne pas s'enfermer dans le monologue de la langue unique, mais à écouter le monde en s'intéressant à ses sonorités aussi diverses soient-elles (Rockburn 2010). Par conséquent, son roman n'est pas diglossique, dans la mesure où il n'établit pas de hiérarchie entre deux langues, mais polyglossique. Il réaménage un espace pour que s'exprime la langue minorée, mais il laisse résonner toutes les autres langues dans un ensemble où le croisement des idiomes fait sens. Lorsque Renate Eigenbrod émet l'idée que dans *Kiss of the Fur Queen*, le *nehiyawewin*, l'anglais et la musique se juxtaposent selon une technique évocatrice du contrepoint, technique permettant une déhiérarchisation des langages (Eigenbrod 2002 : 76), elle pourrait ajouter à la liste les autres langues qui affleurent dans le texte<sup>680</sup>. Le contrepoint est au demeurant une forme d'écriture musicale héritée de la polyphonie, ce qui corrobore l'observation que nous venons de formuler<sup>681</sup>. Des années après la publication de *Kafka. Pour une littérature mineure*, Deleuze a rapproché son concept de littératures mineures du mode mineur dans le domaine de la musique. Il s'agit d'un mode au sein duquel, explique-t-il, les combinaisons

<sup>680</sup> L'hétérolinguisme du texte ne se résume pas au *nehiyawewin*. Highway insère aussi des termes en français, en latin, en italien, en allemand et en hébreu.

<sup>681</sup> Cela s'applique d'autant plus au texte de Highway que la métalangue de la musique, nous l'avons vu, participe de sa structure.

dynamiques créent un déséquilibre perpétuel (Deleuze 1993 : 138). En ce sens, Highway minore la langue. Il « invente un usage mineur de la langue majeure », pour citer ce que Deleuze écrit à propos de Kafka et de Beckett (Deleuze 1993 : 138). De ce déséquilibre naît pourtant une harmonie. L'écriture de Highway est bien une écriture de la conciliation, de la coexistence par le biais de l'interaction entre des cultures et des langues que la colonisation a placées dans des positions antagonistes.

C'est de l'incompréhension, du clivage que provoque l'écart entre les langues, que surgit le conflit. Highway nous le rappelle avec force humour dans un passage où il met en scène le dialogue de sourds entre le chien d'Ooneemeetoo, Kiputz, et un écureuil perché sur une branche voisine :

Wars start when two parties haven't taken the time to learn each other's tongues.

'Miximoo, miximoo, miximoo!' Kiputz cursed like a drunken fisherman, which the squirrel translated as 'You fuck-ing goddamn son-of-a-bitch-rat-coward, come down off that tree!' The squirrel bared his teeth. (KFQ : 95)

Wagamese a longtemps souffert de cette surdité imposée. Son parcours personnel l'a coupé de l'*anishinaabemowin* pendant plus de vingt ans. Dans un texte publié sur son blog en 2012, il évoque cette douleur que constitua la perte de sa langue. La sensation d'être prisonnier de la langue anglaise. Il se souvient d'avoir prononcé son premier mot en *anishinaabemowin* à l'âge de 24 ans. C'était le mot « *peendigaen* », qui signifie « entre » (« come in »). La notion de « coming home through stories » prend ici tout son sens. C'est en ouvrant la porte verrouillée vingt ans auparavant qu'il a recouvré sa voix et trouvé sa voie en tant qu'artiste (Wagamese 2012 b). Cependant, sa maîtrise de l'*anishinaabemowin* n'a jamais atteint le degré de maîtrise d'auteurs qui, à l'instar de Highway, n'ont jamais complètement cessé d'employer les langues proscrites. Le chercheur *nehiyan* Michael Hart affirme que ne pas être locuteur de sa langue autochtone ne signifie pas ne pas appartenir à cette culture et à cette identité, mais simplement les vivre de manière différente par rapport à ceux qui maîtrisent la langue (Kovach 2009 : 69). Fort de son handicap initial, Wagamese s'engage dans un processus de déhiérarchisation des langues et des



récits avec ses moyens – en imprimant à la phrase anglaise le rythme du tambour<sup>682</sup> ou en insérant lui aussi des termes autochtones dans le texte. Même si cet hétérolinguisme est nettement moins marqué que chez Highway, il permet à *Panishinaabemowin* de résonner dans des mots aussi lourds de sens que « *Zhaunagush*<sup>683</sup> ».

La capacité d'auteurs tels que Highway et Wagamese à se saisir de ce qui fut un outil de déculturation pour élaborer des récits permettant la transmission des langues et des cultures minorées lors de la colonisation du Canada n'est guère étonnante. Ils ne s'approprient pas la langue anglaise, geste d'appropriation qui relèverait d'un processus destructeur et stérile<sup>684</sup>, ils se réapproprient les langues autochtones en se servant de l'anglais comme d'une matrice au sein de laquelle ils peuvent insérer leurs discours.

Leur démarche relève de l'enculturation au sens où l'entendent les anthropologues Margaret Mead et Melville J. Herskovits, c'est-à-dire la transmission de la culture par le groupe aux jeunes générations (Mead 1963 : 184-188 ; Herskovits 1948 : 39). Il s'agit d'un processus par le biais duquel le groupe réduit au silence se réapproprie des outils d'expression et se met en position de les transmettre à ses membres. En remobilisant le potentiel du langage<sup>685</sup> et en en redéfinissant les limites, ils affirment leurs propres identités et celles des groupes culturels auxquels ils appartiennent. Il s'agit à la fois pour eux de manipuler la langue anglaise pour ne pas se laisser manipuler par elle (Campbell 1992 : 10) et de rétablir une indianité volée par le biais des politiques de déculturation, dont les pensionnats furent un

---

<sup>682</sup> Voir *supra* 413-414.

<sup>683</sup> Jamais Wagamese n'emploie le mot « white » pour désigner les Blancs. Il choisit toujours le terme en *anishinaabemowin*.

<sup>684</sup> Nous formulons cette remarque en ayant à l'esprit ce que Jean-Jacques Lecercle dit de l'appropriation de la langue dans son ouvrage *The Violence of Language* (Lecercle 1990 : 238).

<sup>685</sup> Nous employons ici le terme « langage » dans le sens que lui donne Saussure, c'est-à-dire l'interaction entre la langue (outil) et la parole (manière individuelle d'utiliser cet outil) (Saussure 1971 [1916] : 112).

maillon essentiel. Pour reprendre les propos de Lionel Larré : « se libérer dans le langage qui est *a priori* le langage de l'Autre, c'est se libérer des descriptions de soi que l'Autre impose dans son discours » (Larré 2009 : 271-272). C'est bien ce qui se produit dans les deux romans : une métamorphose par le biais du langage qui empêche l'anéantissement des identités indiennes. Là où les pensionnats tentèrent « de tuer l'Indien pour sauver l'homme », Highway et Wagamese parviennent à sauver l'Indien pour sauver l'homme.



# **CONCLUSION GÉNÉRALE**



Indigenous stories of resilience are critical to the resurgence of our communities.

Jeff Corntassel<sup>686</sup>

L'histoire des tentatives de destruction des identités indiennes au Canada, puis de leur reconstruction, est indissociable de celle des pensionnats. Toutefois, nous avons observé qu'elle s'inscrit dans le contexte plus large des politiques assimilationnistes qui prévalurent pendant plus de cent ans, et de la persistance de mentalités colonialistes qui conditionnent encore souvent les relations entre les communautés autochtones et non-autochtones.

Dans le cas des pensionnats indiens, cette histoire commença à s'écrire dès la colonisation française du Canada. En effet, nous avons vu que les deux siècles et demi qui précédèrent la mise en place du système des pensionnats posèrent les jalons d'une politique de désindianisation essentiellement fondée sur l'évangélisation, l'isolement et la déculturation des Autochtones. Elle s'est écrite par fragments, ce qui contribua à la rendre inaudible pendant une centaine d'années. L'émergence de la parole de survivants dans les années 1990 mit un terme à ce silence. Il en va de même du travail pionnier de J. R. Miller, qui fut le premier historien à rassembler, compiler, croiser et analyser les sources et les données pour produire un récit documenté sur les pensionnats. Depuis, cette histoire a continué de s'écrire. Elle s'est exprimée par le biais des témoignages de survivants ou, plus rarement, d'anciens membres du personnel ; dans le rapport de la CVRC ; dans la presse canadienne et internationale ; dans les discours des responsables politiques canadiens ; et dans la production de nombreux artistes autochtones.

Le 15 décembre 2015, lors de la cérémonie de clôture de la CVRC, Justin Trudeau s'était engagé à mettre en œuvre les quatre-vingt-quatorze appels à l'action figurant dans le sixième volume du rapport des commissaires. Cinq ans plus tard,

---

<sup>686</sup> Corntassel & al 2009 : 139.

treize de ces recommandations seulement ont été entièrement appliquées (Nardi 2021). Il semble donc que le Canada peine à faire évoluer la question des relations entre les communautés autochtones et la population non-autochtone. Du reste, certains événements récents semblent indiquer que les perspectives de réconciliation des « deux solitudes du Canada<sup>687</sup> », pour reprendre les termes employés par la commissaire Marie Wilson (TRC 1.1 : xi), tendent à s'éloigner. Ainsi, depuis près de deux ans, les pêcheurs *mi'kmaq* de Nouvelle-Écosse subissent des agressions à caractère raciste dans le cadre d'un litige concernant la saison de pêche au homard, litige remettant en cause leurs droits ancestraux. Les pêcheurs non-autochtones de la province justifient leurs propos et leurs actions à l'aide d'arguments qui montrent que la société canadienne a encore du chemin à faire pour gérer son passé colonial et surtout pour modifier les mentalités qui en découlent. La déclaration de Stephen Harper<sup>688</sup> au sommet du G20 à Pittsburgh en 2009, alors même que la CVRC débutait ses travaux, en disait long sur ce déni : « We [Canadians] have no history of colonialism », avait-il scandé (Wherry 2009). Dans leur rapport publié en 2019, les commissaires de l'enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées ont mis en exergue cette tendance à nier le passé colonial du Canada (MMIWG 1a : 76-77). Plus récemment, le premier ministre manitobain a affirmé à la suite du déboulonnage de statues des reines Victoria et Elizabeth II devant le parlement provincial que les colons étaient venus pour construire un monde meilleur, pas pour détruire<sup>689</sup> (Bergen 2021).

En outre, les débats qui ont eu lieu lors de la campagne électorale de 2021 ont démontré que les questions liées à l'autochtonie étaient abordées de manière

---

<sup>687</sup> Marie Wilson emprunte cette expression à Hugh MacLennan. Il s'agit du titre d'un de ses romans publié en 1945. *Two Solitudes* renvoie à la difficulté du personnage central, Paul Tallard, à concilier son identité francophone et son identité anglophone.

<sup>688</sup> Harper était alors premier ministre.

<sup>689</sup> « The people who came here to this country, before it was a country and since, didn't come here to destroy anything. They came here to build. They came to build better. »

parcellaire, sans jamais s'intéresser aux problèmes de fond qui expliquent le malaise persistant au sein de nombreuses communautés inuit, métis et des Premières Nations. La nouvelle cheffe nationale de l'APN, RoseAnne Archibald, a même proposé d'organiser un débat pour permettre aux candidats d'échanger sur les problèmes spécifiques aux Autochtones, mais ce projet a avorté faute d'adhésion de certains partis politiques. Par ailleurs, le résultat des élections n'a pas révélé d'avancée significative en termes de représentation autochtone au Parlement fédéral<sup>690</sup>. Quant à l'opinion publique, elle persiste à ne pas prendre conscience du problème dans son ensemble, comme le révèle un sondage réalisé par Leger et l'Association d'Études Canadiennes en juin 2021. Cette étude indique que deux tiers des Canadiens interrogés tiennent les Églises pour uniques responsables de ce qui s'est passé dans les pensionnats indiens. En revanche, seulement trente-quatre pour cent des participants estiment que le gouvernement fédéral porte sa part de responsabilité dans la gestion des pensionnats (Leger 2021). Ces chiffres sont révélateurs de la difficulté qu'éprouvent encore de nombreux Canadiens quand il s'agit d'affronter l'histoire des pensionnats indiens. Le fait de déformer le récit et de faire porter la responsabilité exclusivement sur les Églises révèle une non prise en compte de la persistance de systèmes coloniaux qui continuent de faire obstacle au rétablissement des communautés autochtones. À cet égard, le témoignage livré dans la presse par Mumilaaq Qaqqaq, députée inuk qui a décidé de ne pas se représenter aux dernières élections, est révélateur. Elle décrit la Chambre des communes canadienne comme une institution patriarcale dont le fonctionnement est perverti par la persistance d'une idéologie colonialiste (Raman-Wilms 2021). Elle explique ne s'être jamais sentie à sa place au sein de cette institution et s'être même sentie parfois menacée. D'après elle, il ne fait aucun doute que cette situation résulte du fait qu'elle est une femme et qu'elle est membre d'une communauté autochtone.

---

<sup>690</sup> Les élections de 2021 ont enregistré un nombre record de candidatures autochtones (soixante-dix-sept). Cependant, seuls neuf candidats autochtones ont été élus contre dix en 2019.



Enfin, certains responsables politiques envoient des signes qui suscitent des questions quant à leur implication auprès des communautés autochtones. C'est le cas de l'absence de Justin Trudeau aux cérémonies organisées le 30 septembre 2021 dans le cadre de la première Journée nationale de la vérité et de la réconciliation. Bien qu'invité par la communauté *Tk'emlups te Secwepemc*, le premier ministre a choisi de prendre quelques jours de vacances avec sa famille à Tofino, en Colombie-Britannique<sup>691</sup>. Il va sans dire que son choix a fait l'objet de vives critiques au sein des organisations autochtones. De manière plus concrète, son gouvernement conteste devant la Cour suprême du Canada les conclusions du Tribunal des droits humains canadien au sujet d'une plainte déposée en 2007 par l'APN et une association de soutien aux familles autochtones. En 2016, le tribunal s'est prononcé en faveur de ces deux organisations qui accusaient le gouvernement de pratiques discriminatoires en matière de services d'aide sociale à l'enfance. Lorsque le Nouveau Parti Démocratique a introduit une motion à la Chambre des communes en juin 2021 afin de mettre un terme aux actions en justice contestant les demandes de compensation formulées par des Autochtones, la motion a obtenu les voix de la quasi-totalité des formations politiques présentes, y compris celles des députés libéraux. Seuls Justin Trudeau et les membres de son Cabinet se sont abstenus de voter. Les conservateurs ont récemment fait preuve d'une attitude tout aussi ambivalente. Ainsi, en mai 2021, ils ont voté contre le projet de loi C-15 visant à harmoniser la législation canadienne pour la rendre compatible avec l'UNDRIP<sup>692</sup>. De nombreux députés conservateurs firent état de craintes quant au droit de veto attribué aux communautés autochtones sur les questions d'exploitation des ressources naturelles sur leurs territoires (Borkowsky 2021). Cela témoigne une fois de plus d'une approche colonialiste de ces sujets.

---

<sup>691</sup> Le symbole est fort puisque pour se rendre à Tofino son avion a survolé la communauté de Kamloops.

<sup>692</sup> Le projet de loi fut tout de même adopté et reçut la sanction royale le 21 juin 2021.

Entre-temps, la question des tombes non marquées s'est invitée dans le débat public, valant même au Canada les critiques de la Chine en matière de violation des Droits de l'Homme<sup>693</sup>. En mai 2021, l'annonce de la découverte de deux cent cinquante et une sépultures de ce type près de l'ancien pensionnat indien de Kamloops, en Colombie-Britannique ramena la question des pensionnats à la une des journaux. Dans les semaines qui suivirent, deux découvertes similaires<sup>694</sup> alimentèrent le discours sur les pensionnats. Plus récemment, c'est à Williams Lake que quatre-vingt-treize tombes non marquées ont été repérées. Si le nombre exact de sépultures et leur nature restent à confirmer en procédant à des fouilles<sup>695</sup>, ces annonces valident la parole posée par certains survivants devant la CVRC. Le premier ministre canadien, Justin Trudeau, a réagi en affirmant que le Canada devait se remettre en question quant à ses pratiques envers les communautés autochtones. Cela n'a pas empêché des membres de ces communautés d'exprimer leur colère devant l'absence de réaction des autorités catholiques en vandalisant un certain nombre d'églises durant l'été 2021.

Cependant, aussi choquantes soient-elles, ces découvertes n'ont rien de surprenant. Les propos de Justin Trudeau laissent entendre qu'il y en aura d'autres (Clark 2021). Perry Bellegarde, qui était encore chef de l'APN, ainsi que Jagmeet Singh – chef de file du Nouveau Parti Démocratique – se sont également dit choqués mais guère surpris. Il suffit de lire le quatrième volume du rapport de la CVRC pour comprendre que l'existence de ces lieux de sépulture était tout à fait prévisible. Dès 2015, les appels à l'action soixante-treize à soixante-seize enjoignaient le gouvernement fédéral et les Églises de travailler au repérage de ces

---

<sup>693</sup> En juin 2021, alors que le Canada était signataire d'une déclaration dénonçant les violences faites aux Ouïghours, le délégué chinois aux Nations unies a exprimé les craintes de la Chine quant au non-respect des droits des peuples autochtones au Canada.

<sup>694</sup> Cent quatre-vingt-deux tombes près de l'ancien pensionnat indien de St. Eugène, également en Colombie-Britannique, et sept cent cinquante et une tombes non marquées près de l'ancien pensionnat de Marieval, dans la Saskatchewan.

<sup>695</sup> Jusqu'à présent, les sites ont simplement été localisés par géo-radar.

sites en collaboration avec les communautés autochtones concernées (TRC 4 : 135-137). Par conséquent, lorsque Murray Sinclair insiste sur le fait que les autorités fédérales doivent enquêter sur les disparitions et les décès dont les causes n'ont pas été identifiées (Kirkup 2021), il ne fait que rappeler ce que le rapport préconisait déjà.

En termes de discours, la question des tombes non marquées a propulsé l'histoire des pensionnats indiens sur le devant de la scène médiatique, y compris dans la presse internationale qui s'était pourtant montrée timide dans sa couverture des travaux de la CVRC. Néanmoins, l'information a souvent été relayée de manière inexacte. Par exemple, peu de journaux ont pris la peine de préciser que le cimetière de St. Eugène servit également à inhumer de nombreux patients décédés dans l'hôpital local jusqu'à la fin du XIXe siècle (Migdal 2021). Certains journalistes parlèrent de fosses communes, ce qui n'est pas la même chose qu'une tombe anonyme, comme l'a spécifié le chef Cadmus Delorme, de la Première Nation Cowessess (Jones 2021). De manière générale, l'approche sensationnaliste de l'information a souvent primé sur l'exactitude et la justesse des éléments sur lesquels elle s'appuie. Non seulement cela ne sert pas nécessairement les intérêts des communautés autochtones, mais cela témoigne également de la manière dont le discours sur les pensionnats indiens s'enflamme à l'occasion d'un événement choquant pour ensuite retomber dans le silence jusqu'à la prochaine découverte. Le risque, comme le souligne le Chef Brent Bissaillon, de la Première Nation de Serpent River, est de provoquer un sentiment de lassitude parmi la population canadienne allochtone en saturant les actualités d'informations sans pour autant mettre le doigt sur les causes profondes du mal-être de certaines communautés autochtones (Yun 2021).

L'histoire des pensionnats a également dépassé les frontières du Canada en suscitant un débat aux États-Unis. Le problème des sépultures non marquées a en effet conduit certaines nations et organisations indiennes à demander au gouvernement étatsunien de se saisir de la question des pensionnats indiens et de

leurs conséquences. Des organisations telles que la National Native American Boarding School Healing Coalition militent pour demander la mise en place d'une commission d'enquête. La manière dont les découvertes effectuées au Canada au printemps et en été 2021 sont relayées de l'autre côté de la frontière contribue donc à l'émergence d'un discours sur les pensionnats pratiquement inaudible jusqu'alors aux États-Unis. Nous en voulons pour preuve les excuses formulées aux victimes et aux survivants des pensionnats indiens par le gouverneur du Wisconsin en octobre 2021 (McGrew 2021), ou l'annonce par Debra Haaland, première membre d'une communauté autochtone nommée secrétaire à l'Intérieur, de mesures visant à recenser les pensionnats et les enfants qui les fréquentèrent (Interior 2021).

La résonance d'un problème résurgent, quoiqu'identifié depuis plusieurs années, montre que le récit des pensionnats indiens du Canada continue et va continuer de s'écrire au fur et à mesure que certaines questions deviennent audibles et que la société canadienne réagit à ces échos du passé. À la suite des découvertes de tombes non marquées, de nombreuses actions symboliques ont vu le jour. Le maire de Victoria, capitale provinciale de la Colombie-Britannique, a décidé l'annulation de la fête nationale du Canada dans sa ville pour ne pas blesser les communautés autochtones (Bula 2021). Toutefois, l'absence de réaction de ces dernières laisse penser qu'elles attendent plus que des gestes qui ne contribuent pas vraiment à améliorer leur situation. D'autres actions ont pris pour cible les symboles du pouvoir colonial, en particulier lorsque ces symboles impliquaient des personnalités ayant participé à la mise en place et à la gestion du système des pensionnats indiens. Ainsi, des statues furent renversées. Celles des reines Victoria et Elizabeth II, nous l'avons vu, mais aussi une statue de John A. Macdonald à Charlottetown, sur l'Île-du-Prince-Édouard. L'université Ryerson de Toronto a pour sa part décidé de changer de nom, tant celui de Ryerson est associé aux pensionnats indiens.

Ce sont autant de gestes qui, certes, témoignent d'une volonté d'effacer les symboles coloniaux, mais ne prennent pas vraiment en charge l'impact de la persistance des structures coloniales sur les populations autochtones du Canada.

Même si les symboles importent, ils ne suffiront pas à pallier l'absence physique de plusieurs générations d'enfants, pas plus qu'ils ne permettront de compenser les carences culturelles consécutives à la politique des pensionnats indiens.

D'autres mesures consécutives aux découvertes faites en Colombie-Britannique reflètent des questionnements plus profonds ou des décisions répondant mieux aux demandes des communautés indigènes. Par exemple, la décision du pape François de recevoir une délégation autochtone au Vatican au printemps 2022 ravive les espoirs d'obtenir les excuses de l'Église catholique pour le rôle qu'elle a joué dans la gestion des pensionnats indiens. La nomination d'une femme inuk, Mary Simon, au poste de gouverneure générale du Canada constitue un autre symbole fort dès lors que le gouverneur général est l'interface entre la couronne britannique et le gouvernement fédéral. Pour finir, sur un plan plus concret, deux mesures montrent que les débats relancés autour des pensionnats débouchent sur des initiatives susceptibles d'influencer l'écriture de l'histoire des relations entre les populations autochtones et non-autochtones au Canada. Il s'agit, dans un premier temps, de l'annonce par l'IRCC<sup>696</sup> en juin 2021 de la possibilité pour les membres d'une communauté autochtone qui le désirent de reprendre leur nom d'origine sans avoir à acquitter de frais administratifs. Cette décision est particulièrement importante puisqu'elle permettra de franchir une étape supplémentaire dans la restauration des identités indiennes volées par le biais des changements de nom contraints. Dans un second temps, les autorités fédérales ont annoncé en janvier 2022 la transmission au Centre national pour la vérité et la réconciliation (CNVR) d'archives auxquelles la

---

<sup>696</sup> Immigration, Réfugiés et Citoyenneté Canada. Voir <https://www.canada.ca/en/immigration-refugees-citizenship/news/2021/06/reclaiming-indigenous-names-on-immigration-refugees-and-citizenship-canada-identity-documents.html>, [consulté le 10/03/2022].

CVRC n'avait pas pu avoir accès<sup>697</sup>. Ces nouvelles sources permettront sans doute de compléter le récit livré par la commission dans son rapport.

On observe donc certaines évolutions, lentes mais bien réelles, en matière de traitement des relations avec les communautés autochtones. Cela se traduit également par la prise en charge des questions d'éducation par ces mêmes communautés. La Loi C-92, qui a reçu la sanction royale fin 2009, donne la possibilité aux communautés autochtones de gérer les questions de protection de l'enfance (OKT 2019 ; Parliament of Canada 2019). Ainsi, la Première Nation Cowessess, qui est concernée en premier lieu par les tombes non marquées de Marieval, a pris le contrôle des services d'aide sociale à l'enfance sur son territoire<sup>698</sup>. Dans le Yukon, une commission scolaire des Premières Nations va directement gérer les questions d'éducation dans les communautés autochtones du territoire<sup>699</sup>. Quant aux Six Nations de la rivière Grand, dans l'Ontario, elles œuvrent à la restauration de l'ancien pensionnat, l'Institut Mohawk, pour en faire un lieu de transmission des mémoires et de la culture *haudenosaunee*.

Dans ces conditions, sur quoi le devenir du processus de réconciliation repose-t-il ? Sans aucun doute sur l'application des quatre-vingt-une recommandations restantes, ou tout du moins de la majeure partie d'entre elles, par le gouvernement fédéral ainsi que par les autorités provinciales et territoriales. Sans doute également sur une meilleure définition de la notion de réconciliation, qui ne fait pas l'objet d'un consensus entre les différentes parties. Par exemple, lors de la dernière campagne électorale, les chefs de file des principaux partis politiques se sont accordés pour dire

---

<sup>697</sup> Voir : <https://www.canada.ca/en/crown-indigenous-relations-northern-affairs/news/2022/01/canada-shares-residential-school-documents-with-national-centre-for-truth-and-reconciliation.html>, [consulté le 10/03/2022].

<sup>698</sup> D'autres communautés dénoncent en revanche la violation de la Loi C-92 (2019) et ne parviennent pas à obtenir la gestion des services d'aide sociale à l'enfance. C'est le cas de la tribu Louis Bull en Alberta. Le texte de la loi est disponible en ligne (

<sup>699</sup> Voir : <https://yukon.ca/en/news/next-steps-yukon-first-nation-school-board-outlined-newly-signed-agreement>, [consulté le 10/03/2022].

que la réconciliation devait être une priorité. Toutefois, aucun d'entre eux n'a véritablement tenté de cerner le problème lors des débats. À cet égard, BBC News Canada a publié un article au titre éloquent : « Canadians want reconciliation. Will the election deliver? » (Honderich 2021) Cette « exigence » de réconciliation laisse entendre que ce type de relation est de l'ordre du possible dans un avenir proche, qu'il suffit de la vouloir pour qu'elle advienne. Or, dans leur rapport, les commissaires de la CVRC ont évoqué un processus continu, de longue haleine, fondé sur le respect mutuel, la réparation des dommages subis et des changements sociétaux significatifs (TRC 6 : 11-12).

La notion de réconciliation est une notion très volatile. Peut-on mettre sur un même plan les objectifs de réconciliation collectifs et les processus de réconciliation individuels ? La rhétorique de réconciliation, nécessaire à la résolution des tensions, se traduit-elle nécessairement par des actions concrètes, efficaces et pérennes ? Par ailleurs, un problème d'ordre terminologique se pose d'emblée. Faut-il parler, dans le cas du Canada, de réconciliation ou de conciliation ? En effet, on peut légitimement s'interroger sur l'existence d'un état conciliatoire antérieur à la mise en place des politiques d'assimilation des peuples autochtones. Le dernier volume du rapport final de la CVRC pose cette question dès la première page sans vraiment parvenir à la résoudre puisque l'approche que les commissaires entendent adopter semble plus relever d'une démarche conciliatoire que de la restauration d'un état préexistant. Cette question d'ordre terminologique est posée et étudiée de manière détaillée par un des pères fondateurs de la justice transitionnelle, le magistrat et expert auprès du Comité des Droits de l'Homme de l'ONU Louis Joinet. Joinet envisage la notion de « conciliation », qu'il décrit comme un processus collectif essentiellement dynamique et axé sur la négociation, comme un préalable à la réconciliation (Joinet 2008 : 49). C'est certainement dans cet esprit que les commissaires de la CVRC ont formulé leurs remarques sur la réconciliation.

Par ailleurs, certains penseurs et militants autochtones soulignent que la réconciliation est un concept hérité de la pensée chrétienne qui ne trouve pas

d'équivalent dans certaines langues indiennes d'Amérique du Nord (Corntassel & al. 2009 : 145). Alfred Taiaiake explique que la notion de réconciliation telle qu'elle est évoquée dans la CRRPI est un concept castrateur, qui requiert l'absolution des auteurs d'exactions et qui ne permet pas aux communautés autochtones de recouvrer leur dignité (Taiaiake 2009 : 181). Il ajoute que cette approche repose sur un discours pacifiant, souvent fondé sur l'amnésie et visant en réalité à réconcilier les Autochtones avec des pratiques et des systèmes impérialistes (Taiaiake 2009 : 182-183).

D'autres, comme Richard Wagamese, proposent une définition de la réconciliation plus largement acceptable : « It is a big word reconciliation. Quite simply, it means to create harmony. You create harmony with truth and you build truth out of humility. That is spiritual. That is truth. That is Indian. » (Wagamese 2012 c : 165) Les paroles de Wagamese ont le mérite de réconcilier un concept chrétien avec les épistémologies autochtones. En outre, il insiste d'avantage sur la nécessité de mettre en place des processus conciliatoires. Dans son roman *Indian Horse*, Saul ne rétablit pas de véritable relation avec la société non-autochtone. Il ne se réconcilie pas avec ceux qui l'ont fait souffrir. Cependant, il dépasse sa colère et trouve un certain apaisement. Le récit de sa souffrance s'affranchit alors du cadre du récit de la souffrance des communautés indigènes pour devenir un récit universel, celui des êtres et des communautés marginalisés et opprimés. Wagamese dit à propos de la colère qu'elle entraîne une impuissance (Wagamese 2012 c : 162). Logiquement, *Indian Horse* s'inscrit dans un processus de rétablissement de cette agentivité perdue. Highway souligne le même processus de colère ainsi que la nécessité de se projeter au-delà de cette colère (Highway 2017 a : xxxii). L'écriture de son roman joua très certainement un rôle essentiel à cet égard. Le dépassement de la colère par Champion est en effet indexé au dépassement par Highway de la colère qui l'a poussé à écrire le roman.

Si, pour certains, les communautés autochtones du Canada sont parvenues à transcender le bilan négatif des politiques d'assimilation et à dépasser le traumatisme



subi (Leforestier 2012 : 30-31), il nous semble prématuré de nous hasarder à faire de telles affirmations. Nous nous contenterons d'observer que des auteurs tels que Wagamese et Highway dépassent le culte de la victimisation qui a longtemps paralysé la pensée autochtone (McLeod 2000 : 44). Leurs récits témoignent de la construction de ce que Lionel Larré décrit comme des identités vivantes (Larré 2009 : 228), dynamiques oserions-nous dire, qui résistent à la fixation que la pensée colonialiste tente de leur imposer.

Highway et Wagamese sont des survivants au sens où l'entendent les commissaires de la CVRC :

A Survivor is not just someone who “made it through” the schools, or “got by” or was “making do.” A Survivor is a person who persevered against and overcame adversity. The word came to mean someone who emerged victorious, though not unscathed, whose head was “bloody but unbowed.” It referred to someone who had taken all that could be thrown at them and remained standing at the end. It came to mean someone who could legitimately say “I am still here!” (TRC 2015 d : xiii)

Leurs romans sont l'expression d'une rémanence et d'une résilience. Leur existence même est la preuve que les pensionnats indiens du Canada ont échoué dans leurs tentatives de destruction des identités autochtones. Plus que des récits de la survie, ce sont des récits de la survivance au sens où l'entend Vizenor, c'est-à-dire d'un excès de vie qui résiste à l'anéantissement, du sens d'une présence malgré le déracinement et l'oubli (Vizenor 2009 : 85 ; 103). Leur écriture marque le refus de se résigner à la disparition des identités indiennes ou à leur dilution dans les éléments exogènes qui occupent les espaces non décolonisés. Elle témoigne aussi d'une volonté de ne pas se laisser enfermer dans une démarche passéiste. Perpétuer la tradition du récit oral ne consiste pas à regarder en arrière, mais au contraire à se projeter (Erasmus 1984 : 65). La survivance constitue donc l'inverse de la nostalgie (Vizenor 2019 : 41). Il s'agit, comme le prouvent Wagamese et Highway, d'un renoncement aux systèmes de domination, mais également à la victimisation.

Ils ne sont pas les seuls artistes autochtones à adopter un tel positionnement. Louise Bernice Halfe, que nous avons mentionnée à plusieurs reprises dans cette

thèse et dont Highway admire l'écriture, propose des poèmes de la survivance, notamment dans le recueil *Burning in this Midnight Dream* (2016). Toujours dans le domaine de la poésie, l'artiste *nisga'a* Jordan Abel a récemment publié un ouvrage autobiographique composite intitulé *Nishga* (2021). Il y associe poèmes, prose, images d'archives et extraits d'œuvres d'autres artistes pour évoquer l'impact intergénérationnel des pensionnats indiens. Des réalisateurs comme Georgina Lightning et Jeff Barnaby, nous l'avons précisé dans l'introduction de la seconde partie de cette thèse, réinvestissent des formes d'expression très modernes telles que le film de zombies ou le thriller psychologique dans leurs films respectifs *Older Than America* (2008) et *Rhymes for Young Ghouls* (2013). Plus récemment, le cinéaste cri-métis Danis Goulet a réalisé le film *Night Raiders* (2021), une dystopie qui évoque explicitement les horreurs des pensionnats indiens. En optant pour la dystopie, Goulet choisit à la fois d'invoquer la mémoire des pensionnats pour imaginer un futur dysfonctionnel et d'utiliser la science-fiction pour examiner le passé. Cette démarche particulièrement originale méritera d'être étudiée. Si certains universitaires se sont déjà penchés sur ces réponses aux séquelles laissées par les pensionnats indiens, les œuvres mentionnées restent tout de même encore sous-exploitées sur le plan de la recherche. Nous parvenons à un constat identique à propos du roman de R. A. Alexie *Porcupines and China Dolls*, dont nous estimons qu'il n'a pas encore reçu l'attention qu'il mérite de la part des chercheurs.

Au-delà du récit de la souffrance, tous ces artistes proposent des récits du rétablissement, des récits fondés sur le potentiel générateur et régénérateur de l'art. Comme le rappelle Highway, les récits autochtones ont des choses importantes à dire. Par conséquent, leur impact social et politique est significatif dès lors qu'ils participent de la transformation des communautés indigènes (Highway 2017 a : 366-367). Dans la tradition orale, nous l'avons constaté, le spirituel, le social et le

politique sont étroitement liés<sup>700</sup>. Louis Owens insiste sur l'importance de faire lire selon les termes choisis en tant qu'Autochtone bien que dans la langue du colonisateur (Owens 1998 : xiii ; 7). C'est ce à quoi parviennent entre autres Wagamese et Highway. En ne clôturant pas leurs récits, ils empêchent également la clôture du récit sur les pensionnats indiens. Ils évitent les réconciliations prématurées sans pour autant nier la possibilité d'un vivre-ensemble, d'une coexistence non dysfonctionnelle. En réinvestissant la tradition orale de leur peuple, ils invitent le lecteur à accepter la mutabilité du récit et, par extension, à s'interroger sur la nature et la pertinence des sources à partir desquelles les discours se construisent. Ils sont de ces auteurs dont Vizenor dit qu'ils remettent en question l'idée selon laquelle le récit du passé repose nécessairement sur l'archive (Vizenor 1999 : 67), dès lors qu'ils affirment la validité de sources non écrites.

*Indian Horse* et *Kiss of the Fur Queen* remobilisent le potentiel de la source orale. Ils relatent l'histoire d'une reconstruction personnelle – celle de leurs auteurs – et collective – celle de communautés privées de leur avenir après plus d'un siècle de scolarisation forcée des enfants dans les pensionnats indiens. Si leurs romans célèbrent le potentiel du souvenir retrouvé et contribuent à la rémanence de la mémoire des pensionnats, ils résistent à ce que Todorov identifie comme une obsession morbide pour la mémoire historique, c'est-à-dire le ressassement perpétuel du souvenir, qui fait obstacle à la reconstruction (Todorov 2004 : 24-25).

En investissant et en réinventant les formes et les modes de discours importés par la culture hégémonique, ils dépassent le sempiternel récit de la souffrance autochtone pour accéder à une universalité qui porte le discours sur les pensionnats au-delà des frontières canadiennes. En mettant en exergue la notion de vivre-

---

<sup>700</sup> Le chercheur *muskogee* Craig S. Womack insiste sur cette dimension politique du récit oral parmi les communautés indiennes d'Amérique du Nord (Womack 1999 : 53 ; 57).

ensemble<sup>701</sup>, Wagamese inclut par extension la totalité de la société canadienne dans son récit. En d'autres termes, le récit des pensionnats indiens devient celui qu'il aurait toujours dû être, c'est-à-dire celui de la société canadienne dans son ensemble. Comme il le souligne lui-même, son roman n'est pas simplement l'histoire d'un enfant indien malmené par une société blanche raciste, mais le récit de la souffrance humaine et de son dépassement (Wagamese 2013). Cette universalité du propos se retrouve chez Highway. C'est ce que veut dire Amanda Clear Sky lorsqu'elle explique à Champion qu'il ne peut pas échapper à sa responsabilité en tant qu'artiste (*KFQ* : 259). C'est aussi cette volonté de s'adresser à l'être humain, quelle que soit sa condition, qui transparait dans le désir de Champion de faire entendre sa musique au monde entier (*KFQ* : 24).

Au début du mois de décembre 2021, un conseil scolaire des écoles francophones de l'Ontario a procédé à la destruction de près de 4 700 ouvrages au motif qu'ils véhiculaient une image négative ou stéréotypée des Amérindiens. Les personnes à l'initiative de cet autodafé ont parlé de « purification par les flammes ». L'une d'entre-elles s'est même auto-proclamée « gardienne des savoirs autochtones<sup>702</sup> ». Les cendres des textes carbonisés furent ensuite recueillies pour servir d'engrais lors de la plantation d'un « arbre de la réconciliation » (Dawson 2021).

Contrairement aux effaceurs d'histoire et aux démolisseurs de culture, Highway, Wagamese et leurs homologues ne brûlent pas les livres. Ils les écrivent. Ils les écrivent non pas pour rayer du rôle les modèles dits dominants, mais précisément pour remettre en cause les hiérarchies imposées et déstabiliser les systèmes coloniaux toujours en place au Canada. Les cendres du passé colonial du Canada ne

---

<sup>701</sup> Saul, apaisé, décide de participer activement au rétablissement de la petite communauté autochtone de Manitouwadge.

<sup>702</sup> Fort ironiquement, cette personne avait menti sur ses origines indiennes. Démasquée, elle fut accusée d'appropriation culturelle par plusieurs collectifs autochtones. C'est une histoire d'arroseur arrosé qui doit certainement faire beaucoup rire le trickster.

constituent pas l'engrais dont ils nourrissent leurs œuvres. Ils les fertilisent au contraire en insérant des motifs traditionnels et les éléments narratifs et épistémologiques indigènes dans les interstices de la culture majoritaire.

Leurs romans remplissent ce que Highway identifie comme étant une fonction essentielle des littératures autochtones du Canada : rendre accessible aux générations suivantes une image de leur indianité juste et cohérente (Highway 2017 : xxx-xxxii). Il s'agit donc bien d'indianité restaurée et de dignité retrouvée ; de se rétablir dès lors que l'écriture permet un véritable redressement. En racontant l'expérience de la déculturation et de l'arrachement à une communauté culturelle dans son exemplarité et non pas uniquement dans son unicité (Todorov 2004 : 30-31), ils parviennent à produire de nouveaux outils de compréhension, d'interprétation et d'écriture de l'histoire des relations entre les communautés autochtones et la population allochtone du Canada. Ils ne sont pas de simples survivants du massacre. Ils recouvrent une agentivité volée et une indianité bafouée, devenant ainsi des tisserands d'histoire<sup>703</sup>, comme le dit fort joliment Highway ; des passeurs d'histoires et d'Histoire qui non seulement donnent aux générations autochtones présentes des espoirs de reconstruction, mais qui ouvrent également des perspectives stimulantes pour celles à venir : après des siècles de discordance, la possibilité, peut-être, d'une certaine harmonie<sup>704</sup>.

---

<sup>703</sup> Dans les remerciements qui figurent au début de son roman, Highway écrit : « [...] a heartfelt thanks has to be extended to the storytellers of my people, the myth-makers, the weavers of dreams. »

<sup>704</sup> Selon Momaday, une des fonctions premières du récit traditionnel oral est précisément le maintien ou le rétablissement d'une harmonie qui est le reflet de l'équilibre sur lequel reposent nos existences et le monde dans lequel nous vivons (Momaday 1997 : 1969). *Kiss of the Fur Queen* et *Indian Horse* relèvent de ce type de récits.

# **BIBLIOGRAPHIE**



## BIBLIOGRAPHIE ALPHABÉTIQUE

- ABORIGINAL AFFAIRS AND NORTHERN DEVELOPMENT CANADA. 2013.** *Working Together for First Nation Students: A Proposal for a Bill on First Nation Education*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : [https://www.sac-isc.gc.ca/DAM/DAM-ISC-SAC/DAM-EDU/STAGING/texte-text/proposal\\_1382467600170\\_eng.pdf](https://www.sac-isc.gc.ca/DAM/DAM-ISC-SAC/DAM-EDU/STAGING/texte-text/proposal_1382467600170_eng.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- ADAMS, Ian. 1967.** « The Lonely Death of Charlie Wenjack ». In *Maclean's*, 1er février 1967, p. 30-31 ; 38-39 ; 42 ; 44. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/thunderbay/interactives/dyingforaneducation/docs/2000-7004-5-7.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- AHENAKEW, Edward. 1929.** « Cree Trickster Tales ». In *Journal Of American Folklore* 42:166, p. 309-353. Disponible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/535231?seq=1>, [consulté le 10/03/2022].
- AKAN, Linda. 1992.** « Pimosatamowin Sikaw Kakeequaywin: Walking and Talking a Saulteaux Elder's View of Native Education ». In *Canadian Journal of Native Education* 19:2, p. 191-214.
- ALEXIE, Robert Arthur. 2002.** *Porcupines and China Dolls*. Penticton (B.C.) : Theytus Books.
- ALFRED, Taiaiake. 2009.** « Restitution is the Real Pathway to Justice for Indigenous Peoples ». *Response, Responsibility, and Renewal: Canada's Truth and Reconciliation Journey*. Greg Younging, Jonathan Dewar & Mike DeGagné (éds.). Ottawa : Aboriginal Healing Foundation, p. 179-187.
- . 2014.** « Reimagining Warriorhood ». *Masculindians*. Sam McKegney (éd.). Winnipeg : University of Manitoba Press, p. 76-86.
- ALLEN, Paula Gunn. 1989.** *Spider Woman's Granddaughters*. New York : Fawcett Columbine.
- ANON. 1955.** « A new future for children at James Bay Residential School ». In *CBC Newsmagazine*. Toronto : CBC. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/archives/entry/a-new-future-for-children-at-james-bay-residential-school>, [consulté le 10/03/2022].
- ANON. 1991.** « Police Lay No Charges in Poplar Hill Investigation ». In *The Mennonite Reporter* 21.4.
- ANON. 2009.** « An Interview with Tomson Highway and Patricia Cano ». In *Northern Life*. Sudbury (Ont.) : Laurentian Publishing. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=Mkf8woyQvcU>, [consulté le 10/03/2022].
- ANON. 2014.** « Tomson Highway Gets His Trout ». In *Turning up the Volumes*. Vancouver : BC Booklook. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=V1O32zD-6WY>, [consulté le 10/03/2022].
- ARISTOTE. 2011.** *La poétique*. Paris : Éditions du Seuil.



- ASHCROFT, Bill, Gareth Griffiths & Helen Tiffin. 2002 [1989].** *The Empire Writes Back*. Londres : Routledge.
- ASSEMBLY OF FIRST NATIONS. 1990.** *Redress for the Harms Inflicted Upon First Nations by the Residential School Policy*. Resolution n° 25/901990.
- . **1994.** *Breaking the Silence: An Interpretive Study of Residential School Impact and Healing as Illustrated by the Stories of First Nations Individuals*. Ottawa : Assembly of First Nations.
- . **2004.** *Assembly of First Nations Annual Report*. Ottawa : Assembly of First Nations.
- . **2010.** *First Nations Control of First Nations Education. It's Our Vision, It's Our Time*. Ottawa : Assembly of First Nations. Disponible en ligne : [https://www.afn.ca/uploads/files/education/3\\_2010\\_july\\_afn\\_first\\_nations\\_control\\_of\\_first\\_nations\\_education\\_final\\_eng.pdf](https://www.afn.ca/uploads/files/education/3_2010_july_afn_first_nations_control_of_first_nations_education_final_eng.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . **2018.** *First Nations Post-Secondary Education: Factsheet*. Disponible en ligne : [https://www.afn.ca/wp-content/uploads/2018/07/PSE\\_Fact\\_Sheet\\_ENG.pdf](https://www.afn.ca/wp-content/uploads/2018/07/PSE_Fact_Sheet_ENG.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- ATTWELL, David, Annalisa Pes & Susanna Zinato. 2019.** « Introduction: Shame, Literature, and the Postcolonial ». *Poetics and Politics of Shame in Postcolonial Literature*. David Attwell, Annalisa Pes & Susanna Zinato (éds.). Londres : Routledge, p. 1-42.
- ATWOOD, Margaret. 1972.** *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*. Toronto : House of Anansi Press.
- . **1990.** « A Double-Bladed Knife: Subversive Laughter in Two Stories by Thomas King ». *Native Writers and Canadian Writing, Canadian Literature, Special Issue*. W. H. New (éd.). Vancouver : UBC Press, p. 243-253.
- BACON, Joséphine. 2009.** *Bâtons à messages/Tshissinuashitakana*. Montréal : Mémoire d'encrier.
- BAGOT, Charles. 1845.** *Report on the Affairs of the Indians in Canada*. Kingston : Parliament of Canada. Disponible en ligne : <https://collections.irshdc.ubc.ca/index.php/Detail/objects/9431>, [consulté le 10/03/2022].
- BAKER, Suzanne. 1992.** « Binarism and Duality: Magic Realism and Postcolonialism ». In *Span: Journal of the South Pacific Association for Commonwealth Literature and Language Studies* 36:1. Disponible en ligne : <https://www.mcc.murdoch.edu.au/readingroom/litserv/SPAN/36/Baker.html>, [consulté le 10/03/2022].
- BAKHTINE, Mikhail. 1970 [1929].** *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*. Lausanne : L'Age d'Homme.
- BAMBURY, Brent. 2017.** « No one is stopping Tomson Highway from having a happy Canada Day ». *CBC Radio*. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/radio/day6/episode-344-tomson-highway-the-hidden-site-of-canada-s-first-parliament-top-albums-for-canada-150-and-more-1.4178586/no-one-is-stopping-tomson-highway-from-having-a-happy-canada-day-1.4178600>, [consulté le 10/03/2022].
- BARMAN, Jean. 1986.** « Separate and Unequal: Indian and White Girls at All Hallows School, 1884- 1920 ». *Indian Education in Canada. Vol.1: The Legacy*. Jean Barman, Yvonne

- Hébert & Don McCaskill (éds.). Vancouver : University of British Columbia Press, p. 57-80.
- BARNABY, Jeff. 2013.** *Rhymes for Young Ghouls*. Montréal : Les Films Séville.
- BARNSLEY, Paul. 2003.** « ADR Process Launched ». In *Windspeaker*, 21/09/2003, p. 11. Disponible en ligne : <https://www.ammsa.com/publications/windspeaker/adr-process-launched>, [consulté le 10/03/2022].
- BATTISTE, Marie. 2005.** « Indigenous Knowledge: Foundations for First Nations ». In *WINHEC Journal*, p. 1-17. Disponible en ligne : <https://journals.uvic.ca/index.php/winhec/article/view/19251>, [consulté le 10/03/2022].
- . 2013. *Decolonizing Education : Nourishing the Learning Spirit*. Vancouver : Purich Publishing.
- BAVELAS, Janet. 2004.** *An Analysis of Formal Apologies by Canadian Churches to First Nations*. Victoria : University of Victoria, Centre for Studies in Religion and Society. Disponible en ligne : <http://web.uvic.ca/psyc/bavelas/2004ChurchApol.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- BEEDS, Tasha. 2014.** « Remembering the Poetics of Ancient Sound kistêsinâw/wîsahkêcâghk's maskihkiy (Elder Brother's Medicine) ». *Indigenous Poetics in Canada*. Neal McLeod (éd.). Waterloo (Ont.) : Wilfrid Laurier University Press, p. 61-71.
- BELGHITI, Rachid. 2009.** « Choreography, Sexuality, and the Indigenous Body in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen* ». In *Postcolonial Text* 5:2, p. 1-17. Disponible en ligne : <https://www.postcolonial.org/index.php/pct/article/view/1006/957>, [consulté le 10/03/2022].
- BERGEN, Rachel. 2021.** « Pallister '50 years out of date,' professor says after premier's comments on colonial history of Manitoba ». In *CBC*, 10 juillet 2021. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/news/canada/manitoba/brian-pallister-manitoba-chiefs-colonialism-first-nations-1.6094834>, [consulté le 10/03/2022].
- BHABHA, Homi. 1994.** *The Location of Culture*. Londres : Routledge.
- BIGGAR, H. P. (éd.). 1930.** *A Collection of Documents Relating to Jacques Cartier and the Sieur De Roberval*. Ottawa : Public Archives of Canada.
- BLAIS-BILLIE, Braudie. 2017.** « Beyond braids : the true story of indigenous hair ». In *i-D*. Disponible en ligne : [https://i-d.vice.com/en\\_uk/article/mbvbj8/beyond-braids-the-true-story-of-indigenous-hair](https://i-d.vice.com/en_uk/article/mbvbj8/beyond-braids-the-true-story-of-indigenous-hair), [consulté le 10/03/2022].
- BLAKE, Samuel Hume. 1908.** *Don't You Hear the Red Man Calling?* Toronto : W. Tyrell. Disponible en ligne : <http://contentdm.ucalgary.ca/digital/collection/p22007coll8/id/1059345>, [consulté le 10/03/2022].
- BLAKE, William. 1967 [1794].** « The Tyger ». *Songs of Innocence and of Experience: Showing the Two Contrary States of the Human Soul*. Londres : Hart-Davis.
- BLOCH, Maurice. 1995.** « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné ». In *Enquête* 2, p. 1-14. Disponible en ligne : [https://www.researchgate.net/publication/30446792\\_Memoire\\_autobiographique\\_et\\_memoire\\_historique\\_du\\_passe\\_eloigne](https://www.researchgate.net/publication/30446792_Memoire_autobiographique_et_memoire_historique_du_passe_eloigne), [consulté le 10/03/2022].

- BOIDIN, Capucine. 2009.** « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français ». In *Cahiers des Amériques Latines* n° 62, p. 129-140.
- BORKOWSKY, Keith. 2021.** « Conservative governments voice concerns over Bill C-15 ». In *Toronto Star*, 18 janvier 2021. Disponible en ligne : <https://www.thestar.com/news/canada/2021/01/18/conservative-governments-voice-concerns-over-bill-c-15.html>, [consulté le 10/03/2022].
- BOUCHARD, Gérard. 2004.** « Préface ». *Récits de Mathiu Mestokosho, chasseur innu*. Serge Bouchard (éd.), 2004. Montréal : Éditions du Boréal, p. 9-12.
- BOUCHARD, Serge. 2017.** *Le peuple rieur : hommage à mes amis innus*. Montréal : Lux.
- BOULLE, Pierre H. 2002.** « La construction du concept de race dans la France d'Ancien Régime ». In *Outre-mers* 89:336-337, p. 155-175.
- BOURDIEU, Pierre. 2002.** *Paris-Bourdieu-Marseille*. DEES 127- CNDP, p. 21-31.
- BOUSQUET, Marie-Pierre. 2005.** « Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels ? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves ». In *Recherches Amérindiennes Au Québec* 35.3, p. 7-17.
- BRACKEN, Christopher. 1997.** *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*. Chicago : University of Chicago Press.
- BRIGHTMAN, Robert. 2007 [1980].** *Ācaḏōhkēwina and ācimōwina: Traditionnal Narratives of the Rock Cree Indians*. Regina : University of Regina Press.
- BUCK, Wilfred. 2016.** « Cree Mythology Written in the Stars ». *CBC Radio*. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/radio/unreserved/from-star-wars-to-stargazing-1.3402216/cree-mythology-written-in-the-stars-1.3402227>, [consulté le 10/03/2022].
- BULA, Frances. 2021.** « Victoria cancels Canada Day celebrations as Mayor says they would be damaging to reconciliation efforts ». In *The Globe & Mail*, 10 juin 2021. Disponible en ligne : <https://www.theglobeandmail.com/canada/british-columbia/article-victoria-cancels-canada-day-celebrations-as-mayor-says-they-would-be>, [consulté le 10/03/2022].
- BUREAU INTERNATIONAL DES DROITS DES ENFANTS. 2015.** *Les enfants autochtones du Québec. Revue de littérature*. Québec : Bureau international des droits des enfants. Disponible en ligne : <https://www.ibcr.org/wp-content/uploads/2016/09/Revue-litteraire-autochtone.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- BUTCHER, Margaret. 2006.** *The Letters of Margaret Butcher: Missionary-Imperialism on the North Pacific Coast*. Mary-Ellen Kelm (éd.). Calgary : University of Calgary Press.
- BUXTON, Thomas F. 1840.** *The African Slave Trade and its Remedy*. Londres : John Murray.
- BYRD, Jodi A. & Michael Rothberg. 2011.** « Between Subalternity and Indigeneity ». In *Interventions, Journal of Postcolonial Studies* 13:1, p. 1-12. Disponible en ligne : <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1369801X.2011.545574>, [consulté le 10/03/2022].
- CAMPBELL, Maria. 1992.** « Strategies for Survival ». *Give Back: First Nations Perspectives on Cultural Practice*. Maria Campbell & al. (dir.). Vancouver : Galerie, p. 5-12.

- CAPITAINE, Brieg. 2017.** « Telling a Story and Performing the Truth: The Indian Residential School as Cultural Trauma ». *Power through Testimony: Reframing Residential Schools in the Age of Reconciliation*. Brieg Capitaine & Karine Vanthuyne (éds.). Vancouver : UBC Press, p. 50-73.
- . 2019. « Survivre au pensionnat. Entre victimisation et action ». *La blessure qui dormait à poings fermés. L'héritage des pensionnats autochtones au Québec*. Marie-Pierre Bousquet & Karl S. (éds.). Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p. 121-138.
- CAPITAINE, Brieg & Karine Vanthuyne. 2017.** « Introduction ». *Power through Testimony: Reframing Residential Schools in the Age of Reconciliation*. Brieg Capitaine & Karine Vanthuyne (éds.). Vancouver : UBC Press, p. 3-26.
- CARDINAL, Harold. 1969.** *The Unjust Society: The Tragedy of Canada's Indians*. Edmonton : M. G. Hurtig Ltd.
- CARIBOO TRIBAL COUNCIL. 1991.** *Impact of the Residential School*. William lake (B.C.) : Cariboo Tribal Council.
- CARLETON UNIVERSITY. 2005.** *Native Drums*. Disponible en ligne : <https://native-drums.ca/en/home>, [consulté le 10/03/2022].
- CARPENTIER, Alejo. 1995.** « The Baroque and the Marvelous Real (1975) ». *Magical Realism: Theory, History, Community*. Wendy B. Faris & Lois P. Zamora (éds.). Durham : Duke University Press, p. 89-108.
- . 1995. « On the Marvelous Real in America (1949) ». *Magical Realism: Theory, History, Community*. Wendy B. Faris & Lois P. Zamora (éds.). Durham : Duke University Press, p. 75-88.
- CARROLL, Lewis. 1869 [1865].** *Alice's Adventures in Wonderland*. Boston : Lee & Shepard.
- CARTIER, Jacques. 1867.** *Relation originale du voyage de Jacques Cartier au Canada en 1534*. Paris : Librairie Tross. Disponible en ligne : <https://www.wdl.org/fr/item/15530/view/1/118/#q=gens>, [consulté le 10/03/2022].
- CARUTH, Cathy. 2016 [1996].** *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore : John Hopkins U.P.
- CÉSAIRE, Aimé. 1954 [1950].** *Discours sur le colonialisme*. 4<sup>e</sup> édition. Paris : Présence africaine.
- CÉSAIRE, Aimé & Léopold Sédar Senghor. 1963.** « Entretien ». In *Préfaces*. Disponible en ligne : <https://www.rts.ch/archives/tv/divers/archives/3462021-voix-de-la-negritude.html>, [consulté le 10/03/2022].
- CHAMBERLAIN, J. Edward. 2000.** « From Hand to Mouth: The Postcolonial Politics of Oral and Written Traditions ». *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Marie Battiste (éd.). Vancouver : UBC Press, p. 124-141.
- CHARBONNEAU, Hubert & Yves Landry. 1979.** « La Politique démographique en Nouvelle-France ». In *Annales de la démographie historique 1979*, p. 29-57. Disponible en ligne : [https://www.persee.fr/doc/adh\\_0066-2062\\_1979\\_num\\_1979\\_1\\_1416](https://www.persee.fr/doc/adh_0066-2062_1979_num_1979_1_1416), [consulté le 10/03/2022].

- CHRISJOHN, Roland & al. 2006 [1997].** *The Circle Game: Shadows and Substance in the Indian Residential School Experience in Canada*. Penticton : Theytus Books.
- CLARK, Campbell. 2021.** « Trudeau response falls short at a moment of national shock ». In *Globe & Mail*, 2 juin 2021. Disponible en ligne : <https://www.theglobeandmail.com/politics/article-trudeau-response-falls-short-at-a-moment-of-national-shock>, [consulté le 10/03/2022].
- COLEMAN, Michael C. 2016.** *American Indian Children at School, 1850-1930*. Jackson : University Press of Mississippi.
- COLERIDGE, Samuel Taylor. 1817.** *Biographia Literaria: Or, Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions. Vol. II*. Londres : Rest Fenner.
- COLOMB, Emmanuel. 2012.** *Premières Nations : essai d'une approche holistique en éducation supérieure. Entre compréhension et réussite*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- COMMISSION DE VÉRITÉ ET RÉCONCILIATION DU CANADA. 2015.** *Pensionnats du Canada : la réconciliation. Vol. 6*. Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/French\\_Volume\\_6\\_Reconciliation\\_Web\\_Revised.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/French_Volume_6_Reconciliation_Web_Revised.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- CONWAY, Martin. 1990.** *Autobiographical Memory: An Introduction*. Maidenhead : Open University Press.
- CORBIERE, Alan Ijiig. 2000.** « Reconciling Epistemological Orientations: Toward a Wholistic Nishaabe (Ojibwe/Odawa/Potowatomi) Education ». In *Canadian Journal of Native Education* 24 :2, p. 113-119. Disponible en ligne : [https://www.researchgate.net/publication/234683372\\_Reconciling\\_Epistemological\\_Orientations\\_Toward\\_a\\_Wholistic\\_Nishaabe\\_OjibweOdawaPotowatomi\\_Education](https://www.researchgate.net/publication/234683372_Reconciling_Epistemological_Orientations_Toward_a_Wholistic_Nishaabe_OjibweOdawaPotowatomi_Education), [consulté le 10/03/2022].
- CORNTASSEL, Jeff, Chaw-win-is & T'lakwadzi. 2009.** « Indigenous Storytelling, Truth-Telling, and Community Approaches to Reconciliation ». In *ESC* 35:1, p. 137-159. Disponible en ligne : <http://www.corntassel.net/IndigenousStorytelling%202009.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- COURBOT, Cécilia. 2000.** « De l'acculturation aux processus d'acculturation, de l'anthropologie à l'histoire. Petite histoire d'un terme connoté ». In *Hypothèses* 1:3, p. 121-129.
- COUTURE, Joseph. 1991.** « Explorations in Native Knowing ». *The Cultural Maze. Complex Questions on Native Destiny in Western Canada*. John W. Friesen (éd.). Calgary : Detselig, p. 53-73. Disponible en ligne : [https://www.aupress.ca/app/uploads/120198\\_99Z\\_Couture\\_McGowan\\_2013-A\\_Metaphoric\\_Mind.pdf](https://www.aupress.ca/app/uploads/120198_99Z_Couture_McGowan_2013-A_Metaphoric_Mind.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- CRATE, Joan. 2016.** *Black Apple*. New York : Simon & Schuster.
- CYRULNIK, Boris. 2010.** *Je me souviens*. Paris : Odile Jacob.
- . 2012.** « Boris Cyrulnik, une vie pour comprendre ». In *Le Temps*, 19 octobre 2012. Disponible en ligne : <https://www.letemps.ch/culture/boris-cyrulnik-une-vie-comprendre>, [consulté le 10/03/2022].

- DAVIN, Nicholas Flood. 1879. *Report on Industrial Schools for Indians and Half-Breeds*. Ottawa : Minister of the Interior. Disponible en ligne : [https://archive.org/details/cihm\\_03651](https://archive.org/details/cihm_03651), [consulté le 10/03/2022].
- DAWSON, Tyler. 2021. « Book burning at Ontario francophone schools as ‘gesture of reconciliation’ denounced ». In *National Post*. Disponible en ligne : <https://nationalpost.com/news/canada/book-burning-at-ontario-francophone-schools-as-gesture-of-reconciliation-denounced>, [consulté le 10/03/2022].
- DE KOCK, Leon. 1992. « Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa ». In *ARIEL: A Review of International English Literature* 23:3, p. 29-47.
- DELEUZE, Gilles. 1972. *L'anti-Œdipe*. Paris :
- . 1993. *Critique et clinique*. Paris : Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles, & Félix Guattari. 1975. *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris : Éditions de minuit.
- DELORIA Jr., Vine. 1972. *God Is Red: A Native View of Religion*. Golden (Col.) : Fulcrum.
- DERRIDA, Jacques. 1991. *Circonfession*. Paris : Éditions des femmes.
- . 1993. *Spectres de Marx*. Paris : Galilée.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- DEVEREUX, Georges. 1970. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Henri Gobard & Tina Jolas (trads.). Paris : Gallimard.
- DICKSON, Stewart. 1993. *Hey, Monias! The Story of Raphael Ironstand*. Vancouver : Arsenal Pulp Press.
- DOR, Rémy. 1976. « Orature du Nord-Est afghan, I. Les Kirghiz du Pamir ». In *Turcica* 8:1, p. 87-116.
- DORAIS, Louis-Jacques & Bernard Saladin d'Anglure. 1988. « Roman Catholic Missions in the Arctic ». *History of Indian-White Relations*. Wilcomb E. Washburn (éd.). Vol. 4. *Handbook of North American Indians*. Washington D.C. : Smithsonian Institute, p. 501-505.
- DOUBROVSKY, Serge. 1993. « Textes en main ». *Autofictions & C<sup>e</sup>*. Serge Doubrovsky, Jacques Lecarme & Philippe Lejeune (dir.). Paris : Cahiers RITM, p. 207-217.
- DOWNIE, Gord & Jeff Lemire. 2016 *The Secret Path*. Entertainment One & Antica Productions Ltd Disponible en ligne : <https://secretpath.ca>, [consulté le 10/03/2022].
- DUCHESNE, Émile & Arnaud Simard-Emond. 2019. « L'Homme pet, le Maître de la merde et l'Anus parlant ». In *Recherches amérindiennes au Québec* 39:3, p. 39-50.
- DUFOUR, Emanuelle. 2015. « “Une école où tu apprends à être fier de ce que tu es...” : l'institution Kiuna et le programme sciences humaines - Premières Nations ». In *Recherches amérindiennes au Québec* 45.2-3, p. 163-176. Disponible en ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/raq/2015-v45-n2-3-raq02806/1038048ar/>, [consulté le 10/03/2022].

- DURKHEIM, Émile. 1975.** *Éléments d'une théorie sociale- Textes I*. Paris : Éditions de minuit, 1975.
- EAGLESPEAKER, Jason. 2014.** *A Residential School Graphic Novel*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- EASTMAN, Charles A. 1971 [1902].** *Indian Boyhood*. Mineola (N.Y.) : Dover Publication.
- ECCLES, William John. 1969.** *The Canadian Frontier, 1534-1760*. New York : Holt, Rinehart and Winston.
- EGGAN, Dorothy. 1956.** « Instruction and Affect in Hopi Cultural Continuity ». In *Southwestern Journal of Anthropology* 12.4, p. 347-370. Disponible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/3629061?read-now=1&seq=1>, [consulté le 10/03/2022].
- EIGENBROD, Renate. 2002.** « Not Just a 'Text: 'Indigenizing' the Study of Indigenous Literatures ». *Creating Community: A Roundtable on Canadian Aboriginal Literature*. Renate Eigenbrod & Jo-Ann Episkenew (éds.). Penticton : Theytus, p. 69-88.
- ENGEL, Jordan. 2014.** « Settler States of the World ». *The Decolonial Atlas*. Disponible en ligne : <https://decolonialatlas.wordpress.com/2014/11/03/settler-states-of-the-world>, [consulté le 10/03/2022].
- ENRIGHT, Robert. 1992.** « Let Us Now Combine Mythologies: The Theatrical Art of Tomson Highway ». In *Border Crossings* 1:4, p. 22-27.
- ERASMUS, George. 1984.** Cité dans *Denedeb: A Dene Celebration*. Toronto : McClelland and Stewart, p. 65.
- ERDRICH, Louise. 1984.** *Love Medicine*. New York : Holt, Rinehart and Winston.
- ERMINE, William. 1995.** « Aboriginal Epistemology ». *First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds*. Marie Battiste & Jean Barman (éds.). Vancouver : UBC Press, p. 101-112.
- FAGAN, Kristina. 2009.** « Weesageechak Meets the Weetigo: Storytelling, Humour, and Trauma in the Fiction of Richard Van Camp, Tomson Highway, and Eden Robinson ». In *Studies in Canadian Literature/Études en Littérature Canadienne* 34:1, p. 204-226. Disponible en ligne : <https://journals.lib.unb.ca/index.php/SCL/article/view/12387/13263>, [consulté le 10/03/2022].
- . 2010. « Code-Switching Humour in Aboriginal Literature ». *Across Cultures/ Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures*. Paul DePasquale, Renate Eigenbrod & Emma LaRocque (éds.). Peterborough : Broadview Press, p. 25-42.
- FANON, Frantz. 1952.** *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.
- FARIS, Wendy. 2004.** *Ordinary Enchantments: Magical Realism and the Remystification of Narrative*. Nashville : Vanderbilt University Press.
- FERGUSON, Ted. 1989.** « Native Son ». In *Imperial Oil Review*, 73:395, p. 17-21.
- FIELAND, Karen, Karina Walters & Jane M. Simoni. 2007.** « Determinants of Health Among Two-Spirit American Indians and Alaska Natives ». *The Health of Sexual Minorities: Public Health Perspectives on Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender populations*. Ilan Meyer & Mary E. Northridge (éds.). New York : Springer, p. 268-300.

- FIELD, Eugene. 1889.** « A Dutch Lullaby ». In *Daily Chicago News*, 9 mars 1889.
- FINGARD, Judith. 1972.** « The New England Company and the New Brunswick Indians, 1786–1826: A Comment on the Colonial Perversion of British Benevolence ». In *Acadiensis* 1.2, p. 29-42. Disponible en ligne : <https://journals.lib.unb.ca/index.php/Acadiensis/article/view/11301/12051>, [consulté le 10/03/2022].
- FIRST NATIONS INFORMATION GOVERNANCE CENTRE. 2018.** *National Report of the First Nations Regional Health Survey. Phase 3: Volume 1*. Ottawa : First Nations Information Governance Centre. Disponible en ligne : <https://www.fnha.ca/what-we-do/research-knowledge-exchange-and-evaluation/regional-health-survey>, [consulté le 10/03/2022].
- FLEMING, Bezhigobinesikwe Elaine. 2017.** « Nanaboozhoo and the Windigo: An Ojibwe History from Colonization to the Present ». In *Tribal College Journal* 28:3. Disponible en ligne : <https://tribalcollegejournal.org/nanaboozhoo-windigo-ojibwe-history-colonization-present/>, [consulté le 10/03/2022].
- FONTAINE, Phil. 1990.** « Phil Fontaine's shocking testimony of sexual abuse ». In *The Journal* 30 octobre 1990. CBC. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/archives/entry/phil-fontaines-shocking-testimony-of-sexual-abuse>, [consulté le 10/03/2022].
- FOUCAULT, Michel. 1975.** *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975.
- . 1984. « Des espaces autres ». In *Architecture, Mouvement, Continuité* n° 5, p. 46-49.
- FREDERICK, Christine S. 2015.** « Introduction ». *A Tale of Monstrous Extravagance: Imagining Multilingualism*. Tomson Highway. Edmonton : University of Alberta Press, 2015, p. i-xv.
- FREIRE, Paulo. 1998 [1968].** *Pedagogy of the Oppressed*. New York : Continuum.
- FRENCH, Alice. 1977.** *My Name Is Masaké*. Winnipeg : Peguis Pub. Ltd.
- FREUD, Sigmund. 1984.** « Sur le mécanisme psychique de l'oubli ». In *Résultats, idées, problèmes, I*. Paris : PUF, p. 99-107.
- FRIESEN, John W. & Virginia Lyons Friesen. 2002.** *Aboriginal Education in Canada: A Plea for Integration*. Calgary : Detselig.
- GALLIGAN, Phillip. 2016.** « Shame, Publicity, and Self-Esteem ». In *Ratio, An International Journal of Analytic Philosophy* 29:1, p. 57-72.
- GAUDET, Janice C. & Lawrence Martin/Wapistan. 2017.** « Learning through Conversation: An Inquiry into Shame ». *Power through Testimony: Reframing Residential Schools in the Age of Reconciliation*. Brieg Capitaine & Karine Vanthuyne (éds.). Vancouver : UBC Press, p. 95-109.
- GAUTHIER, Claudine. 2013.** « Temps et eschatologie ». In *Archives de sciences sociales des religions* n° 162, p. 123-141.
- GENETTE, Gérard. 1982.** *Palimpsestes - La littérature du second degré*. Paris : Éditions du Seuil.
- GENTELET, Karine & al. 2005.** *La sédentarisation : effets et suites chez des Innus et des Atikamekw*. Montréal : Éditions Thémis.



- GEORGE III, King of Great Britain and Ireland. 1763.** *A Royal Proclamation*. Disponible en ligne : [https://avalon.law.yale.edu/18th\\_century/proc1763.asp](https://avalon.law.yale.edu/18th_century/proc1763.asp), [consulté le 10/03/2022].
- GHOMESHI, Jian. 2014.** *Tomson Highway on Music and Storytelling*. CBC Radio One, 04/08/2014. Disponible en ligne : [https://www.youtube.com/watch?v=MT7I\\_Sg9s3Q](https://www.youtube.com/watch?v=MT7I_Sg9s3Q), [consulté le 10/03/2022].
- GIROUX, Dalie. 2015.** « La culture contemporaine du powwow chez les nations autochtones de l'est canadien : figures et mouvements de la renaissance indigène en Amérique du Nord ». In *Géographie et cultures* 96, p. 85-108.
- GLISSANT, Edouard. 1996.** *Introduction à la poétique du divers*. Paris : Gallimard.
- . 2009. « La créolisation et la persistance de l'esprit colonial ». In *Cahiers Sens public* 10 :2, p. 25-33. Disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-sens-public-2009-2-page-25.htm>, [consulté le 10/03/2022].
- GLISSANT, Édouard & François Noudelmann. 2009.** *L'entretien du monde*. Saint Denis : Presses universitaires de Vincennes. Disponible en ligne : [https://www-cairn-info.gorgone.univ-toulouse.fr/l-entretien-du-monde--9782842928216.htm?ora.z\\_ref=cairnSearchAutocomplete](https://www-cairn-info.gorgone.univ-toulouse.fr/l-entretien-du-monde--9782842928216.htm?ora.z_ref=cairnSearchAutocomplete), [consulté le 10/03/2022].
- (DE)GOBINEAU, Arthur. 1853.** *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris : Firmin Didot Frères.
- GOODLAND, Katharine & John O'Connor. 2010.** *A Directory of Shakespeare in Performance, 1970-1990. Volume 2: Canada and the USA*. New York : Palgrave Macmillan.
- GOODY, Jack & Ian Watt. 1963.** « The Consequence of Literacy ». In *Comparative Studies in Society and History* 5:3, p. 304-345.
- GORDON, Milton. 1964.** *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*. New York : Oxford University Press.
- GOULET, Henri. 2016.** *Histoire des pensionnats indiens catholiques au Québec : le rôle déterminant des pères oblats*. Montréal : PUM.
- GOVERNMENT OF CANADA. 1870.** *Report of the Indian Branch of the Secretary of State for the Provinces: Indian Branch of the Secretary of State for the Provinces*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <http://www.bac-lac.gc.ca/eng/discover/aboriginal-heritage/first-nations/indian-affairs-annual-reports/Pages/list.aspx?k=annual+report&DocumentYear=1870&>, [consulté le 10/03/2022].
- . 1885. *Sessional Papers 1885: J. S. Dennis to Sir John A. Macdonald*. Ottawa : Government of Canada.
- . 1943. *Memorandum on Indian Education and Welfare*. Ottawa : Government of Canada.
- . 1954. *Education in Canada's Northland*. Ottawa : Government of Canada.
- . 1982. *The Constitution Acts, 1867 to 1982*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/const/>, [consulté le 10/03/2022].
- . 1985. *Indian Act*; R.S.C., 1985, c. I-5 1951. Disponible en ligne : <https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/acts/i-5/>, [consulté le 10/03/2022].

- . 1990. *Indian Affairs Annual Reports, 1864-1990*. Ottawa : Department of Indian Affairs and Northern Development. Disponible en ligne : <https://www.bac-lac.gc.ca/eng/discover/aboriginal-heritage/first-nations/indian-affairs-annual-reports/Pages/introduction.aspx>, [consulté le 10/03/2022].
- . 1998. *Gathering Strength: Canada's Aboriginal Action Plan*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : [http://publications.gc.ca/collections/collection\\_2018/aanc-inac/R5-620-1998.pdf](http://publications.gc.ca/collections/collection_2018/aanc-inac/R5-620-1998.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . 2005. *Agreement between the Assembly of First Nations and Her Majesty the Queen in Right of Canada*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <https://web.archive.org/web/20070319141417/http://www.afn.ca/cmslib/general/IRS-Accord.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- . 2006. *Indian Residential Schools Settlement Agreement*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <http://www.residentialschoolsettlement.ca/IRS%20Settlement%20Agreement-%20ENGLISH.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- . 2021. *Reclaiming Indigenous names on Immigration, Refugees and Citizenship Canada identity documents*. Disponible en ligne : <https://www.canada.ca/en/immigration-refugees-citizenship/news/2021/06/reclaiming-indigenous-names-on-immigration-refugees-and-citizenship-canada-identity-documents.html>, [consulté le 10/03/2022].
- . 2022. *Canada shares Residential School documents with National Centre for Truth and Reconciliation*. Disponible en ligne : <https://www.canada.ca/en/crown-indigenous-relations-northern-affairs/news/2022/01/canada-shares-residential-school-documents-with-national-centre-for-truth-and-reconciliation.html>, [consulté le 10/03/2022].
- GRANT, William Lawson.** 1907. *Voyages of Samuel de Champlain, 1604-1618*. Vol. 1. New York : C. Scribner's Sons.
- GRASSMANN, Thomas.** 2019. « Pastedechouan ». *Dictionnaire biographique du Canada*. Disponible en ligne : [http://www.biographi.ca/fr/bio/pastedechouan\\_1F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/pastedechouan_1F.html), [consulté le 10/03/2022].
- HALFE, Louise Bernice.** 1994. *Bear Bones and Feathers*. Regina : Coteau Books.
- . 1998. *Blue Marrow*. Toronto : McClelland & Stewart.
- . 2016. *Burning in This Midnight Dream*. Regina : Coteau Books.
- HAMPTON, Eber.** 1995. « Towards a Redefinition of Indian Education ». *First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds*. Marie Ann Battiste & Jean Barman (éds.). Vancouver : UBC Press, p. 5-46.
- HANNON, Gerald.** 1991. « Tomson and the Trickster: Stories from the Life of Playwright Tomson Highway ». In *Toronto Life* 25:4, p. 28 ; 30-31 ; 35-38 ; 41-42 ; 81-82 ; 85.
- HARPER, Stephen.** 2008. *Indian Residential School Statement of Apology*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1100100015644/1571589171655>, [consulté le 10/03/2022].

- HART, Michael A. 1999.** « Seeking Mino-Pimatisiwin (the Good Life): An Aboriginal Approach to Social Work Practice ». In *Native Social Work Journal* 2:1, p. 91-112. Disponible en ligne : [https://www.researchgate.net/publication/277232606\\_Seeking\\_Minopimatisiwin\\_the\\_Good\\_Life\\_An\\_Aboriginal\\_approach\\_to\\_social\\_work\\_practice](https://www.researchgate.net/publication/277232606_Seeking_Minopimatisiwin_the_Good_Life_An_Aboriginal_approach_to_social_work_practice), [consulté le 10/03/2022].
- HAWTHORN, Harry B. 1966.** *A Survey of the Contemporary Indians of Canada: A Report on Economic, Political, Educational Needs and Policies*. Ottawa : Indian Affairs Branch. Disponible en ligne : <http://caid.ca/HawRep1a1966.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- . 1967. *A Survey of the Contemporary Indians of Canada: A Report on Economic, Political, Educational Needs and Policies*. Ottawa : Indian Affairs Branch.
- HÉMON, Louis. 1921 [1913].** *Maria Chapdelaine*. Paris : Grasset.
- HENDRY, Charles E. 1969.** *Beyond Trailblines: Does the Church Really Care?* Toronto : Anglican Bookstore.
- HENZI, Sarah 2010.** « Stratégies de réappropriation dans les littératures des Premières Nations ». In *Studies in Canadian Literature* 35:2, p. 76-94. Disponible en ligne : <https://journals.lib.unb.ca/index.php/SCL/article/view/18323/19755>, [consulté le 10/03/2022].
- HERSKOVITS, Melville J. 1948.** *Man and His Works; The Science of Cultural Anthropology*. New York : Alfred A. Knopf.
- HIGHWAY, René. 1976.** « Modern Dance: My Life ». In *Tawon: Canadian Indian Cultural Magazine* 6:1, p. 12-14.
- HIGHWAY, Tomson. 1988.** *The Rez Sisters*. Calgary : Fifth House.
- . 1989. *Dry Lips Oughta to Move to Kapuskasing*. Saskatoon (Sask.) : Fifth House.
- . 1998. *Kiss of the Fur Queen*. Toronto : Doubleday.
- . 2003. *Comparing Mythologies*. Ottawa : University of Ottawa Press.
- . 2004. *Champion et Ooneemeetoo*. Robert Dickson (trad.). Sudbury : Prise de parole.
- . 2005 a. *Ernestine Shuswap Gets Her Trout*. Vancouver : Talonbooks.
- . 2005 b. « Women and Mythology ». *Ideacity conference*. Totonto : Ideacity. Disponible en ligne : <https://www.ideacity.ca/video/tomson-highway-women-mythology>, [consulté le 10/03/2022].
- . 2006. « Why Cree Is the Funniest of All Languages ». *Me Funny*. Drew Hayden Taylor (éd.). Vancouver : Douglas & McIntyre, p. 159-168.
- . 2010 a. « The Time Tomson Highway Went to Mameek and Survived to Tell the Tale ». *Across Cultures/ Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures*. Paul DePasquale, Renate Eigenbrod & Emma LaRocque (éds.). Peterborough : Broadview Press, p. 45-56.
- . 2010 b. « The Book that Affected Me the Most ». *Across Cultures/ Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures*. Paul DePasquale, Renate Eigenbrod & Emma LaRocque (éds.). Peterborough : Broadview Press, p. 57-60.

- . 2011 [2003]. *Fox on the Ice / Maageesees Maskwameek Kaapit*. Markham (Ont.) : Fifth House.
- . 2013 a. *The (Post)Mistress*. Vancouver : Talonbooks.
- . 2013 b [2001]. *Caribou Song / Athiko Nikamon*. Markham (Ont.) : Fifth House.
- . 2015. *A Tale of Monstrous Extravagance: Imagining Multilingualism*. Henry Kreisel lecture. Edmonton : University of Alberta Press.
- . 2016. *Tomson Highway and the Many Languages*. Disponible en ligne : <https://www.artseverywhere.ca/tomson-highway-and-the-many-languages>, [consulté le 10/03/2022].
- . 2017 a. *From Oral to Written: A Celebration of Indigenous Literature in Canada, 1980-2010*. Vancouver : Talonbooks.
- . 2017 b. *Songs in the Key of Cree/ Ayamoowin ijwa Paapoowin*. Disponible en ligne : <https://www.songsinthekeyofcree.ca>, [consulté le 10/03/2022].
- . 2018 [2002]. *Dragonfly Kites / Pimithaagansa*. Markham (Ont.) : Fifth House.
- HINGE, Gail. 1985.** *Consolidation of Indian Legislation: Indian Acts and Amendments, 1868-1975*. Ottawa : Department of Indian and Northern Affairs. Disponible en ligne : [http://publications.gc.ca/collections/collection\\_2017/aanc-inac/R5-158-2-1978-eng.pdf](http://publications.gc.ca/collections/collection_2017/aanc-inac/R5-158-2-1978-eng.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- HODGSON, Heather. 1999.** « Survival Cree or Weesakeechak Dances Down Yonge Street: Heather Hodgson Speaks with Tomson Highway ». In *Books in Canada* 28:1, p. 2-5. Disponible en ligne : [http://www.booksincanada.com/article\\_view.asp?id=632](http://www.booksincanada.com/article_view.asp?id=632), [consulté le 10/03/2022].
- HONDERICH, Holly. 2021.** « Canada federal election: Canadians want reconciliation. Will the election deliver? ». In *BBC News*, 15 septembre 2021. Disponible en ligne : <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-58541324>, [consulté le 10/03/2022].
- HOUSE OF COMMONS OF CANADA. 2004.** *Effectiveness of the Government Alternative Dispute Resolution Process for the Resolution of Indian Residential School Claims*. Ottawa : House of Commons of Canada. Disponible en ligne : <https://www.ourcommons.ca/Committees/en/AANO/StudyActivity?studyActivityId=1119424>, [consulté le 10/03/2022].
- HOUSKA, Tara. 2015.** « Native American Hair is a Religious Right ». In *Indian Country Today*, 1<sup>er</sup> juin 2015. Disponible en ligne : <https://indiancountrytoday.com/archive/houska-native-american-hair-is-a-religious-right>, [consulté le 10/03/2022].
- HUGHES Thomas. 2012 [1857].** *Tom Brown's School Days*. Durham : Duke University Press.
- HUTCHEON, Linda. 1989.** « Historiographic Metafiction. Parody and the Intertextuality of History ». *Intertextuality and Contemporary American Fiction*. Patrick O'Donnell & Robert Con Davis (éds.). Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- HUXLEY, Aldous. 1931.** « Tragedy and the Wole Truth ». In *Virginia Quarterly Review* 7:2, p. 177-182.

- INDIAN CHIEFS OF ALBERTA. 1970.** *Citizens Plus*. Edmonton : Indian Association of Alberta. Disponible en ligne : <http://caid.ca/RedPaper1970.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- INNES, Robert. 1999.** « Aboriginal Intellectual Tradition in the Academy: An Analysis of the Writings of Joseph Couture and John Mohawk ». *Proceedings of the Changing Climate: A Multi-Disciplinary Conference for Graduate Students*. Edmonton : University of Saskatchewan.
- INTERIOR, US Dpt. 2021.** *Secretary Haaland Announces Federal Indian Boarding School Initiative*. 22 juin 2021. Disponible en ligne : <https://www.doi.gov/pressreleases/secretary-haaland-announces-federal-indian-boarding-school-initiative>, [consulté le 10/03/2022].
- JACK, Agnes S. 2006 [2001].** *Behind Closed Doors: Stories from the Kamloops Indian Residential School*. Penticton (C. B.) : Secwepemc Cultural Education Society.
- JACOBS, Wilbur R. 1988.** « British Indian Policies to 1783 ». *History of Indian-White Relations*. Wilcomb E. Washburn (éd.). Vol. 4. *Handbook of North American Indians*. Washington D.C. : Smithsonian Institute, p. 5-19.
- JACQUIN, Philippe. 1996.** *Les Indiens d'Amérique*. Paris : Flammarion.
- . 2001. « Les Indiens d'Amérique ont détruit la nature ». *L'Histoire* n° 253, p. 20-21.
- JANDIN, Pierre-Philippe. 2014.** « Dépeindre le christianisme ». In *Revue des Sciences Religieuses*, 88:4, p. 437-452.
- JENNESS, Diamond. 1964.** *Eskimo Administration: Canada*. Montreal : Arctic Institute of North America.
- JÉRÔME, Laurent. 2008.** « Comment peut-on être jeune Autochtone ? ». In *Horizons* 10:1, p. 21-25. Disponible en ligne : [http://publications.gc.ca/collections/collection\\_2008/policyresearch/CP12-1-10-1F.pdf](http://publications.gc.ca/collections/collection_2008/policyresearch/CP12-1-10-1F.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- JOE, Rita. 1988.** *Song of Eskasoni: More Poems of Rita Joe*. Charlottetown (I.P.E.) : Ragweed Press.
- . 1996. *Song of Rita Joe: Autobiography of a Mi'kmaq Poet*. Charlottetown (I.P.E.) : Ragweed Press.
- JOHNSON, Julia. 2013.** « In Conversation with Tomson Highway ». In *Maclean's*, 30 septembre 2013. Disponible en ligne : <https://www.macleans.ca/culture/in-conversation-with-tomson-highway>, [consulté le 10/03/2022].
- JOHNSTON, Basil H. 1988.** *Indian School Days*. Norman : University of Oklahoma Press.
- . 1995. *The Manitous: The Spiritual World of the Ojibway*. Toronto : Key Porter.
- . 1990 a. « One Generation from Extinction ». *Native Writers and Canadian Writing, Canadian Literature, Special Issue*. W. H. New (éd.). Vancouver : UBC Press, p. 10-18.
- . 1990 b. « The Prophecy ». *Native Writers and Canadian Writing, Canadian Literature, Special Issue*. W. H. New (éd.). Vancouver : UBC Press, p. 291-293.
- . 1999. « How Do We Learn Languages? What Do We Learn? ». *Talking on the Page: Editing Aboriginal Oral Texts*. Laura J. Murray & Keren Rice (éds.). Toronto : University of Toronto Press, p. 43-52.

- JOHNSTON, Denis W. 1990.** « Lines and Circles: The “Rez” Plays of Tomson Highway ». *Native Writers and Canadian Writing. Canadian Literature, Special Issue*. W. H. New (éd.). Vancouver : UBC Press, p. 254-265.
- JOHNSTON, Patrick. 1983.** *Native Children and the Child Welfare System*. Toronto : Lorimer.
- JOINET, Louis. 2008.** « Face aux dilemmes de l’instauration des processus de justice transitionnelle ». In *Mouvement* 53.1, p. 48-53. Disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2008-1-page-48.htm>, [consulté le 10/03/2022].
- JONES, Dan. 2021.** « Not a mass grave said Cowessess Chief, as 751 unmarked graves discovered at Marieval residential school ». *Missinipi Broadcasting Corporation Radio*, 24 juin 2021. Disponible en ligne : <https://www.mbcradio.com/2021/06/not-a-mass-grave-said-cowessess-chief-as-751-unmarked-graves-discovered-at-marieval-residential-school>, [consulté le 10/03/2022].
- JORDAN-FENTON, Christy, Liz Amini-Holmes & Margaret Pokiak-Fenton. 2011.** *A Stranger at Home: A True Story*. Toronto : Annick Press.
- JORDAN-FENTON, Christy & Margaret Pokiak-Fenton. 2010.** *Fatty Legs: A True Story*. Toronto : Annick Press.
- . 2013. *When I Was Eight*. Toronto : Annick Press.
- JOYCE, James. 1916.** *A Portrait of the Artists as a Young Man*. New York : B. W. Huebsch.
- . 1922. *Ulysses*. Paris : Sylvia Beach.
- JUIGNET, Patrick. 2015.** « Holisme : Définition ». In *Philosophie, science et société*. Disponible en ligne : <https://philosciences.com/administration-du-site/legal/14-vocabulaire-philosophique/65-holisme>, [consulté le 10/03/2022].
- JUNG, Daryl. 1988.** « Discovering Life through the Spirit ». In *Toronto Now*, 24-30 mars 1988, p. 65.
- JUSTICE, Daniel H. 2008.** « ‘Go Away, Water!’: Kinship Criticism and the Decolonization Imperative ». *Reasoning Together: The Native Critics Collective*. Janice Acoose & al. (éds). Norman : University of Oklahoma Press.
- KATANSKI, Amelia V. 2005.** *Learning to Write « Indian»: The Boarding-School Experience and American Indian Literature*. Norman : University of Oklahoma Press.
- KENDALL, Paul Murray. 1985 [1965].** *The Art of Biography*. New York : Norton.
- KENNEDY, Dan. 1972.** *Recollections of an Assiniboine Chief*. James R. Stevens (éd.). Toronto : McClelland & Stewart.
- KING, Thomas. 1990.** « Godzilla v. Post-Colonial ». In *World Literature Written in English* 30:2, p. 10-16.
- . 2003. *The Truth About Stories: A Native Narrative*. Toronto : House of Anansi Press.
- KINSELLA, William Patrick. 1982.** *Shoeless Joe*. Boston : Houghton Mifflin.

- KIRKUP, Kristy. 2021.** « Investigators should determine whether crimes, 'cover-ups' occurred at residential schools: Sinclair ». In *Globe & Mail*, 18 juin 2021. Disponible en ligne : <https://www.theglobeandmail.com/politics/article-investigators-should-determine-whether-crimes-cover-ups-took-place-at>, [consulté le 10/03/2022].
- KOLM, Richard. 1980.** *The Change of Cultural Identity: An Analysis of Factors Conditioning the Cultural Integration of Immigrants*. New York : Arno Press.
- KOMOROWSKA, Agnieszka. 2014.** « La face cachée de la honte. Réflexions sur la théâtralité d'une émotion ». In *Nouvelle revue d'esthétique* 14:2, p. 39-46.
- KOOSTACHIN, Jules A. 2019.** *OshKiKiShiKaw: A New Day*. VisJuelles Productions Inc. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=x9Pq0jAJVLQ>, [consulté le 10/03/2022].
- KOVACH, Margaret. 2009.** *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts*. Toronto : University of Toronto Press.
- KROTZ, Sarah Wylie. 2009.** « Productive Dissonance: Classical Music in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen* ». In *Studies in Canadian Literature/Études en Littérature Canadienne* 34:1 p. 182-203. Disponible en ligne : [https://www.erudit.org/en/journals/scl/2009-v34-n1-scl\\_34\\_1/scl34\\_1art10/](https://www.erudit.org/en/journals/scl/2009-v34-n1-scl_34_1/scl34_1art10/), [consulté le 10/03/2022].
- KRUPAT, Arnold. 1991.** « Native American Autobiography and the Synecdochic Self ». In *American Autobiography: Retrospect and Prospect*. Paul J. Eakin (éd.). Madison : University of Wisconsin Press, p. 171-194.
- . 1992. *Ethnocriticism: Ethnography, History, Literature*. Berkeley : University of California Press.
- . 2002. *Red Matters: Native American Studies*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- LARRÉ, Lionel. 2009.** *Autobiographie amérindienne : pouvoir et résistance de l'écriture de soi*. Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux.
- LE BOZEC, Yves. 2002.** « L'hypotypose : un essai de définition formelle ». In *L'Information Grammaticale*, n° 92, p. 3-7. Disponible en ligne : [https://www.persee.fr/doc/igram\\_0222-9838\\_2002\\_num\\_92\\_1\\_3271](https://www.persee.fr/doc/igram_0222-9838_2002_num_92_1_3271), [consulté le 10/03/2022].
- LECERCLE, Jean-Jacques. 1990.** *The Violence of Language*. Londres : Routledge.
- . 2013. « C'est/Ce n'est pas un roman : *Kiss of the Fur Queen*, de Tomson Highway ». *The Memory of Nature in Aboriginal, Canadian and American Contexts*. Françoise Besson, Claire Omhovère & Héliane Ventura (éds.). Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, p. 147-161.
- LEFORESTIER, Charlotte. 2012.** *L'assimilation des Indiens d'Amérique du Nord par l'éducation : une étude comparative*. Thèse de doctorat : Études anglophones. Université Michel de Montaigne- Bordeaux III. Disponible en ligne : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00730946/document>, [consulté le 10/03/2022].
- LE FUSTEC, Claude. 2010.** « Le réalisme magique : vers un nouvel imaginaire de l'autre ? Regard sur la littérature africaine américaine ». Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/amerika/1164?lang=es>, [consulté le 10/03/2022].

- LEGACY OF HOPE FOUNDATION. 2010.** *We Were So Far Away: The Inuit Experience of Residential Schools*. Ottawa : The Legacy of Hope Foundation. Disponible en ligne : <https://legacyofhope.ca/weweresofaraway/>, [consulté le 10/03/2022].
- LEGER. 2021.** *Residential Schools and the Kamloops Tragedy- June 8, 2021*. Disponible en ligne : <https://leger360.com/surveys/legers-north-american-tracker-june-8-2021>, [consulté le 10/03/2022]
- LE JEUNE, Paul. 1972.** « Relation de ce qui s'est passé en Nouvelle France sur le grand fleuve de S. Laurent en l'année 1635 ». *Relations des Jésuites 1611-1636*. Victor-Lévy Beaulieu (éd.). Montréal : Éditions du Jour.
- LEJEUNE Philippe. 1975.** *Le pacte autobiographique*. Paris : Éditions du Seuil.
- LEMKIN, Raphael. 1946.** « Genocide ». In *The American Scholar* 15:2, p. 227-230. Disponible en ligne : <http://www.preventgenocide.org/lemkin/americanscholar1946.htm>, [consulté le 10/03/2022].
- LESLIE, John F. 1999.** *Assimilation, Integration or Termination? The Development of Canadian Indian Policy, 1943-1963*. Thèse de doctorat. Carleton University.
- LÉVI-STRAUSS, Claude & Didier Éribon. 2008 [1988].** *De près et de loin*. Paris : Odile Jacob.
- LIGHTNING, Georgina. 2008.** *Older than America*. Edmonton : Tribal Alliance Productions.
- LINKLATER, Clive. 1963.** « Integration or Inter-Sociation ». In *The Indian Record*, mai-juin 1963, p. 8.
- LYOTARD, Jean-François. 1977.** *Instruction païennes*. Paris : Galilée.
- MACPHERSON, Norman J. 1991.** *Dreams and Visions: Education in the Northwest Territories from Early Days to 1984*. Yellowknife : Northwest Territories Education.
- MAGNI-BERTON, Raul. 2008.** « Holisme durkheimien et holisme bourdieusien: étude sur la polysémie d'un mot ». In *L'Année sociologique* 58.2, p. 299-318. Disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2008-2-page-299.htm>, [consulté le 10/03/2022].
- MALORY, Thomas. 2004 [1495].** *Le Morte d'Arthur*. Londres : Norton.
- MARTIN, Jean-Pierre. 2006.** *La honte : réflexions sur la littérature*. Paris : Éditions du Seuil.
- MARTIN, Sandra. 2001.** « Finding Joy Behind the Rage ». In *Globe and Mail*, 3 oct. 2001.
- MATTHEW, Nathan. 2001.** *First Nations Education Financing*. Vancouver : First Nations Education Steering Committee. Disponible en ligne : <http://www.fnesc.ca/Attachments/Publications/PDF%27s/pdf/FN%20Education%20Financing.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- MCGREW, Sarah. 2021.** « Gov. Evers signs executive order apologizing for Wisconsin's role in Native American boarding schools ». *WTMJ-TV Milwaukee*, 11 octobre 2021. Disponible en ligne : <https://www.tmj4.com/news/local-news/gov-evers-signs-executive-order-apologizing-for-wisconsins-role-in-native-american-boarding-schools>, [consulté le 10/03/2022].



- MCKEGNEY, Sam. 2005.** *Reclamations of the Dis-Possessed: Narratives of Survivance by Indigenous Survivors of Canada's Residential Schools*. Thèse de doctorat. Queen's University (Ont.).
- . 2007. *Magic Weapons: Aboriginal Writers Remaking Community after Residential School*. Winnipeg : University of Manitoba Press.
- MCKENZIE, Brad & Pete Hudson. 1985.** « Native Children, Child Welfare, and the Colonization of Native People ». *The Challenge of Child Welfare*. Ken Levitt & Brian Wharf (éds.). Vancouver : UBC Press, p. 125-141.
- MCLEOD, Neal. 2000.** « Cree Narrative Memory ». In *Oral History/Forum d'histoire orale*. 19-20, p. 37-61. Disponible en ligne : <http://www.oralhistoryforum.ca/index.php/ohf/article/view/117/167>, [consulté le 10/03/2022].
- . 2001. « Coming Home through Stories ». *(Ad)Dressing Our Words: Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*. Armand Garnet Ruffo (éd.). Penticton : Theytus, p. 17-36.
- . 2005. *Exploring Cree Narrative Memory*. Thèse de doctorat. University of Regina. Disponible en ligne : <https://ourspace.uregina.ca/bitstream/handle/10294/14133/NR05977.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, [consulté le 10/03/2022].
- . 2014. « Cree Poetic Discourse ». *Indigenous Poetics in Canada*. Neal McLeod (éd.). Waterloo (Ont.) : Wilfrid Laurier University Press, p. 89-103.
- MCNAB, David T. 1981.** « Herman Merivale and Colonial Office Indian Policy in the Mid-Nineteenth Century ». In *Canadian Journal of Native Studies* 1:2, p. 277-302. Disponible en ligne : <http://www3.brandonu.ca/cjns/1.2/mcnab.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- MEAD, Margaret. 1963.** « Socialization and enculturation ». In *Current Anthropology* 4:2, p. 184-188.
- MEEKER, Joseph. 1972.** *The Comedy of Survival: Studies in Literary Ecology*. New York : Charles Scribner's Sons.
- MELONEY, Nic. 2018.** « Tomson Highway's Account of Residential School "Not the Whole Story" Says Brother ». In *CBC News* 20/01/2018. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/news/indigenous/tomson-highway-daniel-highway-residential-school-account-1.4493732>, [consulté le 10/03/2022].
- MERASTY, Joseph Auguste & David Carpenter. 2015.** *The Education of Augie Merasty: A Residential School Memoir*. Regina : University of Regina Press.
- METHOT, Suzanne. 1998.** « The Universe of Tomson Highway: In Cree cosmology, everything's in balance, everything's connected and nothing's without value ». In *Quill & Quire* 64:11, p. 1.
- MFNE (Manitoba First Nations Education). 2012.** *Wawatay*. Disponible en ligne : [https://mfnerc.org/wp-content/uploads/2012/11/000\\_writeup.pdf](https://mfnerc.org/wp-content/uploads/2012/11/000_writeup.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- MICHAUD, Ginette. 2013.** *Cosa volante. Le désir des arts dans la pensée de Jean-Luc Nancy*. Paris : Hermann.

- MIDGAL, Alex. 2021.** « 182 unmarked graves discovered near residential school in B.C.'s Interior, First Nation says ». *CBC*, 30 juin 2021. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/bc-remains-residential-school-interior-1.6085990>, [consulté le 10/03/2022].
- MIGNOLO, Walter. 2011.** *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham : Duke University Press.
- . **2012 [2000].** *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton : Princeton University Press.
- . **2013.** « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique ». In *Mouvements* 73:1, p. 181-190.
- MILLER, James Rodger. 1996.** *Shingwauk's Vision a History of Native Residential Schools*. Toronto : University of Toronto Press.
- MILLOY, John S. 1999.** *A national crime: the Canadian government and the residential school system, 1879 to 1986*. Winnipeg : University of Manitoba Press.
- MIROUX, Franck. 2019 a.** « Hybridising English, Hybridising French: Robert Dickson's Translation of Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen* ». *Hybrid Englishes and the Challenges of and for Translation: Identity, Mobility and Language Change*. Karen Bennett & Rita Queiroz de Barros (éds.). Londres : Routledge, p. 128-150.
- . **2019 b.** « Richard Wagamese's *Indian Horse*: Stolen Memories and Recovered Histories ». In *Actio Nova: Revista de teoría de la Literatura y Literatura Comparada* n° 3, p. 194-230. Disponible en ligne : <https://revistas.uam.es/actionova/article/view/actionova2019.3.009/11699>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2020.** « Espaces de conciliation et résurgences de la mémoire des pensionnats autochtones dans *Kiss of the Fur Queen* et *Indian Horse* ». *Les pratiques de vérité et de réconciliation dans les sociétés émergent de situations violentes ou conflictuelles*. Joana Etchart & Franck Miroux (éds.). Bayonne : IFJD, p. 77-103.
- . **2021.** « L'éducation des Autochtones au Canada : processus restauratifs et éléments de réconciliation ». *Annuaire de la justice transitionnelle 2020*. Bayonne : Institut francophone pour la justice et la démocratie-Louis Joinet, p. 125-156.
- MISSING AND MURDERED INDIGENOUS WOMEN AND GIRLS. 2019.** *Reclaiming Power and Place, vol. 1a*. Disponible en ligne : [https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Final\\_Report\\_Vol\\_1a-1.pdf](https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Final_Report_Vol_1a-1.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . **2019.** *Reclaiming Power and Place, vol. 1b*. Disponible en ligne : [https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Final\\_Report\\_Vol\\_1b.pdf](https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Final_Report_Vol_1b.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . **2019.** *Lexique terminologique*. Disponible en ligne : [https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/MMIWG\\_Lexicon\\_FINAL\\_ENFR.pdf](https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/MMIWG_Lexicon_FINAL_ENFR.pdf), [consulté le 10/03/2022].

- MOMADAY, Navarre Scott. 1968.** *House Made of Dawn*. New York : Harper & Row.
- . **1970.** *The Man Made of Words*. Conférence donnée à l'Université d'État de l'Iowa. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=tl-wgoqpNsY>, [consulté le 10/03/2022].
- . **1975.** « The Man Made of Words ». *Literature of the American Indians: Views and Interpretations: A Gathering of Indian Memories, Symbolic Contexts and Literary Criticism*. Abraham Chapman (éd.). New York : New American Library, p. 96-110.
- . **1976.** *The Names: A Memoir*. Tucson : The University of Arizona Press.
- . **1995 [1969].** *The Way to Rainy Mountain*. Albuquerque : University of New Mexico Press.
- . **1997.** *The Man Made of Words: Essays, Stories, Passages*. New York : St. Martin's Press.
- . **2007.** *Three Plays: The Indolent Boys, Children of the Sun, and the Moon in Two Windows*. Norman : University of Oklahoma Press.
- MONKMAN, Lenard. 2016.** « Why Indigenous boys and men choose to wear braids ». In *CBC News*, 26 février 2016. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/news/indigenous/why-indigenous-boys-and-men-wear-braids-1.3463817>, [consulté le 10/03/2022].
- MORAN, Bridget. 1997 [1988].** *Stoney Creek Woman: the Story of Mary John*. Vancouver : Arsenal Pulp Press.
- MORCOM, Lindsay A. 2017.** « Indigenous Holistic Education in Philosophy and Practice with Wampum as a Case Study ». In *Foro de Educación* 15.23, p. 121-138. Disponible en ligne : <https://qspace.library.queensu.ca/bitstream/handle/1974/27641/572-1642-2-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, [consulté le 10/03/2022].
- MORIN, Edgar, Alain Touraine & Nancy Fraser. 2015.** « Au-delà du réductionnisme et du holisme : la complexité du global. Le débat : échange animé par Michel Wieviorka ». *Penser global : internationalisation et globalisation des sciences humaines et sociales*. Michel Wieviorka, Michel, Laurent Lévi-Strauss & Gwenaëlle Lieppe (éds.). Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 449-457. Disponible en ligne : <https://books.openedition.org/editionsms/4798?lang=fr>, [consulté le 10/03/2022].
- MORRIS, Jim. 1982.** *Son of Ayash*. Manuscrit non publié. Sioux Lookout (ont.) : Northern Delights Theatre Company (prod.).
- MORROW, Martin. 2008.** « Journey Man: The Nomadic Tomson Highway Talks About Writing First Cree Opera ». In *CBC News*, 13 février 2008.
- MOUNIER, Frédéric. 2012.** « Cardinal Maradiaga : La charité catholique n'est pas une simple philanthropie ». In *La Croix*, 10/12/2012. Disponible en ligne : <https://www.la-croix.com/Religion/Actualite/Cardinal-Maradiaga-La-charite-catholique-n-est-pas-une-simple-philanthropie- NP -2012-12-10-886021>, [consulté le 10/03/2022].
- NANCY, Jean-Luc. 2005 a.** *La décloison. Déconstruction du Christianisme, 1*. Paris : Galilée.
- . **2005 b.** « L'image: mimésis & méthéxis ». In *Il Particolare*, n° 12-13-14, p. 2.

- NARDI, Christopher. 2021.** « Much work remains on the Truth and Reconciliation Commission's 94 Calls to Action ». In *National Post*, 5 juin 2021. Disponible en ligne : <https://nationalpost.com/news/much-work-remains-on-the-truth-and-reconciliation-commissions-94-calls-to-action>, [consulté le 10/03/2022].
- NATIONAL INDIAN BROTHERHOOD. 1972.** *Indian Control of Indian Education*. Ottawa : National Indian Brotherhood. Disponible en ligne : <https://oneca.com/IndianControlofIndianEducation.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- NATIONAL PANEL ON FIRST NATION ELEMENTARY AND SECONDARY EDUCATION FOR STUDENTS ON RESERVE. 2011.** *Nurturing the Learning Spirit of First Nation Students*. Ottawa : Aboriginal Affairs and Northern Development Canada. Disponible en ligne : [https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ-EDU/STAGING/texte-text/nat\\_panel\\_final\\_report\\_1373997803969\\_eng.pdf](https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ-EDU/STAGING/texte-text/nat_panel_final_report_1373997803969_eng.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- NÉDELÉC, Claudine. 1999.** « Burlesque et interprétation ». In *Les Dossiers du Grilb*. Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/dossiersgrilb/329>, [consulté le 10/03/2022].
- NEIHARDT, John G. 1995 [1932].** *Black Elk Speaks*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- NEWHOUSE, David. 2014.** « On Reading Basso ». *Indigenous Poetics in Canada*. Neal McLeod (éd.). Waterloo (Ont.) : Wilfrid Laurier University Press, p. 73-81.
- NIEZEN, Ronald. 2014.** *Truth and Indignation: Canada's Truth and Reconciliation Commission on Indian Residential Schools*. Toronto : University of Toronto Press.
- NIOSIS, Marian. 2006.** « La terre mère est une femme battue : interview avec Tomson Highway ». In *Courrier international*. Disponible en ligne : <https://www.courrierinternational.com/article/2006/03/22/la-terre-mere-est-une-femme-battue>, [consulté le 10/03/2022].
- NORTHERN COLLEGE INDIGENOUS COUNCIL. 2021.** *The Drum*. Disponible en ligne : <http://www.northernnc.on.ca/indigenous/the-drum/>, [consulté le 10/03/2022].
- NUU-CHAH-NULTH TRIBAL COUNCIL. 1996.** *Indian Residential Schools: The Nuu-Chah-Nulth Experience*. Port Alberni (C. B.) : Nuu-chah-nulth Tribal Council.
- O'BOMSAWIN, Kim. 2020.** *Je m'appelle humain*. ARTV / Radio Canada.
- OFFICE OF THE AUDITOR GENERAL OF CANADA. 2011.** *2011 June- Status Report of the Auditor General of Canada*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : [https://www.oag-bvg.gc.ca/internet/English/parl\\_oag\\_201106\\_04\\_e\\_35372.html](https://www.oag-bvg.gc.ca/internet/English/parl_oag_201106_04_e_35372.html), [consulté le 10/03/2022].
- OKT. 2019.** *Loi C-92- Nouveautés en protection de la jeunesse autochtone*. Disponible en ligne : <https://www.oktlaw.com/loi-c-92-nouveautes-en-protection-de-la-jeunesse-autochtone/?lang=fr#:~:text=La%20Loi%20C%2D92%20reconna%C3%A9t,reconnaissance%20de%20cette%20juridiction%20autochtone>, [consulté le 10/03/2022].

- ORGANISATION DES NATIONS UNIES. 1948.** *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide.* Genève : Organisation des Nations Unies. Disponible en ligne : <https://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CrimeOfGenocide.aspx>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2007.** *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones/ United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples.* Vol. 61/295. Genève : Organisation des Nations Unies. Disponible en ligne : [https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP\\_E\\_web.pdf](https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_E_web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL. 1989.** *Convention N° 169 Relative aux peuples indigènes et tribaux/ C-169 Indigenous and Tribal Peoples Convention.* Genève : Organisation internationale du travail. Disponible en ligne : [https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_INSTRUMENT\\_ID,P12100\\_LANG\\_CODE:312314,fr](https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID,P12100_LANG_CODE:312314,fr), [consulté le 10/03/2022].
- ORTIZ, Simon. 1981.** « Towards a National Indian Literature: Cultural Authenticity in Nationalism ». In *MELUS* 8:2, p. 7-12.
- . **2010.** « Memory, History and the Present ». *Across Cultures/ Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures.* Paul DePasquale, Renate Eigenbrod & Emma LaRocque (éds.). Peterborough : Broadview Press, p. 143-152.
- OURY, Dom Guy-Marie (éd.). 1971.** *Marie De L'incarnation, Ursuline (1599-1672) : Correspondance.* Solesmes : Abbaye Saint-Pierre.
- OWENS, Louis. 1992.** *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel.* Norman : University of Oklahoma Press.
- . **1998.** *Mixedblood Messages: Literature, Film, Family, Place.* Norman : University of Oklahoma Press.
- . **2001.** « As If an Indian Were Really and Indian: Uramericans, Euramericans, and Postcolonial Theory ». In *Paradoxa* 15:1, p. 170-183.
- PACHOUD, BERNARD. 2018.** « La perspective du rétablissement : un tournant paradigmatique en santé mentale ». In *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem* 7:1, p. 165-180. Disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-du-centre-georges-canguilhem-2018-1-page-165.htm>, [consulté le 10/03/2022].
- PAGDEN, Anthony. 1995.** *The Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France C. 1500-C.1800.* New Haven : Yale University Press.
- PARK, Robert E. & Ernest W. Burgess. 1921.** *Introduction to the Science of Sociology.* Chicago : University of Chicago Press.
- PARLIAMENT OF CANADA. 1948.** *Special Joint Committee of the Senate and the House of Commons Appointed to Examine and Consider the Indian Act. Minutes of Proceedings and Evidence, 1946-1948.* Ottawa : Parliament of Canada.
- . **2019.** *An Act respecting First Nations, Inuit and Métis children, youth and families.* Disponible en ligne : <https://www.parl.ca/DocumentViewer/en/42-1/bill/C-92/royal-assent>, [consulté le 10/03/2022].

- PEMBER, Mary Annette. 2017.** « Intergenerational Trauma: Understanding Natives' Inherited Pain ». In *Indian Country Today*, 09 décembre 2017. Disponible en ligne : <https://amber-ic.org/wp-content/uploads/2017/01/ICMN-All-About-Generations-Trauma.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- PENNEFATHER, Richard, T. 1858.** *Report of the Special Commissioners Appointed on the 8th of September, 1856, to Investigate Indian Affairs in Canada.* Toronto : Province of Canada.
- PETERSEN, Anne Helen. 2017.** « Sherman Alexie is not the Indian You Expected ». In *BuzzFeed News*. Disponible en ligne : <https://www.buzzfeednews.com/article/annehelenpetersen/sherman-alexie-is-not-the-indian-you-expected>, [consulté le 10/03/2022].
- PHELPS, Teresa Godwin. 2004.** *Shattered Voices: Language, Violence, and the Work of Truths Commissions.* Philadelphia : University of Pennsylvania Press.
- PHILLIPS, R. A. J. 1967.** *Canada's North.* Toronto : Macmillan.
- PLATON. 2021.** *La République.* Paris : L'Harmattan.
- PRATT, Richard Henry. 1892.** « The Advantages of Mingling Indians with Whites ». *Nineteenth Annual Conference of Charities and Correction.* Disponible en ligne : <https://quod.lib.umich.edu/n/ncosw/ACH8650.1892.001?rgn=main;view=fulltext>, [consulté le 10/03/2022].
- PRESTON, Jennifer. 1992.** « Weesageechak Begins to Dance: Native Earth Performing Arts Inc. ». In *TDR (1988-)* 36:1, p. 135-159. Disponible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/1146184>, [consulté le 10/03/2022].
- PRIVAT, Jean-Marie. 2019.** « Oralité/Auralité ». In *Pratiques*, 183-184. Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/pratiques/6777>, [consulté le 10/03/2022].
- PROULX, Gilles. 1991.** « La Mercantile Fourrure ». In *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec* 27, p. 26-29. Disponible en ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/cd/1991-n27-cd1039682/7926ac/>, [consulté le 10/03/2022].
- PROVINCE OF CANADA. 1846.** *Minutes of the General Council of Indian Chiefs and Principal Men, Held at Orillia, Lake Simcoe Narrows, on Thursday, the 30th, and Friday, the 31st July, 1846, on the Proposed Removal of the Smaller Communities, and the Establishment of Manual Labour Schools.* Ottawa : Canada Gazette. Disponible en ligne : <https://www.canadiana.ca/view/oocihm.59434/3?r=0&s=1>, [consulté le 10/03/2022].
- . 1850.** *An Act for the Better Protection of the Lands and Property of the Indians in Lower Canada ;* S.C. 1850, c. 42. (13 & 14 Vict.). Disponible en ligne : <https://bnald.lib.unb.ca/legislation/act-better-protection-lands-and-property-indians-lower-canada-10th-august-1850>, [consulté le 10/03/2022].
- . 1857.** *An Act to Encourage the Gradual Civilization of the Indian Tribes in This Province, and to Amend the Laws Respecting Indians.* Disponible en ligne : [https://www.canadiana.ca/view/oocihm.9\\_07030/2?r=0&s=1](https://www.canadiana.ca/view/oocihm.9_07030/2?r=0&s=1), [consulté le 10/03/2022].

- PRUDEN, Harlan. 2020.** « What and who is two-spirit? ». In *CIHR Institute of Indigenous People's Health, Meet the Methods* n° 2. Disponible en ligne : <https://cihr-irsc.gc.ca/e/52214.html>, [consulté le 10/03/2022].
- PRUDHOMME, Claude. 2001.** « Développement et mutations de l'idée missionnaire catholique au XXe siècle. La place du mouvement missionnaire français ». In *Mémoire Spiritaine* 13, p. 107-128.
- PULCINELLI-ORLANDI, Eni. 1996.** *Les formes du silence. Dans le mouvement du sens*. Paris : Éditions des cendres.
- QUIJANO Aníbal. 1992.** « Colonidad y modernidad/racionalidad ». In *Perú Indígena* 13:29, p. 11-20.
- . 1998. « La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana ». *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Roberto Briceño León & Heinz R. Sonntag (dir.). Caracas : Nueva Sociedad, p. 27-38.
- RAMAN-WILMS, Menaka. 2021.** « 'I walked into a building on fire': NDP MP Mumilaaq Qaqqaq speaks out about her experience in the House of Commons ». In *Globe & Mail*, 16 juin 2021. Disponible en ligne : <https://www.theglobeandmail.com/politics/article-i-walked-into-a-building-on-fire-ndp-mp-qaqqaq-speaks-out-about-the>, [consulté le 10/03/2022].
- RANCIÈRE, Jacques. 2007.** *Politique de la littérature*. Paris : Galilée.
- RANKIN, Dominique. 2018.** « L'aîné : un guide d'hier à aujourd'hui ». In *Origin(e) : le magazine touristique du Québec autochtone 2018-2019*, p. 11-12.
- REDER, Deanna. 2010.** « Writing Autobiographically: A Neglected Indigenous Intellectual Tradition ». *Across Cultures/ Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures*. Paul DePasquale, Renate Eigenbrod & Emma LaRocque (éds.). Peterborough : Broadview Press, p. 153-170.
- RHEIN, Catherine. 2002.** « Intégration sociale, intégration spatiale ». In *L'espace géographique* 31:3, p. 193-207. Disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-espace-geographique-2002-3-page-193.htm>, [consulté le 10/03/2022].
- RICHLER, Noah. 2015.** « The hard important truths of Indigenous literature ». In *Toronto Star*, 13 juin 2015. Disponible en ligne : <https://www.thestar.com/opinion/commentary/2015/06/13/the-hard-important-truths-of-indigenous-literature.html>, [consulté le 10/03/2022].
- RICŒUR, Paul. 1983.** *Temps et récit-Tome II : La configuration dans le récit de fiction*. Paris : Éditions du Seuil.
- . 1990. *Soi-Même Comme Un Autre*. Paris : Éditions du Seuil.
- . 2000. *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris : Éditions du Seuil.
- RIGAL-CELLARD, Bernadette. 2004.** *Le mythe et la plume. La littérature des Indiens d'Amérique du Nord*. Paris : Éditions du Rocher.
- ROBERTSON, David Alexander & Madison Blackstone. 2008.** *The Life of Helen Betty Osborne: A Graphic Novel*. Winnipeg : HighWater Press.

- ROBERTSON, David Alexander & Scott B. Henderson. 2010.** *7 Generations: A Plains Cree Saga*. Winnipeg : High Water Press.
- . 2012. *Sugar Falls: A Residential School Story*. Winnipeg : HighWater Press.
- ROCKBURN, Ken. 2010.** *Rockburn Presents Tomson Highway*. Cable Public Affairs Channel. Disponible en ligne : [www.cpac.ca/en/programs/rockburn-presents/episodes/16134202](http://www.cpac.ca/en/programs/rockburn-presents/episodes/16134202), [consulté le 10/03/2022].
- ROH, Franz. 1925.** *Nach Expressionismus: Magischer Realismus: Probleme Der Neuesten Europäischen Malerei*. Leipzig : Klinkhardt & Biermann.
- ROPOLO, Kimberley. 2008.** « Samuel Occom as Writing instructor: The Search for an intertribal rhetoric ». *Reasoning Together: The Native Critics' Collective*. Janice Acoose & al. (éds.). Norman : University of Oklahoma Press, p. 303-324.
- ROYAL COMMISSION ON ABORIGINAL PEOPLES. 1996.** *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Vol. 1- Looking Forward, Looking Back*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <http://data2.archives.ca/e/e448/e011188230-01.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- . 1996. *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Vol. 2- Restructuring the Relationship*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <http://data2.archives.ca/e/e448/e011188230-02.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- . 1996. *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Vol. 3- Gathering Strength*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <http://data2.archives.ca/e/e448/e011188230-03.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- . 1996. *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Vol. 4- Perspectives and Realities*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <http://data2.archives.ca/e/e448/e011188230-04.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- . 1996. *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Vol. 5- Renewal: A Twenty-Year Commitment*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <http://data2.archives.ca/e/e448/e011188230-05.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- RYERSON, Egerton. 1846.** *Report on a System of Public Elementary Instruction for Upper Canada*. Toronto : Department of Education. Disponible en ligne : [https://books.google.fr/books?id=a9JLAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.fr/books?id=a9JLAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false), [consulté le 10/03/2022].
- . 1847. *Report of Dr. Ryerson on Industrial Schools*. Toronto : Indian Affairs. Disponible en ligne : <https://collections.irshdc.ubc.ca/index.php/Detail/objects/9435>, [consulté le 10/03/2022].
- SANDERS, Douglas. 1988.** « Government Indian Agencies in Canada ». *History of Indian-White Relations*. Wilcomb E. Washburn (éd.). Vol. 4. *Handbook of North American Indians*. Washington D.C. : Smithsonian Institute, p. 276-283.
- SARTRE, Jean-Paul. 1943.** *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard.
- . 1964. *Les mots*. Paris : Gallimard.



- (DE) SAUSSURE, Ferdinand. 1971 [1916]. *Cours de linguistique générale*. Charles Bally & Albert Sechehaye (éds.). Paris : Payot.
- SAVARD, Rémi. 2008. « La “réduction” de Sillery 1638-1660, maquette de l'idée de réserves indiennes ». In *Recherches amérindiennes au Québec* 38.2-3, p. 127-131. Disponible en ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/raq/2008-v38-n2-3-raq3864/039799ar/>, [consulté le 10/03/2022].
- SCHORCHT, Blanca. 2008. « Story Words: An Interview with Richard Wagamese ». In *Studies in American Indian Literatures* 20:3, p. 74-91. Disponible en ligne : <http://unp-bookworm.unl.edu/product/Studies-in-American-Indian-Literatures,673235.aspx>, [consulté le 10/03/2022].
- SCOTT, Corie. 2013. « Cowboys et Indiens. Masculinités, métissage et queeritude chez Tomson Highway et Louis Hamelin ». In *Temps zéro* n° 7. Disponible en ligne : <https://tempszero.contemporain.info/document1108>, [consulté le 10/03/2022].
- SCOTTO, Delphine. 2002. « La honte dans le dispositif psychothérapique ». *Victime-Agresseur : Tome 2*. Éric Baccino & Philippe Bessoles (éds.). Nîmes : Champ social, p. 89-93.
- SCUDELER, June. 2016. « Fed by Spirits: Mamâbtâwisîwin in René Highway's New Song... New Dance ». In *Native American and Indigenous Studies* 3:1, p. 1-23. Disponible en ligne : [https://www.academia.edu/32593127/Fed\\_by\\_Spirits\\_Mama\\_ha\\_wisiwin\\_in\\_Rene\\_Highways\\_New\\_Song\\_New\\_Dance](https://www.academia.edu/32593127/Fed_by_Spirits_Mama_ha_wisiwin_in_Rene_Highways_New_Song_New_Dance), [consulté le 10/03/2022].
- SELLARS, Bev. 2013. *They Called Me Number One: Secrets and Survival at an Indian Residential School*. Vancouver : Talonbooks.
- SHACKLETON, Mark & Hartmut Lutz. 2003. « Interview with Tomson Highway ». In *Kunâpipi: Journal of Post-Colonial Writing* 25:2, p. 74-85. Disponible en ligne : <https://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1952&context=kunâpipi>, [consulté le 10/03/2022].
- SHAKESPEARE, William. 2011 [1611]. *The Tempest*. Londres : Bloomsbury Arden Shakespeare.
- . 2012 [1597]. *Romeo and Juliet*. Londres : Bloomsbury Arden Shakespeare.
- SHANDEL, Tom. 2014. « Tomson Highway Gets His Trout ». In *Turning up the Volumes*. Vancouver : BC Booklook. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=V1O32zD-6WY>, [consulté le 10/03/2022].
- SIMARD, Jean-Jacques. 2003. *La « réduction » : l'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Sillery (Q.C.) : Septentrion.
- SIMPSON, Leanne. 2011. *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishinaabeg Re-creation, Resurgence, and a New Emergence*. Winnipeg : Arbeiter Ring.
- SINCLAIR, Niigonwedom James. 2014. « The Power of Dirty Waters: Indigenous Poetics ». *Indigenous Poetics in Canada*. Neal McLeod (éd.). Waterloo (Ont.) : Wilfrid Laurier University Press, p. 203-215.

- . 2010. « Tending to Ourselves: Hybridity and Native Literary Criticism ». *Across Cultures/ Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures*. Paul DePasquale, Renate Eigenbrod & Emma LaRocque (éds.). Peterborough : Broadview Press, p. 239-260.
- SIQUI, George. 2002. *Les Hurons Wendats. Une Civilisation Méconnue*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- SIQUI DURAND, Yves. 1992. *Le porteur des peines du monde*. Montréal : Leméac.
- SMITH, Lindsay Claire. 2009. « “With These Magic Weapons Make a New World”: Indigenous Centered Urbanism in Tomson Highway’s *Kiss of the Fur Queen* ». In *The Canadian Journal of Native Studies* 29:1-2, p. 143-164. Disponible en ligne : <http://www3.brandonu.ca/cjns/29.1-2/11smith.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- SMOKE, Dan. 2011. « An Interview with Tomson Highway ». In *Life and Faith*. Life and Faith Media. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=oUMXTEaBqnM>, [consulté le 10/03/2022].
- SMUTS, Jan C. 1926. *Holism and Evolution*. New York : MacMillan.
- SNOW, John. 1977. *The Mountains are Our Sacred Places: The Story of the Stoney Indians*. Toronto : Samuel & Stevens.
- SOURISSE, Michel. 2007. « Saint Augustin et le problème du mal : la polémique antimanichéenne ». In *Imaginaire & Inconscient-Les figures du mal en littérature*, 19:1, p. 109-124. [Disponible en ligne] : <https://www.cairn.info/revue-imaginaire-et-inconscient-2007-1-page-109.htm>, [consulté le 10/03/2022].
- SPECIAL JOINT COMMITTEE. 1948. *Minutes of the Proceedings and Evidence*. Ottawa : Parliament of Canada.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 1988. « Can the Subaltern Speak ? ». In *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson & Lawrence Grossberg (éds.). Chicago : University of Illinois Press, p. 271-313.
- STANDING BEAR, Luther. 1978 [1933]. *Land of the Spotted Eagle*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- STANDING SENATE COMMITTEE ON ABORIGINAL PEOPLE. 2011. *Reforming First Nations Education: From Crisis to Hope*. Ottawa : Senate of Canada.
- STARBLANKET, Tamara. 2016. *Suffer the Little Children: Genocide, Indigenous Nations and the Canadian State*. Atlanta : Clarity Press.
- STATISTICS CANADA. 2018. *First Nations People, Métis and Inuit in Canada: Diverse and Growing Populations*. [Disponible en ligne] : <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/89-659-x/89-659-x2018001-eng.htm>, [consulté le 10/03/2022].
- STEVENSON, Winona. 1988. « The Red River Indian Mission School and John West’s “Little Charges” 1820–1833 ». In *Native Studies Review* 4.1-2, p. 129-165. Disponible en ligne : [http://portal.usask.ca/docs/Native\\_studies\\_review/v4/issue1-2/pp129-165.pdf](http://portal.usask.ca/docs/Native_studies_review/v4/issue1-2/pp129-165.pdf), [consulté le 10/03/2022].

- STRACHAN, John. 1969.** « A Charge Delivered to the Clergy of the Diocese of Toronto at the Triennial Visitation (1844) ». *John Strachan: Documents and Opinions*. J. L. Henderson (éd.). Toronto : McClelland and Stewart.
- STURMAN, Janet (éd.). 2019.** *The SAGE International Encyclopedia of Music and Culture*. Thousand Oaks (Calif.) : SAGE Publications.
- STYRES, Vera. 2020.** « I Was a “Scabby, Dirty Little Indian” ». *How We Go Home. Voices from Indigenous North America*. Sara Sinclair (éd.). Chicago : Haymarket Books, p. 227-246.
- SUPREME COURT OF CANADA. 1973.** *Calder et al. v. Attorney-General of British Columbia* ; S.C.R. 313. Disponible en ligne : <https://www.canlii.org/en/ca/scc/doc/1973/1973canlii4/1973canlii4.html>, [consulté le 10/03/2022].
- SURTEES, Robert J. 1988 a.** « Canadian Indian Policies ». *History of Indian-White Relations*. Wilcomb E. Washburn (éd.). Vol. 4. *Handbook of North American Indians*. Washington D.C. : Smithsonian Institute, p. 81-95.
- . 1988 b.** « Canadian Indian Treaties ». *History of Indian-White Relations*. Wilcomb E. Washburn (éd.). Vol. 4. *Handbook of North American Indians*. Washington D.C. : Smithsonian Institute, p. 202-210.
- SYNGE, John Millington. 1910.** *Deirdre of the Sorrows*. Dundrum (co. Dublin) : The Cuala Press.
- TALAYESVA, Don C. 1942.** *Sun Chief: The Autobiography of a Hopi Indian*. New Haven : Yale University Press.
- TAYLOR, Christine. 2019.** « Relearning the Star Stories of Indigenous Peoples ». *In Science Friday*. Disponible en ligne : [https://www.sciencefriday.com/articles/indigenous-peoples-astronomy/?fbclid=IwAR2ca\\_J8xVvNTTLoR0\\_LHHYXn\\_kbigHoxpF0LL\\_bSEHCafPnrg-NCJfoqK2w](https://www.sciencefriday.com/articles/indigenous-peoples-astronomy/?fbclid=IwAR2ca_J8xVvNTTLoR0_LHHYXn_kbigHoxpF0LL_bSEHCafPnrg-NCJfoqK2w), [consulté le 10/03/2022].
- TESKE, Raymond H. C. & Bardin H. Nelson. 1974.** « Acculturation and Assimilation: a Clarification ». In *American Ethnologist*, 1:2, p. 351-367.
- THIEME, John. 2003.** *Postcolonial Theory: The Essential Glossary*. New York : OUP.
- THOMSON, Dale C. 1984.** *Jean Lesage et la Révolution Tranquille*. Montréal : Éditions du Trécarré.
- THORP, Shawna. 2004.** « Reasserting the World: The Convergence of Mythic and Modern Realities in Enactment Narratives ». In *Studies in American Indian Literatures* 15:3-4, p. 147-167. Disponible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/20737218>, [consulté le 10/03/2022].
- THRASHER, Anthony Apakark. 1976.** *Thrasher: Skid Row Eskimo*. Toronto : Griffin House Publishers.
- TIOUKA, Alexis. 2017.** *Petit guerrier pour la paix : les luttes amérindiennes racontées à la jeunesse (et à tous les curieux)*. Cayenne : Ibis Rouge Éditions.
- TODOROV, Tzvetan. 1993.** « La mémoire et ses abus ». In *Esprit* 1993:7, p. 34-44.
- . 2004.** *Les abus de la mémoire*. Paris : Arléa.

- TOHE, Laura. 2005 [1999].** *No Parole Today*. Albuquerque : West End Press.
- TRUDEL, Pierre. 2014.** « Autochtones et réconciliation : Avec Quelle Vérité ? » *L'état du Québec 2013-2014*, p. 178-185.
- TRUJILLO, Raoul. 1991.** « Memory and Remembering ». *Canadian Theatre Review* 68, p. 22.
- TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF CANADA. 2008.** *Our Mandate*. Disponible en ligne : <http://www.trc.ca/about-us/our-mandate.html>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2012.** *They Came for the Children*. Winnipeg : Government of Canada. Disponible en ligne : [http://publications.gc.ca/collections/collection\\_2012/cvrc-trcc/IR4-4-2012-eng.pdf](http://publications.gc.ca/collections/collection_2012/cvrc-trcc/IR4-4-2012-eng.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . **2015.** *Canada's Residential Schools: The History, Part 1 (Origins to 1939). Vol. 1*. Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume\\_1\\_History\\_Part\\_1\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume_1_History_Part_1_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . **2015.** *Canada's Residential Schools: The History, Part 2 (1939 to 2000). Vol. 1*. Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume\\_1\\_History\\_Part\\_2\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume_1_History_Part_2_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . **2015.** *Canada's Residential Schools: The Inuit and Northern Experience. Vol. 2*. Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume\\_2\\_Inuit\\_and\\_Northern\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume_2_Inuit_and_Northern_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . **2015.** *Canada's Residential Schools: The Métis Experience. Vol. 3*. Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume\\_3\\_Metis\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume_3_Metis_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . **2015.** *Canada's Residential Schools: Missing Children and Unmarked Burials. Vol. 4*. Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume\\_4\\_Missing\\_Children\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume_4_Missing_Children_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . **2015.** *Canada's Residential Schools: The Legacy. Vol. 5*. Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume\\_5\\_Legacy\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume_5_Legacy_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . **2015.** *Canada's Residential Schools: Reconciliation. Vol. 6*. Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume\\_6\\_Reconciliation\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume_6_Reconciliation_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . **2015 a.** *Truth and Reconciliation Commission Final Report*. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=mZoLgdzrw7c>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2015 b.** *Honouring the Truth, Reconciling the Future: Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation of Canada*. Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Executive\\_Summary\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Executive_Summary_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . **2015 c.** *What We Have Learned: Principles of Truth and Reconciliation*. Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Principles\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Principles_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].

- . 2015 d. *The Survivors Speak*. Toronto : Lorimer. [http://www.trc.ca/assets/pdf/Survivors\\_Speak\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Survivors_Speak_English_Web.pdf)
- UNICEF. 1989. *Convention internationale des droits de l'enfant/ Convention on the Rights of the Child*. New York : UNICEF. Disponible en ligne : <https://www.unicef.org/child-rights-convention/convention-text#>, [consulté le 10/03/2022].
- USHER, Alex. 2018. « Wānangas, Tribal Colleges, and Canadian Indigenous Pse Institutions ». *Higher Education Strategies Associates*. Disponible en ligne : <https://higherstrategy.com/wanangas-tribal-colleges-and-canadian-indigenous-pse-institutions/>, [consulté le 10/03/2022].
- VAN CAMP, Richard. 1996. *The Lesser Blessed*. Vancouver : Douglas & McIntyre.
- VAN ESSEN, Angela. 2012. « Nēhiyawaskiy (Cree Land) and Canada: Location, Language, and Borders in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen* ». In *Canadian Literature* n° 215, p. 104-118. Disponible en ligne : <https://ojs.library.ubc.ca/index.php/canlit/article/view/192759>, [consulté le 10/03/2022].
- VENTURA, Héliane. 2013. « The Poetics of the Kiss and the Forms of Violence in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen* ». *The Memory of Nature in Aboriginal, Canadian and American Contexts*. Françoise Besson, Claire Omhovère & Héliane Ventura (éds.). Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, p. 162-177.
- VERACINI, Lorenzo. 2011. « Introducing Settler Colonial Studies ». In *Settler Colonial Studies* 1:1, p. 1-12. Disponible en ligne : <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/2201473X.2011.10648799>, [consulté le 10/03/2022].
- VIBERT, Stéphane. 2018. « Grand résumé de l'ouvrage la communauté des individus. Essais d'anthropologie politique ». In *SociologieS*. Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/sociologies/8235>, [consulté le 10/03/2022].
- VIZENOR, Gerald. 1990 a [1978]. *Bearheart: The Heirship Chronicles*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- . 1990 b. *Interior Landscape: Autobiographical Myths and Metaphors*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- . 1990 c. « Trickster Discourse ». In *American Indian Quarterly* 14:3, p. 277-287.
- . 1993. « The Ruins of Representation: Shadow Survivance and the Literature of Dominance ». In *American Indian Quarterly* 17:1 p. 7-30. Disponible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/1184777?seq=1>, [consulté le 10/03/2022].
- . 1999 [1994]. *Manifest Manners: Narratives of Postindian Survivance*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- . 2009. *Natural Reason and Cultural Survivance*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- . 2019. *Native Provenance. The Betrayal of Cultural Creativity*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- VIZENOR, Gerald & A. Robert Lee. 1999. *Postindian Conversations*. Lincoln : Nebraska University Press.

- VUCKOVIC, Myriam. 2008.** *Voices from Haskell: Indian Students Between Two Worlds, 1884-1928.* Lawrence (Kans.) : University Press of Kansas.
- WADE, Mason. 1988.** « French Indian Policies ». *History of Indian-White Relations.* Wilcomb E. Washburn (éd.). Vol. 4. *Handbook of North American Indians.* Washington D.C. : Smithsonian Institute, p. 20-28.
- WAGAMESE, Richard. 1994.** *Keeper n' Me.* Toronto : Anchor Canada.
- . **1997.** *A Quality of Light.* Toronto : Doubleday.
- . **2006.** *Dream Wheels.* Toronto : Doubleday.
- . **2008 a.** *One Native Life.* Vancouver : Douglas & McIntyre.
- . **2008 b.** *Ragged Company.* Toronto : Doubleday.
- . **2011 a.** *One Story, One Song.* Vancouver : Douglas & McIntyre.
- . **2011 b.** *Runaway Dreams.* Vancouver : Ronsdale Press.
- . **2012 a.** *Indian Horse.* Vancouver : Douglas & McIntyre, 2012.
- . **2012 b.** « Learning Ojibway », Disponible en ligne : <https://wagamesewriter.wordpress.com/2012/04/13/learning-ojibway>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2012 c.** « Returning to Harmony ». *Speaking My Truth: Reflections on Reconciliation and Residential Schools.* Mike De Gagné Mike & al. (éds.). Ottawa : Aboriginal Healing Foundation, p. 157-165. Disponible en ligne : <https://projectofheart.ca/wp-content/uploads/2012/08/Speaking-My-Truth.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2013.** *UBC Conference.* Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=S6HmlK27dtA>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2014.** *Richard Wagamese's Conference at MacEwan University.* Edmonton : MacEwan University. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=uTy1vVmDN2Y>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2015.** *On Reading. Reading for the Love of It Conference.* Toronto : East York-Scarborough Reading Association. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=CIsIgOgwd4s>, [consulté le 10/03/2022].
- WALCOTT, Derek. 1998.** « The Muse of History ». *What the Twilight Says.* Derek Walcott (éd.). New York : Farrar, Straus and Giroux, p. 36-64.
- . **2004 [1973].** *Another Life.* Boulder (Color.) : Lynne Rienner Publishers.
- WALTERS, Anna Lee. 1992.** *Talking Indian.* Ithaca (N.Y.) : Firebrand Books.
- WARD, Churchill. 2014.** *Kill the Indian, Save the Man.* San Francisco : City Lights.
- WARRIOR, Robert. 1995.** *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions.* Minneapolis : University of Minnesota Press.
- WATKINS, Mel (éd.). 1977.** *Dene Nation: The Colony Within.* Toronto : University of Toronto Press.

- WATT-CLOUTIER, Sheila. 2000.** « Honouring Our Past, Creating Our Future: Education and Northern and Remote Communities ». *Aboriginal Education: Fulfilling the Promise*. M. Brant Castellano, L. Davis & L. Lahache (éds.). Vancouver : UBC Press, p. 114-128.
- WELCH, James. 1974.** *Winter in the Blood*. New York : Harper & Row.
- . **1979.** *The Death of Jim Loney*. New York : HarperCollins.
- WESLEY, Norm. 2015.** *Cree Creation Story*. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=Qn0zJ1QH2Zc>, [consulté le 10/03/2022].
- WEST, John. 1824.** *The Substance of a Journal During a Residence at the Red River Colony, British North America: And Frequent Excursions among the North-West American Indians, in the Years 1820, 1821, 1822, 1823*. Londres : Seeley and Son.
- WHERRY, Aaron. 2009.** « What he was talking about when he talked about colonialism ». In *Macleans's*, 1er octobre 2009. Disponible en ligne : <https://www.macleans.ca/uncategorized/what-he-was-talking-about-when-he-talked-about-colonialism>, [consulté le 10/03/2022].
- WHIDDEN, Lynn. 2007.** *Essential Song: Three Decades of Northern Cree Music*. Waterloo : Wilfrid Laurier UP.
- WHITE EARTH LAND RECOVERY PROJECT. 2019.** *Ma'ingan (The Wolf) Our Brother*. Disponible en ligne : <https://www.welrp.org/about-welrp/maingan-the-wolf-our-brother/>, [consulté le 10/03/2022].
- WIGSTON, Nancy. 1989.** « Nanabush in the City ». In *Books in Canada* 18:2, p. 7-9.
- WILLIS, Jane. 1973.** *Geniesb: An Indian Girlhood*. Toronto : New Press.
- WILSON, Edward F. 1891.** « The Future of Our Indians ». In *The Canadian Indian* 1:9, p. 253-256. Disponible en ligne : <https://archive.org/details/canadianindian01canauoft/page/n1/mode/2up>, [consulté le 10/03/2022].
- WITTGENSTEIN Ludwig. 1993 [1922].** *Tractatus logico-philosophicus*. Gilles-Gaston Granger (éd. & trad.). Paris : Gallimard.
- WOLFART, Hans C. 1973.** « Plains Cree: A Grammatical Study ». In *Transactions of the American Philosophical Society* 63:5, p. 1-90. Disponible en ligne : <https://csclub.uwaterloo.ca/~rfburger/wolfart-plains-cree-grammar-1973.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- WOLFE, Patrick. 1998.** *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: the Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. Londres : Cassell.
- . **2006.** « Settler Colonialism and the Elimination of the Native ». In *Journal of Genocide Research* 8:4, p. 387-409.
- WOMACK, Craig S. 1999.** *Red on Red: Native American Literary Separatism*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- WOOLFORD, Andrew John. 2015.** *This Benevolent Experiment: Indigenous Boarding Schools, Genocide, and Redress in Canada and the United States*. Lincoln : University of Nebraska Press.

- YOUNG, Robert J. C. 1995.** *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. New York : Routledge.
- YUN, Tom. 2021.** « Indigenous leaders say issues affecting their communities largely ignored during election ». In *CTV News*, 21 septembre 2021. Disponible en ligne : <https://www.ctvnews.ca/politics/federal-election-2021/indigenous-leaders-say-issues-affecting-their-communities-largely-ignored-during-election-1.5594693>, [consulté le 10/03/2022].
- ZAND, Benjamin. 2015.** *Young and Native American*. Londres : BBC Pop-Up. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=SM8WZ0ztMuc>, [consulté le 10/03/2022].





## BIBLIOGRAPHIE THÉMATIQUE

### Sources primaires

#### *Corpus littéraire étudié*

HIGHWAY, Tomson. 1998. *Kiss of the Fur Queen*. Toronto : Doubleday.

WAGAMESE, Richard. 2012 a. *Indian Horse*. Vancouver : Douglas & McIntyre.

#### *Autres œuvres citées*

##### *Littératures & arts amérindiens*

###### Romans

ALEXIE, Robert Arthur. 2002. *Porcupines and China Dolls*. Penticton (B.C.) : Theytus Books.

CRATE, Joan. 2016. *Black Apple*. New York : Simon & Schuster.

ERDRICH, Louise. 1984. *Love Medicine*. New York : Holt, Rinehart and Winston.

HIGHWAY, Tomson. 2004. *Champion et Ooneemeetoo*. Robert Dickson (trad.). Sudbury : Prise de parole.

MOMADAY, Navarre Scott. 1968. *House Made of Dawn*. New York : Harper & Row.

VAN CAMP, Richard. 1996. *The Lesser Blessed*. Vancouver : Douglas & McIntyre.

WAGAMESE, Richard. 1994. *Keeper n' Me*. Toronto : Anchor Canada.

---. 1997. *A Quality of Light*. Toronto : Doubleday.

---. 2006. *Dream Wheels*. Toronto : Doubleday.

---. 2008 b. *Ragged Company*. Toronto : Doubleday.

WELCH, James. 1974. *Winter in the Blood*. New York : Harper & Row.

---. 1979. *The Death of Jim Loney*. New York : HarperCollins.

###### Poésie

BACON, Joséphine. 2009. *Bâtons à messages/Tshissinuashitakana*. Montréal : Mémoire d'encrier.

HALFE, Louise Bernice. 1994. *Bear Bones and Feathers*. Regina : Coteau Books.

---. 1998. *Blue Marrow*. Toronto : McClelland & Stewart.

- . 2016. *Burning in This Midnight Dream*. Regina : Coteau Books.
- JOE, Rita. 1988. *Song of Eskasoni: More Poems of Rita Joe*. Charlottetown (I.P.E.) : Ragweed Press.
- . 1996. *Song of Rita Joe: Autobiography of a Mi'kmaq Poet*. Charlottetown (I.P.E.) : Ragweed Press.
- TOHE, Laura. 2005 [1999]. *No Parole Today*. Albuquerque : West End Press.
- WAGAMESE, Richard. 2011 b. *Runaway Dreams*. Vancouver : Ronsdale Press.

### Théâtre

- HIGHWAY, Tomson. 1988. *The Rez Sisters*. Calgary : Fifth House.
- . 1989. *Dry Lips Oughta to Move to Kapuskasing*. Saskatoon (Sask.) : Fifth House.
- . 2005 a. *Ernestine Shuswap Gets Her Trout*. Vancouver : Talonbooks.
- . 2013 a. *The (Post)Mistress*. Vancouver : Talonbooks.
- MOMADAY, Navarre Scott. 2007. *Three Plays: The Indolent Boys, Children of the Sun, and the Moon in Two Windows*. Norman : University of Oklahoma Press.
- MORRIS, Jim. 1982. *Son of Ayash*. Manuscrit non publié. Sioux Lookout (ont.) : Northern Delights Theatre Company (prod.).
- SIQUI DURAND, Yves. 1992. *Le porteur des peines du monde*. Montréal : Leméac.

### Romans graphiques et bandes dessinées

- EAGLESPEAKER, Jason. 2014. *A Residential School Graphic Novel*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- HIGHWAY, Tomson. 2011 [2003]. *Fox on the Ice / Maageesees Maskwameek Kaapit*. Markham (Ont.) : Fifth House.
- . 2013 b [2001]. *Caribou Song / Athiko Nikamon*. Markham (Ont.) : Fifth House.
- . 2018 [2002]. *Dragonfly Kites / Pimithaagansa*. Markham (Ont.) : Fifth House.
- JORDAN-FENTON, Christy, Liz Amini-Holmes & Margaret Pokiak-Fenton. 2011. *A Stranger at Home: A True Story*. Toronto : Annick Press.
- JORDAN-FENTON, Christy & Margaret Pokiak-Fenton. 2010. *Fatty Legs: A True Story*. Toronto : Annick Press.
- . 2013. *When I Was Eight*. Toronto : Annick Press.
- ROBERTSON, David Alexander & Madison Blackstone. 2008. *The Life of Helen Betty Osborne: A Graphic Novel*. Winnipeg : HighWater Press.
- ROBERTSON, David Alexander. 2010. *7 Generations: A Plains Cree Saga*. Winnipeg : High Water Press.
- . 2012. *Sugar Falls: A Residential School Story*. Winnipeg : HighWater Press.

**Récits de vie et autobiographies**

- DICKSON, Stewart. 1993.** *Hey, Monias! The Story of Raphael Ironstand.* Vancouver : Arsenal Pulp Press.
- EASTMAN, Charles A. 1971 [1902].** *Indian Boyhood.* Mineola (N.Y.) : Dover Publication.
- FRENCH, Alice. 1977.** *My Name Is Masak.* Winnipeg : Peguis Pub. Ltd.
- JOHNSTON, Basil. 1988.** *Indian School Days.* Norman : University of Oklahoma Press.
- KENNEDY, Dan. 1972.** *Recollections of an Assiniboine Chief.* James R. Stevens (éd.). Toronto : McClelland & Stewart.
- MERASTY, Joseph Auguste & David Carpenter. 2015.** *The Education of Augie Merasty: A Residential School Memoir.* Regina : University of Regina Press.
- MOMADAY, Navarre Scott. 1976.** *The Names: A Memoir.* Tucson : The University of Arizona Press.
- . 1995 [1969].** *The Way to Rainy Mountain.* Albuquerque : University of New Mexico Press.
- MORAN, Bridget. 1997 [1988].** *Stoney Creek Woman: the Story of Mary John.* Vancouver : Arsenal Pulp Press.
- NEIHARDT, John G. 1995 [1932].** *Black Elk Speaks.* Lincoln : University of Nebraska Press.
- O'BOMSAWIN, Kim. 2020.** *Je m'appelle humain.* ARTV/ Radio Canada.
- SELLARS, Bev. 2013.** *They Called Me Number One: Secrets and Survival at an Indian Residential School.* Vancouver : Talonbooks.
- SNOW, John. 1977.** *The Mountains are Our Sacred Places: The Story of the Stoney Indians.* Toronto : Samuel & Stevens.
- STANDING BEAR, Luther. 1978 [1933].** *Land of the Spotted Eagle.* Lincoln : University of Nebraska Press.
- TALAYESVA, Don C. 1942.** *Sun Chief: The Autobiography of a Hopi Indian.* New Haven : Yale University Press.
- THRASHER, Anthony Apakark. 1976.** *Thrasher: Skid Row Eskimo.* Toronto : Griffin House Publishers.
- VIZENOR, Gerald. 1990 b.** *Interior Landscape: Autobiographical Myths and Metaphors.* Minneapolis : University of Minnesota Press.
- WAGAMESE, Richard. 2008 a.** *One Native Life.* Vancouver : Douglas & McIntyre.
- . 2011 a.** *One Story, One Song.* Vancouver : Douglas & McIntyre.
- WILLIS, Jane. 1973.** *Geniesb: An Indian Girlhood.* Toronto : New Press.

### Œuvres cinématographiques et performances scéniques

- BARNABY, Jeff. 2013.** *Rhymes for Young Ghouls*. Montréal : Les Films Séville.
- HIGHWAY, Tomson. 2016.** *Tomson Highway and the Many Languages*. Disponible en ligne : <https://www.artseverywhere.ca/tomson-highway-and-the-many-languages>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2017 b.** *Songs in the Key of Cree/ Ayamoowin ijwa Paapoowin*. Disponible en ligne : <https://www.songsinthekeyofcree.ca>, [consulté le 10/03/2022].
- LIGHTNING, Georgina. 2008.** *Older than America*. Edmonton : Tribal Alliance Productions.

### Littératures non autochtones

- BLAKE, William. 1967 [1794].** « The Tyger ». *Songs of Innocence and of Experience: Showing the Two Contrary States of the Human Soul*. Londres : Hart-Davis.
- CARROLL, Lewis. 1869 [1865].** *Alice's Adventures in Wonderland*. Boston : Lee & Shepard.
- FIELD, Eugene. 1889.** « A Dutch Lullaby ». In *Daily Chicago News*, 9 mars 1889.
- HÉMON, Louis. 1921 [1913].** *Maria Chapdelaine*. Paris : Grasset.
- HUGHES Thomas. 2012 [1857].** *Tom Brown's School Days*. Durham : Duke University Press.
- JOYCE, James. 1916.** *A Portrait of the Artists as a Young Man*. New York : B. W. Huebsch.
- . **1922.** *Ulysses*. Paris : Sylvia Beach.
- KINSELLA, William Patrick. 1982.** *Shoeless Joe*. Boston : Houghton Mifflin.
- MALORY, Thomas. 2004 [1495].** *Le Morte d'Arthur*. Londres : Norton.
- SHAKESPEARE, William. 2011 [1611].** *The Tempest*. Londres : Bloomsbury Arden Shakespeare.
- . **2012 [1597].** *Romeo and Juliet*. Londres : Bloomsbury Arden Shakespeare.
- SYNGE, John Millington. 1910.** *Deirdre of the Sorrows*. Dundrum (co. Dublin) : The Cuala Press.
- WALCOTT, Derek. 2004 [1973].** *Another Life*. Boulder (Color.) : Lynne Rienner Publishers.

### Œuvres musicales

- DOWNIE, Gord & Jeff Lemire. 2016** *The Secret Path*. Entertainment One & Antica Productions Ltd. Disponible en ligne : <https://secretpath.ca>, [consulté le 10/03/2022].

## **Textes & entretiens par Tomson Highway ou Richard Wagamese**

- ANON. 2009.** « An Interview with Tomson Highway and Patricia Cano ». In *Northern Life*. Sudbury (Ont.) : Laurentian Publishing. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=Mkf8woyQvcU>, [consulté le 10/03/2022].
- BAMBURY, Brent. 2017.** « No one is stopping Tomson Highway from having a happy Canada Day ». *CBC Radio*. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/radio/day6/episode-344-tomson-highway-the-hidden-site-of-canada-s-first-parliament-top-albums-for-canada-150-and-more-1.4178586/no-one-is-stopping-tomson-highway-from-having-a-happy-canada-day-1.4178600>, [consulté le 10/03/2022].
- ENRIGHT, Robert. 1992.** « Let Us Now Combine Mythologies: The Theatrical Art of Tomson Highway ». In *Border Crossings* 1:4, p. 22-27.
- FERGUSON, Ted. 1989.** « Native Son ». In *Imperial Oil Review*, 73:395, p. 17-21.
- GHOMESHI, Jian. 2014.** *Tomson Highway on Music and Storytelling*. CBC Radio One, 04/08/2014. Disponible en ligne : [https://www.youtube.com/watch?v=MT7I\\_Sg9s3Q](https://www.youtube.com/watch?v=MT7I_Sg9s3Q), [consulté le 10/03/2022].
- HODGSON, Heather. 1999.** « Survival Cree or Weesakeechak Dances Down Yonge Street: Heather Hodgson Speaks with Tomson Highway ». In *Books in Canada* 28:1, p. 2-5. Disponible en ligne : [http://www.booksincanada.com/article\\_view.asp?id=632](http://www.booksincanada.com/article_view.asp?id=632), [consulté le 10/03/2022].
- HIGHWAY, Tomson. 2003.** *Comparing Mythologies*. Charles R. Bronfman lecture in Canadian studies. Ottawa : University of Ottawa Press.
- . **2005 b.** « Women and Mythology ». *Ideacity conference*. Totonto : Ideacity. Disponible en ligne : <https://www.ideacity.ca/video/tomson-highway-women-mythology>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2006.** « Why Cree Is the Funniest of All Languages ». *Me Funny*. Drew Hayden Taylor (éd.). Vancouver : Douglas & McIntyre, p. 159-168.
- . **2010 a.** « The Time Tomson Highway Went to *Mameek* and Survived to Tell the Tale ». *Across Cultures/ Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures*. Paul DePasquale, Renate Eigenbrod & Emma LaRocque (éds.). Peterborough : Broadview Press, p. 45-56.
- . **2010 b.** « The Book that Affected Me the Most ». *Across Cultures/ Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures*. Paul DePasquale, Renate Eigenbrod & Emma LaRocque (éds.). Peterborough : Broadview Press, p. 57-60.
- . **2015.** *A Tale of Monstrous Extravagance: Imagining Multilingualism*. Henry Kreisel lecture. Edmonton : University of Alberta Press.
- JOHNSON, Julia. 2013.** « In Conversation with Tomson Highway ». In *Maclean's*, 30 septembre 2013. Disponible en ligne : <https://www.macleans.ca/culture/in-conversation-with-tomson-highway>, [consulté le 10/03/2022].

- MARTIN, Sandra. 2001.** « Finding Joy Behind the Rage ». In *Globe and Mail*, 3 oct. 2001.
- MORROW, Martin. 2008.** « Journey Man: The Nomadic Tomson Highway Talks About Writing First Cree Opera ». In *CBC News*, 13 février 2008.
- NIOSIS, Marian. 2006.** « La terre mère est une femme battue : interview avec Tomson Highway ». In *Courrier international*. Disponible en ligne : <https://www.courrierinternational.com/article/2006/03/22/la-terre-mere-est-une-femme-battue>, [consulté le 10/03/2022].
- ROCKBURN, Ken. 2010.** *Rockburn Presents Tomson Highway*. Cable Public Affairs Channel. Disponible en ligne : [www.cpac.ca/en/programs/rockburn-presents/episodes/16134202](http://www.cpac.ca/en/programs/rockburn-presents/episodes/16134202), [consulté le 10/03/2022].
- SHACKLETON, Mark & Hartmut Lutz. 2003.** « Interview with Tomson Highway ». In *Kunapipi: Journal of Post-Colonial Writing* 25:2, p. 74-85. Disponible en ligne : <https://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1952&context=kunapipi>, [consulté le 10/03/2022].
- SCHORCHT, Blanca. 2008.** « Story Words: An Interview with Richard Wagamese ». In *Studies in American Indian Literatures* 20:3, p. 74-91. Disponible en ligne : <http://unp-bookworm.unl.edu/product/Studies-in-American-Indian-Literatures,673235.aspx>, [consulté le 10/03/2022].
- SHANDEL, Tom. 2014.** « Tomson Highway Gets His Trout ». In *Turning up the Volumes*. Vancouver : BC Booklook. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=V1O3zD-6WY>, [consulté le 10/03/2022].
- SMOKE, Dan. 2011.** « An Interview with Tomson Highway ». In *Life and Faith*. Life and Faith Media. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=oUMXTEaBqnM>, [consulté le 10/03/2022].
- WAGAMESE, Richard. 2012 b.** « Learning Ojibway », Disponible en ligne : <https://wagamesewriter.wordpress.com/2012/04/13/learning-ojibway>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2012 c.** « Returning to Harmony ». *Speaking My Truth: Reflections on Reconciliation and Residential Schools*. Mike De Gagné Mike & al. (éds.). Ottawa : Aboriginal Healing Foundation, p. 157-165. Disponible en ligne : <https://projectofheart.ca/wp-content/uploads/2012/08/Speaking-My-Truth.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2013.** *UBC Conference*. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=S6HmlK27dtA>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2014.** *Richard Wagamese's Conference at MacEwan University*. Edmonton : MacEwan University. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=uTy1vVmDN2Y>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2015.** *On Reading. Reading for the Love of It Conference*. Toronto : East York-Scarborough Reading Association. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=CIsIgOgwd4s>, [consulté le 10/03/2022].

## **Témoignages sur les pensionnats indiens**

### **Par des survivants**

- FONTAINE, Phil. 1990.** « Phil Fontaine's shocking testimony of sexual abuse ». In *The Journal*, 30 octobre 1990. CBC. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/archives/entry/phil-fontaines-shocking-testimony-of-sexual-abuse>, [consulté le 10/03/2022].
- JACK, Agnes S. 2006 [2001].** *Behind Closed Doors: Stories from the Kamloops Indian Residential School*. Penticton (C. B.) : Secwepemc Cultural Education Society.
- LEGACY OF HOPE FOUNDATION. 2010.** *We Were So Far Away: The Inuit Experience of Residential Schools*. Ottawa : The Legacy of Hope Foundation. Disponible en ligne : <https://legacyofhope.ca/weweresofaraway/>, [consulté le 10/03/2022].
- STYRES, Vera. 2020.** « I Was a “Scabby, Dirty Little Indian” ». *How We Go Home. Voices from Indigenous North America*. Sara Sinclair (éd.). Chicago : Haymarket Books, p. 227-246.
- TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF CANADA. 2015 d.** *The Survivors Speak*. Toronto : Lorimer. [http://www.trc.ca/assets/pdf/Survivors\\_Speak\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Survivors_Speak_English_Web.pdf)

### **Par des non-autochtones**

- BLAKE, Samuel Hume. 1908.** *Don't You Hear the Red Man Calling?* Toronto : W. Tyrell. Disponible en ligne : <http://contentdm.ucalgary.ca/digital/collection/p22007coll8/id/1059345>, [consulté le 10/03/2022].
- BUTCHER, Margaret. 2006.** *The Letters of Margaret Butcher: Missionary-Imperialism on the North Pacific Coast*. Mary-Ellen Kelm (éd.). Calgary : University of Calgary Press.
- OURY, Dom Guy-Marie (éd.). 1971.** *Marie De L'incarnation, Ursuline (1599-1672) : Correspondance*. Solesmes : Abbaye Saint-Pierre.
- STRACHAN, John. 1969.** « A Charge Delivered to the Clergy of the Diocese of Toronto at the Triennial Visitation (1844) ». *John Strachan: Documents and Opinions*. J. L. Henderson (éd.). Toronto : McClelland and Stewart.
- WEST, John. 1824.** *The Substance of a Journal During a Residence at the Red River Colony, British North America: And Frequent Excursions among the North-West American Indians, in the Years 1820, 1821, 1822, 1823*. Londres : Seeley and Son.
- WILSON, Edward F. 1891.** « The Future of Our Indians ». In *The Canadian Indian* 1:9, p. 253-256. Disponible en ligne : <https://archive.org/details/canadianindian01canauoft/page/n1/mode/2up>, [consulté le 10/03/2022].

## **Récits de voyage**

- CARTIER, Jacques. 1867.** *Relation originale du voyage de Jacques Cartier au Canada en 1534*. Paris : Librairie Tross. Disponible en ligne : <https://www.wdl.org/fr/item/15530/view/1/118/#q=gens>, [consulté le 10/03/2022].



## Rapports officiels

- ABORIGINAL AFFAIRS AND NORTHERN DEVELOPMENT CANADA. 2013.** *Working Together for First Nation Students: A Proposal for a Bill on First Nation Education.* Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : [https://www.sac-isc.gc.ca/DAM/DAM-ISC-SAC/DAM-EDU/STAGING/texte-text/proposal\\_1382467600170\\_eng.pdf](https://www.sac-isc.gc.ca/DAM/DAM-ISC-SAC/DAM-EDU/STAGING/texte-text/proposal_1382467600170_eng.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- ASSEMBLY OF FIRST NATIONS. 1990.** *Redress for the Harms Inflicted Upon First Nations by the Residential School Policy.* Resolution n° 25/901990.
- . **1994.** *Breaking the Silence: An Interpretive Study of Residential School Impact and Healing as Illustrated by the Stories of First Nations Individuals.* Ottawa : Assembly of First Nations.
- . **2004.** *Assembly of First Nations Annual Report.* Ottawa : Assembly of First Nations.
- . **2010.** *First Nations Control of First Nations Education. It's Our Vision, It's Our Time.* Ottawa : Assembly of First Nations. Disponible en ligne : [https://www.afn.ca/uploads/files/education/3\\_2010\\_july\\_afn\\_first\\_nations\\_control\\_of\\_first\\_nations\\_education\\_final\\_eng.pdf](https://www.afn.ca/uploads/files/education/3_2010_july_afn_first_nations_control_of_first_nations_education_final_eng.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . **2018.** *First Nations Post-Secondary Education: Factsheet.* Disponible en ligne : [https://www.afn.ca/wp-content/uploads/2018/07/PSE\\_Fact\\_Sheet\\_ENG.pdf](https://www.afn.ca/wp-content/uploads/2018/07/PSE_Fact_Sheet_ENG.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- BAGOT, Charles. 1845.** *Report on the Affairs of the Indians in Canada.* Kingston : Parliament of Canada. Disponible en ligne : <https://collections.irshdc.ubc.ca/index.php/Detail/objects/9431>, [consulté le 10/03/2022].
- CARIBOO TRIBAL COUNCIL. 1991.** *Impact of the Residential School.* Williams Lake (B.C.) : Cariboo Tribal Council.
- COMMISSION DE VÉRITÉ ET RÉCONCILIATION DU CANADA. 2015.** *Pensionnats du Canada : la réconciliation. Vol. 6.* Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/French\\_Volume\\_6\\_Reconciliation\\_Web\\_Revised.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/French_Volume_6_Reconciliation_Web_Revised.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- DAVIN, Nicholas Flood. 1879.** *Report on Industrial Schools for Indians and Half-Breeds.* Ottawa : Minister of the Interior. Disponible en ligne : [https://archive.org/details/cihm\\_03651](https://archive.org/details/cihm_03651), [consulté le 10/03/2022].
- FIRST NATIONS INFORMATION GOVERNANCE CENTRE. 2018.** *National Report of the First Nations Regional Health Survey. Phase 3: Volume 1.* Ottawa : First Nations Information Governance Centre. Disponible en ligne : <https://www.fnha.ca/what-we-do/research-knowledge-exchange-and-evaluation/regional-health-survey>, [consulté le 10/03/2022].
- GOVERNMENT OF CANADA. 1870.** *Report of the Indian Branch of the Secretary of State for the Provinces: Indian Branch of the Secretary of State for the Provinces.* Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <http://www.bac-lac.gc.ca/eng/discover/aboriginal-heritage/first-nations/indian-affairs-annual-reports/Pages/list.aspx?k=annual+report&DocumentYear=1870&>, [consulté le 10/03/2022].

- . 1885. *Sessional Papers 1885: J. S. Dennis to Sir John A. Macdonald*. Ottawa : Government of Canada.
- . 1943. *Memorandum on Indian Education and Welfare*. Ottawa : Government of Canada.
- . 1954. *Education in Canada's Northland*. Ottawa : Government of Canada.
- . 1990. *Indian Affairs Annual Reports, 1864-1990*. Ottawa : Department of Indian Affairs and Northern Development. Disponible en ligne : <https://www.bac-lac.gc.ca/eng/discover/aboriginal-heritage/first-nations/indian-affairs-annual-reports/Pages/introduction.aspx>, [consulté le 10/03/2022].
- . 1998. *Gathering Strength: Canada's Aboriginal Action Plan*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : [http://publications.gc.ca/collections/collection\\_2018/aanc-inac/R5-620-1998.pdf](http://publications.gc.ca/collections/collection_2018/aanc-inac/R5-620-1998.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- HAWTHORN, Harry B. 1966.** *A Survey of the Contemporary Indians of Canada: A Report on Economic, Political, Educational Needs and Policies*. Ottawa : Indian Affairs Branch. Disponible en ligne : <http://caid.ca/HawRep1a1966.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- . 1967. *A Survey of the Contemporary Indians of Canada: A Report on Economic, Political, Educational Needs and Policies*. Ottawa : Indian Affairs Branch.
- HENDRY, Charles E. 1969.** *Beyond Traplines: Does the Church Really Care?* Toronto : Anglican Bookstore.
- HOUSE OF COMMONS OF CANADA. 2004.** *Effectiveness of the Government Alternative Dispute Resolution Process for the Resolution of Indian Residential School Claims*. Ottawa : House of Commons of Canada. Disponible en ligne : <https://www.ourcommons.ca/Committees/en/AANO/StudyActivity?studyActivityId=1119424>, [consulté le 10/03/2022].
- BUREAU INTERNATIONAL DES DROITS DES ENFANTS. 2015.** *Les enfants autochtones du Québec. Revue de littérature*. Québec : Bureau international des droits des enfants. Disponible en ligne : <https://www.ibcr.org/wp-content/uploads/2016/09/Revue-litteraire-autochtone.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- JENNESS, Diamond. 1964.** *Eskimo Administration: Canada*. Montreal : Arctic Institute of North America.
- MATTHEW, Nathan. 2001.** *First Nations Education Financing*. Vancouver : First Nations Education Steering Committee. Disponible en ligne : <http://www.fnesc.ca/Attachments/Publications/PDF%27s/pdf/FN%20Education%20Financing.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- MISSING AND MURDERED INDIGENOUS WOMEN AND GIRLS. 2019.** *Reclaiming Power and Place, vol. 1a*. Disponible en ligne : [https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Final\\_Report\\_Vol\\_1a-1.pdf](https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Final_Report_Vol_1a-1.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . 2019. *Reclaiming Power and Place, vol. 1b*. Disponible en ligne : [https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Final\\_Report\\_Vol\\_1b.pdf](https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/Final_Report_Vol_1b.pdf), [consulté le 10/03/2022].

---. 2019. *Lexique terminologique*. Disponible en ligne : [https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/MMIWG\\_Lexicon\\_FINAL\\_ENFR.pdf](https://www.mmiwg-ffada.ca/wp-content/uploads/2019/06/MMIWG_Lexicon_FINAL_ENFR.pdf), [consulté le 10/03/2022].

**NATIONAL PANEL ON FIRST NATION ELEMENTARY AND SECONDARY EDUCATION FOR STUDENTS ON RESERVE. 2011.** *Nurturing the Learning Spirit of First Nation Students*. Ottawa : Aboriginal Affairs and Northern Development Canada. Disponible en ligne : [https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ-EDU/STAGING/texte-text/nat\\_panel\\_final\\_report\\_1373997803969\\_eng.pdf](https://www.aadnc-aandc.gc.ca/DAM/DAM-INTER-HQ-EDU/STAGING/texte-text/nat_panel_final_report_1373997803969_eng.pdf), [consulté le 10/03/2022].

**NUU-CHAH-NULTH TRIBAL COUNCIL. 1996.** *Indian Residential Schools: The Nuu-Chah-Nulth Experience*. Port Alberni (C. B.) : Nuu-chah-nulth Tribal Council.

**OFFICE OF THE AUDITOR GENERAL OF CANADA. 2011.** *2011 June- Status Report of the Auditor General of Canada*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : [https://www.oag-bvg.gc.ca/internet/English/parl\\_oag\\_201106\\_04\\_e\\_35372.html](https://www.oag-bvg.gc.ca/internet/English/parl_oag_201106_04_e_35372.html), [consulté le 10/03/2022].

**PARLIAMENT OF CANADA. 1948.** *Special Joint Committee of the Senate and the House of Commons Appointed to Examine and Consider the Indian Act. Minutes of Proceedings and Evidence, 1946-1948*. Ottawa : Parliament of Canada.

**PENNEFATHER, Richard, T. 1858.** *Report of the Special Commissioners Appointed on the 8th of September, 1856, to Investigate Indian Affairs in Canada*. Toronto : Province of Canada.

**PHILLIPS, R. A. J. 1967.** *Canada's North*. Toronto : Macmillan.

**PROVINCE OF CANADA. 1846.** *Minutes of the General Council of Indian Chiefs and Principal Men, Held at Orillia, Lake Simcoe Narrows, on Thursday, the 30th, and Friday, the 31st July, 1846, on the Proposed Removal of the Smaller Communities, and the Establishment of Manual Labour Schools*. Ottawa : Canada Gazette. Disponible en ligne : <https://www.canadiana.ca/view/oocihm.59434/3?r=0&s=1>, [consulté le 10/03/2022].

**ROYAL COMMISSION ON ABORIGINAL PEOPLES. 1996.** *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Vol. 1- Looking Forward, Looking Back*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <http://data2.archives.ca/e/e448/e011188230-01.pdf>, [consulté le 10/03/2022].

---. 1996. *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Vol. 2- Restructuring the Relationship*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <http://data2.archives.ca/e/e448/e011188230-02.pdf>, [consulté le 10/03/2022].

---. 1996. *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Vol. 3- Gathering Strength*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <http://data2.archives.ca/e/e448/e011188230-03.pdf>, [consulté le 10/03/2022].

---. 1996. *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Vol. 4- Perspectives and Realities*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <http://data2.archives.ca/e/e448/e011188230-04.pdf>, [consulté le 10/03/2022].

---. 1996. *Report of the Royal Commission on Aboriginal Peoples. Vol. 5- Renewal: A Twenty-Year Commitment*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <http://data2.archives.ca/e/e448/e011188230-05.pdf>, [consulté le 10/03/2022].

- RYERSON, Egerton.** 1846. *Report on a System of Public Elementary Instruction for Upper Canada.* Toronto : Department of Education. Disponible en ligne : [https://books.google.fr/books?id=a9JLAAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.fr/books?id=a9JLAAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false), [consulté le 10/03/2022].
- . 1847. *Report of Dr. Ryerson on Industrial Schools.* Toronto : Indian Affairs. Disponible en ligne : <https://collections.irshdc.ubc.ca/index.php/Detail/objects/9435>, [consulté le 10/03/2022].
- SPECIAL JOINT COMMITTEE.** 1948. *Minutes of the Proceedings and Evidence.* Ottawa : Parliament of Canada.
- STANDING SENATE COMMITTEE ON ABORIGINAL PEOPLE.** 2011. *Reforming First Nations Education: From Crisis to Hope.* Ottawa : Senate of Canada.
- STATISTICS CANADA.** 2018. *First Nations People, Métis and Inuit in Canada: Diverse and Growing Populations.* [Disponible en ligne : <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/89-659-x/89-659-x2018001-eng.htm>, [consulté le 10/03/2022].
- TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF CANADA.** 2008. *Our Mandate.* Disponible en ligne : <http://www.trc.ca/about-us/our-mandate.html>, [consulté le 10/03/2022].
- . 2012. *They Came for the Children.* Winnipeg : Government of Canada. Disponible en ligne : [http://publications.gc.ca/collections/collection\\_2012/cvrc-trcc/IR4-4-2012-eng.pdf](http://publications.gc.ca/collections/collection_2012/cvrc-trcc/IR4-4-2012-eng.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . 2015. *Canada's Residential Schools: The History, Part 1 (Origins to 1939). Vol. 1.* Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume\\_1\\_History\\_Part\\_1\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume_1_History_Part_1_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . 2015. *Canada's Residential Schools: The History, Part 2 (1939 to 2000). Vol. 1.* Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume\\_1\\_History\\_Part\\_2\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume_1_History_Part_2_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . 2015. *Canada's Residential Schools: The Inuit and Northern Experience. Vol. 2.* Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume\\_2\\_Inuit\\_and\\_Northern\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume_2_Inuit_and_Northern_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . 2015. *Canada's Residential Schools: The Métis Experience. Vol. 3.* Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume\\_3\\_Metis\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume_3_Metis_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . 2015. *Canada's Residential Schools: Missing Children and Unmarked Burials. Vol. 4.* Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume\\_4\\_Missing\\_Children\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume_4_Missing_Children_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . 2015. *Canada's Residential Schools: The Legacy. Vol. 5.* Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume\\_5\\_Legacy\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume_5_Legacy_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . 2015. *Canada's Residential Schools: Reconciliation. Vol. 6.* Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume\\_6\\_Reconciliation\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Volume_6_Reconciliation_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].

- . **2015 a.** *Truth and Reconciliation Commission Final Report*. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=mZoLgdzrw7c>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2015 b.** *Honouring the Truth, Reconciling the Future: Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation of Canada*. Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Executive\\_Summary\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Executive_Summary_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- . **2015 c.** *What We Have Learned: Principles of Truth and Reconciliation*. Toronto : Lorimer. Disponible en ligne : [http://www.trc.ca/assets/pdf/Principles\\_English\\_Web.pdf](http://www.trc.ca/assets/pdf/Principles_English_Web.pdf), [consulté le 10/03/2022].

### ***Instruments juridiques***

- GEORGE III, King of Great Britain and Ireland. 1763.** *A Royal Proclamation*. Disponible en ligne : [https://avalon.law.yale.edu/18th\\_century/proc1763.asp](https://avalon.law.yale.edu/18th_century/proc1763.asp), [consulté le 10/03/2022].
- GOVERNMENT OF CANADA. 1982.** *The Constitution Acts, 1867 to 1982*. Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/const/>, [consulté le 10/03/2022].
- . **1985.** *Indian Act*; R.S.C., 1985, c. I-5 1951. Disponible en ligne : <https://laws-lois.justice.gc.ca/eng/acts/i-5/>, [consulté le 10/03/2022].
- HINGE, Gail. 1985.** *Consolidation of Indian Legislation: Indian Acts and Amendments, 1868-1975*. Ottawa : Department of Indian and Northern Affairs. Disponible en ligne : [http://publications.gc.ca/collections/collection\\_2017/aanc-inac/R5-158-2-1978-eng.pdf](http://publications.gc.ca/collections/collection_2017/aanc-inac/R5-158-2-1978-eng.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- PARLIAMENT OF CANADA. 2019.** *An Act respecting First Nations, Inuit and Métis children, youth and families*. Disponible en ligne : <https://www.parl.ca/DocumentViewer/en/42-1/bill/C-92/royal-assent>, [consulté le 10/03/2022].
- PROVINCE OF CANADA. 1850.** *An Act for the Better Protection of the Lands and Property of the Indians in Lower Canada*; S.C. 1850, c. 42. (13 & 14 Vict.). Disponible en ligne : <https://bnald.lib.unb.ca/legislation/act-better-protection-lands-and-property-indians-lower-canada-10th-august-1850>, [consulté le 10/03/2022].
- . **1857.** *An Act to Encourage the Gradual Civilization of the Indian Tribes in This Province, and to Amend the Laws Respecting Indians*. Disponible en ligne : [https://www.canadiana.ca/view/oocihm.9\\_07030/2?r=0&s=1](https://www.canadiana.ca/view/oocihm.9_07030/2?r=0&s=1), [consulté le 10/03/2022].
- SUPREME COURT OF CANADA. 1973.** *Calder et al. v. Attorney-General of British Columbia*; S.C.R. 313. Disponible en ligne : <https://www.canlii.org/en/ca/scc/doc/1973/1973canlii4/1973canlii4.html>, [consulté le 10/03/2022].

## **Conventions et accords**

**GOVERNMENT OF CANADA. 2005.** *Agreement between the Assembly of First Nations and Her Majesty the Queen in Right of Canada.* Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <https://web.archive.org/web/20070319141417/http://www.afn.ca/cmslib/general/IRS-Accord.pdf>, [consulté le 10/03/2022].

---. **2006.** *Indian Residential Schools Settlement Agreement.* Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <http://www.residentialschoolsettlement.ca/IRS%20Settlement%20Agreement-%20ENGLISH.pdf>, [consulté le 10/03/2022].

**ORGANISATION DES NATIONS UNIES. 1948.** *Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide.* Genève : Organisation des Nations Unies. Disponible en ligne : <https://www.ohchr.org/FR/ProfessionalInterest/Pages/CrimeOfGenocide.aspx>, [consulté le 10/03/2022].

---. **2007.** *Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones/ United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples.* Vol. 61/295. Genève : Organisation des Nations Unies. Disponible en ligne : [https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP\\_E\\_web.pdf](https://www.un.org/development/desa/indigenouspeoples/wp-content/uploads/sites/19/2018/11/UNDRIP_E_web.pdf), [consulté le 10/03/2022].

**ORGANISATION INTERNATIONALE DU TRAVAIL. 1989.** *Convention N° 169 Relative aux peuples indigènes et tribaux/ C-169 Indigenous and Tribal Peoples Convention.* Genève : Organisation internationale du travail. Disponible en ligne : [https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100\\_INSTRUMENT\\_ID,P12100\\_LANG\\_CODE:312314,fr](https://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_INSTRUMENT_ID,P12100_LANG_CODE:312314,fr), [consulté le 10/03/2022].

**UNICEF. 1989.** *Convention internationale des droits de l'enfant/ Convention on the Rights of the Child.* New York : UNICEF. Disponible en ligne : <https://www.unicef.org/child-rights-convention/convention-text#>, [consulté le 10/03/2022].

## **Discours**

**HARPER, Stephen. 2008.** *Indian Residential School Statement of Apology.* Ottawa : Government of Canada. Disponible en ligne : <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1100100015644/1571589171655>, [consulté le 10/03/2022].

**PRATT, Richard Henry. 1892.** « The Advantages of Mingling Indians with Whites ». *Nineteenth Annual Conference of Charities and Correction.* Disponible en ligne : <https://quod.lib.umich.edu/n/ncosw/ACH8650.1892.001?rgn=main;view=fulltext>, [consulté le 10/03/2022].

## **Manifestes politiques**

**CARDINAL, Harold. 1969.** *The Unjust Society: The Tragedy of Canada's Indians.* Edmonton : M. G. Hurtig Ltd.

**INDIAN CHIEFS OF ALBERTA. 1970.** *Citizens Plus*. Edmonton : Indian Association of Alberta. Disponible en ligne : <http://caid.ca/RedPaper1970.pdf>, [consulté le 10/03/2022].

**NATIONAL INDIAN BROTHERHOOD. 1972.** *Indian Control of Indian Education*. Ottawa : National Indian Brotherhood. Disponible en ligne : <https://oneca.com/IndianControlofIndianEducation.pdf>, [consulté le 10/03/2022].

**WATKINS, Mel (éd.). 1977.** *Dene Nation: The Colony Within*. Toronto : University of Toronto Press.

### **Communiqués officiels**

**GOVERNMENT OF CANADA. 2021.** *Reclaiming Indigenous names on Immigration, Refugees and Citizenship Canada identity documents*. Disponible en ligne : <https://www.canada.ca/en/immigration-refugees-citizenship/news/2021/06/reclaiming-indigenous-names-on-immigration-refugees-and-citizenship-canada-identity-documents.html>, [consulté le 10/03/2022].

**---. 2022.** *Canada shares Residential School documents with National Centre for Truth and Reconciliation*. Disponible en ligne : <https://www.canada.ca/en/crown-indigenous-relations-northern-affairs/news/2022/01/canada-shares-residential-school-documents-with-national-centre-for-truth-and-reconciliation.html>, [consulté le 10/03/2022].

**INTERIOR, US Dpt. 2021.** *Secretary Haaland Announces Federal Indian Boarding School Initiative*. 22 juin 2021. Disponible en ligne : <https://www.doi.gov/pressreleases/secretary-haaland-announces-federal-indian-boarding-school-initiative>, [consulté le 10/03/2022].

### **Articles de presse et bulletins d'information**

**ADAMS, Ian. 1967.** « The Lonely Death of Charlie Wenjack ». In *Macleans*, 1er février 1967, p. 30-31 ; 38-39 ; 42 ; 44. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/thunderbay/interactives/dyingforaneducation/docs/2000-7004-5-7.pdf>, [consulté le 10/03/2022].

**ANON. 1955.** « A new future for children at James Bay Residential School ». In *CBC Newsmagazine*. Toronto : CBC. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/archives/entry/a-new-future-for-children-at-james-bay-residential-school>, [consulté le 10/03/2022].

**ANON. 1991.** « Police Lay No Charges in Poplar Hill Investigation ». In *The Mennonite Reporter* 21.4.

**BARNSLEY, Paul. 2003.** « ADR Process Launched ». In *Windspeaker*, 21/09/2003, p. 11. Disponible en ligne : <https://www.ammsa.com/publications/windspeaker/adr-process-launched>, [consulté le 10/03/2022].

**BERGEN, Rachel. 2021.** « Pallister '50 years out of date,' professor says after premier's comments on colonial history of Manitoba ». In *CBC*, 10 juillet 2021. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/news/canada/manitoba/brian-pallister-manitoba-chiefs-colonialism-first-nations-1.6094834>, [consulté le 10/03/2022].

- BORKOWSKY, Keith. 2021.** « Conservative governments voice concerns over Bill C-15 ». In *Toronto Star*, 18 janvier 2021. Disponible en ligne : <https://www.thestar.com/news/canada/2021/01/18/conservative-governments-voice-concerns-over-bill-c-15.html>, [consulté le 10/03/2022].
- BULA, Frances. 2021.** « Victoria cancels Canada Day celebrations as Mayor says they would be damaging to reconciliation efforts ». In *The Globe & Mail*, 10 juin 2021. Disponible en ligne : <https://www.theglobeandmail.com/canada/british-columbia/article-victoria-cancels-canada-day-celebrations-as-mayor-says-they-would-be>, [consulté le 10/03/2022].
- CLARK, Campbell. 2021.** « Trudeau response falls short at a moment of national shock ». In *Globe & Mail*, 2 juin 2021. Disponible en ligne : <https://www.theglobeandmail.com/politics/article-trudeau-response-falls-short-at-a-moment-of-national-shock>, [consulté le 10/03/2022].
- DAWSON, Tyler. 2021.** « Book burning at Ontario francophone schools as ‘gesture of reconciliation’ denounced ». In *National Post*. Disponible en ligne : <https://nationalpost.com/news/canada/book-burning-at-ontario-francophone-schools-as-gesture-of-reconciliation-denounced>, [consulté le 10/03/2022].
- HONDERICH, Holly. 2021.** « Canada federal election: Canadians want reconciliation. Will the election deliver? ». In *BBC News*, 15 septembre 2021. Disponible en ligne : <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-58541324>, [consulté le 10/03/2022].
- JONES, Dan. 2021.** « Not a mass grave said Cowessess Chief, as 751 unmarked graves discovered at Marieval residential school ». *Missinipi Broadcasting Corporation Radio*, 24 juin 2021. Disponible en ligne : <https://www.mbcradio.com/2021/06/not-a-mass-grave-said-cowessess-chief-as-751-unmarked-graves-discovered-at-marieval-residential-school>, [consulté le 10/03/2022].
- KIRKUP, Kristy. 2021.** « Investigators should determine whether crimes, ‘cover-ups’ occurred at residential schools: Sinclair ». In *Globe & Mail*, 18 juin 2021. Disponible en ligne : <https://www.theglobeandmail.com/politics/article-investigators-should-determine-whether-crimes-cover-ups-took-place-at>, [consulté le 10/03/2022].
- LEGER. 2021.** *Residential Schools and the Kamloops Tragedy- June 8, 2021*. Disponible en ligne : <https://leger360.com/surveys/legers-north-american-tracker-june-8-2021>, [consulté le 10/03/2022].
- MCGREW, Sarah. 2021.** « Gov. Evers signs executive order apologizing for Wisconsin’s role in Native American boarding schools ». *WTMJ-TV Milwaukee*, 11 octobre 2021. Disponible en ligne : <https://www.tmj4.com/news/local-news/gov-evers-signs-executive-order-apologizing-for-wisconsins-role-in-native-american-boarding-schools>, [consulté le 10/03/2022].
- MIDGAL, Alex. 2021.** « 182 unmarked graves discovered near residential school in B.C.’s Interior, First Nation says ». *CBC*, 30 juin 2021. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/bc-remains-residential-school-interior-1.6085990>, [consulté le 10/03/2022].
- MOUNIER, Frédéric. 2012.** « Cardinal Maradiaga : La charité catholique n'est pas une simple philanthropie ». In *La Croix*, 10/12/2012. Disponible en ligne : <https://www.la->



[croix.com/Religion/Actualite/Cardinal-Maradiaga-La-charite-catholique-n-est-pas-une-simple-philanthropie- NP -2012-12-10-886021](https://croix.com/Religion/Actualite/Cardinal-Maradiaga-La-charite-catholique-n-est-pas-une-simple-philanthropie-NP-2012-12-10-886021), [consulté le 10/03/2022].

**NARDI, Christopher. 2021.** « Much work remains on the Truth and Reconciliation Commission's 94 Calls to Action ». In *National Post*, 5 juin 2021. Disponible en ligne : <https://nationalpost.com/news/much-work-remains-on-the-truth-and-reconciliation-commissions-94-calls-to-action>, [consulté le 10/03/2022].

**OKT. 2019.** *Loi C-92- Nouveautés en protection de la jeunesse autochtone*. Disponible en ligne : <https://www.oktlaw.com/loi-c-92-nouveautes-en-protection-de-la-jeunesse-autochtone/?lang=fr#:~:text=La%20Loi%20C%2D92%20reconna%C3%A9t,reconnaissance%20de%20cette%20juridiction%20autochtone>, [consulté le 10/03/2022].

**PETERSEN, Anne Helen. 2017.** « Sherman Alexie is not the Indian You Expected ». In *BuzzFeed News*. Disponible en ligne : <https://www.buzzfeednews.com/article/annehelenpetersen/sherman-alexie-is-not-the-indian-you-expected>, [consulté le 10/03/2022].

**RAMAN-WILMS, Menaka. 2021.** « 'I walked into a building on fire': NDP MP Mumilaq Qaqqaq speaks out about her experience in the House of Commons ». In *Globe & Mail*, 16 juin 2021. Disponible en ligne : <https://www.theglobeandmail.com/politics/article-i-walked-into-a-building-on-fire-ndp-mp-qaqqaq-speaks-out-about-the>, [consulté le 10/03/2022].

**WHERRY, Aaron. 2009.** « What he was talking about when he talked about colonialism ». In *Macleans's*, 1er octobre 2009. Disponible en ligne : <https://www.macleans.ca/uncategorized/what-he-was-talking-about-when-he-talked-about-colonialism>, [consulté le 10/03/2022].

**YUN, Tom. 2021.** « Indigenous leaders say issues affecting their communities largely ignored during election ». In *CTV News*, 21 septembre 2021. Disponible en ligne : <https://www.ctvnews.ca/politics/federal-election-2021/indigenous-leaders-say-issues-affecting-their-communities-largely-ignored-during-election-1.5594693>, [consulté le 10/03/2022].

## Sources secondaires

### Articles sur Tomson Highway ou Richard Wagamese

**ANON. 2014.** « Tomson Highway Gets His Trout ». In *Turning up the Volumes*. Vancouver : BC Booklook. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=V1O3zD-6WY>, [consulté le 10/03/2022].

**BELGHITI, Rachid. 2009.** « Choreography, Sexuality, and the Indigenous Body in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen* ». In *Postcolonial Text* 5:2, p. 1-17. Disponible en ligne : <https://www.postcolonial.org/index.php/pct/article/view/1006/957>, [consulté le 10/03/2022].

- FAGAN, Kristina. 2009.** « Weesageechak Meets the Weetigo: Storytelling, Humour, and Trauma in the Fiction of Richard Van Camp, Tomson Highway, and Eden Robinson ». In *Studies in Canadian Literature/Études en Littérature Canadienne* 34:1, p. 204-226. Disponible en ligne : <https://journals.lib.unb.ca/index.php/SCL/article/view/12387/13263>, [consulté le 10/03/2022].
- FREDERICK, Christine S. 2015.** « Introduction ». *A Tale of Monstrous Extravagance: Imagining Multilingualism*. Tomson Highway. Edmonton : University of Alberta Press, 2015, p. i-xv.
- HANNON, Gerald. 1991.** « Tomson and the Trickster: Stories from the Life of Playwright Tomson Highway ». In *Toronto Life* 25:4, p. 28 ; 30-31 ; 35-38 ; 41-42 ; 81-82 ; 85.
- JOHNSTON, Denis W. 1990.** « Lines and Circles: The “Rez” Plays of Tomson Highway ». *Native Writers and Canadian Writing. Canadian Literature, Special Issue*. W. H. New (éd.). Vancouver : UBC Press, p. 254-265.
- JUNG, Daryl. 1988.** « Discovering Life through the Spirit ». In *Toronto Now*, 24-30 mars 1988, p. 65.
- KROTZ, Sarah Wylie. 2009.** « Productive Dissonance: Classical Music in Tomson Highway’s *Kiss of the Fur Queen* ». In *Studies in Canadian Literature/Études en Littérature Canadienne* 34:1 p. 182-203. Disponible en ligne : [https://www.erudit.org/en/journals/scl/2009-v34-n1-scl\\_34\\_1/scl34\\_1art10/](https://www.erudit.org/en/journals/scl/2009-v34-n1-scl_34_1/scl34_1art10/), [consulté le 10/03/2022].
- LECERCLE, Jean-Jacques. 2013.** « C'est/Ce n'est pas un roman : *Kiss of the Fur Queen*, de Tomson Highway ». *The Memory of Nature in Aboriginal, Canadian and American Contexts*. Françoise Besson, Claire Omhové & Héliane Ventura (éds.). Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, p. 147-161.
- MELONEY, Nic. 2018.** « Tomson Highway’s Account of Residential School “Not the Whole Story” Says Brother ». In *CBC News* 20/01/2018. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/news/indigenous/tomson-highway-daniel-highway-residential-school-account-1.4493732>, [consulté le 10/03/2022].
- METHOT, Suzanne. 1998.** « The Universe of Tomson Highway: In Cree cosmology, everything’s in balance, everything’s connected and nothing’s without value ». In *Quill & Quire* 64:11, p. 1.
- MIROUX, Franck. 2019 a.** « Hybridising English, Hybridising French: Robert Dickson's Translation of Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen* ». *Hybrid Englishes and the Challenges of and for Translation: Identity, Mobility and Language Change*. Karen Bennett & Rita Queiroz de Barros (éds.). Londres : Routledge, p. 128-150.
- . 2019 b. « Richard Wagamese’s *Indian Horse*: Stolen Memories and Recovered Histories ». In *Actio Nova: Revista de teoría de la Literatura y Literatura Comparada* n° 3, p. 194-230. Disponible en ligne : <https://revistas.uam.es/actionova/article/view/actionova2019.3.009/11699>, [consulté le 10/03/2022].
- . 2020. « Espaces de conciliation et résurgences de la mémoire des pensionnats autochtones dans *Kiss of the Fur Queen* et *Indian Horse* ». *Les pratiques de vérité et de réconciliation dans les sociétés émergent de situations violentes ou conflictuelles*. Joana Etchart & Franck Miroux (éds.). Bayonne : IFJD, p. 77-103.

- PRESTON, Jennifer. 1992.** « Weesageechak Begins to Dance: Native Earth Performing Arts Inc. ». In *TDR (1988-)* 36:1, p. 135-159. Disponible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/1146184>, [consulté le 10/03/2022].
- SCOTT, Corie. 2013.** « Cowboys et Indiens. Masculinités, métissage et queeritude chez Tomson Highway et Louis Hamelin ». In *Temps zéro*, n° 7. Disponible en ligne : <https://tempszero.contemporain.info/document1108>, [consulté le 10/03/2022].
- SCUDELER, June. 2016.** « Fed by Spirits: *Mamâhtâwisiwin* in René Highway's New Song... New Dance ». In *Native American and Indigenous Studies* 3:1, p. 1-23. Disponible en ligne : [https://www.academia.edu/32593127/Fed\\_by\\_Spirits\\_Mama\\_ha\\_wisiwin\\_in\\_Rene\\_Highways\\_New\\_Song\\_New\\_Dance](https://www.academia.edu/32593127/Fed_by_Spirits_Mama_ha_wisiwin_in_Rene_Highways_New_Song_New_Dance), [consulté le 10/03/2022].
- SMITH, Lindsay Claire. 2009.** « "With These Magic Weapons Make a New World": Indigenous Centered Urbanism in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen* ». In *The Canadian Journal of Native Studies* 29:1-2, p. 143-164. Disponible en ligne : <http://www3.brandonu.ca/cjns/29.1-2/11smith.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- VAN ESSEN, Angela. 2012.** « *Néhiyawaskiy* (Cree Land) and Canada: Location, Language, and Borders in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen* ». In *Canadian Literature* n° 215, p. 104-118. Disponible en ligne : <https://ojs.library.ubc.ca/index.php/canlit/article/view/192759>, [consulté le 10/03/2022].
- VENTURA, Héliane. 2013.** « The Poetics of the Kiss and the Forms of Violence in Tomson Highway's *Kiss of the Fur Queen* ». *The Memory of Nature in Aboriginal, Canadian and American Contexts*. Françoise Besson, Claire Omhovère & Héliane Ventura (éds.). Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Publishing, p. 162-177.
- WIGSTON, Nancy. 1989.** « Nanabush in the City ». In *Books in Canada* 18:2, p. 7-9.

## Critique littéraire

### Littératures amérindiennes

- AHENAKEW, Edward. 1929.** « Cree Trickster Tales ». In *Journal Of American Folklore* 42:166, p. 309-353. Disponible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/535231?seq=1>, [consulté le 10/03/2022].
- ALLEN, Paula Gunn. 1989.** *Spider Woman's Granddaughters*. New York : Fawcett Columbine.
- ATWOOD, Margaret. 1990.** « A Double-Bladed Knife: Subversive Laughter in Two Stories by Thomas King ». *Native Writers and Canadian Writing. Canadian Literature, Special Issue*. W. H. New (éd.). Vancouver : UBC Press, p. 243-253.
- BEEDS, Tasha. 2014.** « Remembering the Poetics of Ancient Sound kistêsînâw/wisahkêcâghk's maskihkiy (Elder Brother's Medicine) ». *Indigenous Poetics in Canada*. Neal McLeod (éd.). Waterloo (Ont.) : Wilfrid Laurier University Press, p. 61-71.
- CAMPBELL, Maria. 1992.** « Strategies for Survival ». *Give Back: First Nations Perspectives on Cultural Practice*. Maria Campbell & al. (dir.). Vancouver : Galerie, p. 5-12.

- CHAMBERLAIN, J. Edward. 2000.** « From Hand to Mouth: The Postcolonial Politics of Oral and Written Traditions ». *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*. Marie Battiste (éd.). Vancouver : UBC Press, p. 124-141.
- DELORIA Jr., Vine. 1972.** *God Is Red: A Native View of Religion*. Golden (Col.) : Fulcrum.
- EIGENBROD, Renate. 2002.** « Not Just a Text: 'Indigenizing' the Study of Indigenous Literatures ». *Creating Community: A Roundtable on Canadian Aboriginal Literature*. Renate Eigenbrod & Jo-Ann Episkenew (éds.). Penticton : Theytus, p. 69-88.
- ERMINE, William. 1995.** « Aboriginal Epistemology ». *First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds*. Marie Battiste & Jean Barman (éds.). Vancouver : UBC Press, p. 101-112.
- FAGAN, Kristina. 2010.** « Code-Switching Humour in Aboriginal Literature ». *Across Cultures/ Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures*. Paul DePasquale, Renate Eigenbrod & Emma LaRocque (éds.). Peterborough : Broadview Press, p. 25-42.
- GOODY, Jack & Ian Watt. 1963.** « The Consequence of Literacy ». In *Comparative Studies in Society and History* 5:3, p. 304-345.
- HENZI, Sarah 2010.** « Stratégies de réappropriation dans les littératures des Premières Nations ». In *Studies in Canadian Literature* 35:2, p. 76-94. Disponible en ligne : <https://journals.lib.unb.ca/index.php/SCL/article/view/18323/19755>, [consulté le 10/03/2022].
- HIGHWAY, Tomson. 2017 a.** *From Oral to Written: A Celebration of Indigenous Literature in Canada, 1980-2010*. Vancouver : Talonbooks.
- JOHNSTON, Basil. 1990 a.** « One Generation from Extinction ». *Native Writers and Canadian Writing. Canadian Literature, Special Issue*. W. H. New (éd.). Vancouver : UBC Press, p. 10-18.
- . 1990 b.** « The Prophecy ». *Native Writers and Canadian Writing. Canadian Literature, Special Issue*. W. H. New (éd.). Vancouver : UBC Press, p. 291-293.
- . 1999.** « How Do We Learn Languages? What Do We Learn? ». *Talking on the Page: Editing Aboriginal Oral Texts*. Laura J. Murray & Keren Rice (éds.). Toronto : University of Toronto Press, p. 43-52.
- JUSTICE, Daniel H. 2008.** « 'Go Away, Water!': Kinship Criticism and the Decolonization Imperative ». *Reasoning Together: The Native Critics Collective*. Janice Acoose & al. (éds.). Norman : University of Oklahoma Press.
- KATANSKI, Amelia V. 2005.** *Learning to Write "Indian": The Boarding-School Experience and American Indian Literature*. Norman : University of Oklahoma Press.
- KING, Thomas. 1990.** « Godzilla v. Post-Colonial ». In *World Literature Written in English* 30:2, p. 10-16.
- . 2003.** *The Truth About Stories: A Native Narrative*. Toronto : House of Anansi Press.
- KOVACH, Margaret. 2009.** *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations and Contexts*. Toronto : University of Toronto Press.

- KRUPAT, Arnold. 1991.** « Native American Autobiography and the Synecdochic Self ». In *American Autobiography: Retrospect and Prospect*. Paul J. Eakin (éd.). Madison : University of Wisconsin Press, p. 171-194.
- . **1992.** *Ethnocriticism: Ethnography, History, Literature*. Berkeley : University of California Press.
- . **2002.** *Red Matters: Native American Studies*. Philadelphie : University of Pennsylvania Press.
- LARRÉ, Lionel. 2009.** *Autobiographie amérindienne : pouvoir et résistance de l'écriture de soi*. Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux.
- MCKEGNEY, Sam. 2005.** *Reclamations of the Dis-Possessed: Narratives of Survivance by Indigenous Survivors of Canada's Residential Schools*. Thèse de doctorat. Queen's University (Ont.).
- . **2007.** *Magic Weapons: Aboriginal Writers Remaking Community after Residential School*. Winnipeg : University of Manitoba Press.
- MCLEOD, Neal. 2000.** « Cree Narrative Memory ». In *Oral History/Forum d'histoire orale*. 19-20, p. 37-61. Disponible en ligne : <http://www.oralhistoryforum.ca/index.php/ohf/article/view/117/167>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2001.** « Coming Home through Stories ». (Ad)*Dressing Our Words: Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*. Armand Garnet Ruffo (éd.). Penticton : Theytus, p. 17-36.
- . **2005.** *Exploring Cree Narrative Memory*. Thèse de doctorat. University of Regina. Disponible en ligne : <https://ourspace.uregina.ca/bitstream/handle/10294/14133/NR05977.pdf;sequence=1&isAllowed=y>, [consulté le 10/03/2022].
- . **2014.** « Cree Poetic Discourse ». *Indigenous Poetics in Canada*. Neal McLeod (éd.). Waterloo (Ont.) : Wilfrid Laurier University Press, p. 89-103.
- MOMADAY, Navarre Scott. 1970.** *The Man Made of Words*. Conférence donnée à l'Université d'État de l'Iowa. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=tl-wgoqpNsY>, [consulté le 10/03/2022].
- . **1975.** « The Man Made of Words ». *Literature of the American Indians: Views and Interpretations: A Gathering of Indian Memories, Symbolic Contexts and Literary Criticism*. Abraham Chapman (éd.). New York : New American Library, p. 96-110.
- . **1997.** *The Man Made of Words: Essays, Stories, Passages*. New York : St. Martin's Press.
- NEWHOUSE, David. 2014.** « On Reading Basso ». *Indigenous Poetics in Canada*. Neal McLeod (éd.). Waterloo (Ont.) : Wilfrid Laurier University Press, p. 73-81.
- ORTIZ, Simon. 1981.** « Towards a National Indian Literature: Cultural Authenticity in Nationalism ». In *MELUS* 8:2, p. 7-12.
- . **2010.** « Memory, History and the Present ». *Across Cultures/ Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures*. Paul DePasquale, Renate Eigenbrod & Emma LaRocque (éds.). Peterborough : Broadview Press, p. 143-152.
- OWENS, Louis. 1992.** *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel*. Norman : University of Oklahoma Press.

- . 1998. *Mixedblood Messages: Literature, Film, Family, Place*. Norman : University of Oklahoma Press.
- . 2001. « As If an Indian Were Really and Indian: Uramericans, Euramericans, and Postcolonial Theory ». In *Paradoxa* 15:1, p. 170-183.
- REDER, Deanna. 2010.** « Writing Autobiographically: A Neglected Indigenous Intellectual Tradition ». *Across Cultures/ Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures*. Paul DePasquale, Renate Eigenbrod & Emma LaRocque (éds.). Peterborough : Broadview Press, p. 153-170.
- RICHLER, Noah. 2015.** « The hard important truths of Indigenous literature ». In *Toronto Star*, 13 juin 2015. Disponible en ligne : <https://www.thestar.com/opinion/commentary/2015/06/13/the-hard-important-truths-of-indigenous-literature.html>, [consulté le 10/03/2022].
- RIGAL-CELLARD, Bernadette. 2004.** *Le mythe et la plume. La littérature des Indiens d'Amérique du Nord*. Paris : Éditions du Rocher.
- ROPPOLO, Kimberley. 2008.** « Samuel Occom as Writing instructor: The Search for an intertribal rhetoric ». *Reasoning Together: The Native Critics' Collective*. Janice Acoose & al. (éds.). Norman : University of Oklahoma Press, p. 303-324.
- SIMPSON, Leanne. 2011.** *Dancing on Our Turtle's Back: Stories of Nishinaabeg Re-creation, Resurgence, and a New Emergence*. Winnipeg : Arbeiter Ring.
- SINCLAIR, Niigonwedom James. 2014.** « The Power of Dirty Waters: Indigenous Poetics ». *Indigenous Poetics in Canada*. Neal McLeod (éd.). Waterloo (Ont.) : Wilfrid Laurier University Press, p. 203-215.
- . 2010. « Tending to Ourselves: Hybridity and Native Literary Criticism ». *Across Cultures/ Across Borders: Canadian Aboriginal and Native American Literatures*. Paul DePasquale, Renate Eigenbrod & Emma LaRocque (éds.). Peterborough : Broadview Press, p. 239-260.
- THORP, Shawna. 2004.** « Reasserting the World: The Convergence of Mythic and Modern Realities in Enactment Narratives ». In *Studies in American Indian Literatures* 15:3-4, p. 147-167. Disponible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/20737218>, [consulté le 10/03/2022].
- TRUJILLO, Raoul. 1991.** « Memory and Remembering ». *Canadian Theatre Review* 68, p. 22.
- VIZENOR, Gerald. 1990 a [1978].** *Bearheart: The Heirship Chronicles*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- . 1990 c. « Trickster Discourse ». In *American Indian Quarterly* 14:3, p. 277-287.
- . 1993. « The Ruins of Representation: Shadow Survivance and the Literature of Dominance ». In *American Indian Quarterly* 17:1 p. 7-30. Disponible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/1184777?seq=1>, [consulté le 10/03/2022].
- 1999 [1994]. *Manifest Manners: Narratives of Postindian Survivance*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- . 2009. *Natural Reason and Cultural Survivance*. Lincoln : University of Nebraska Press.

- . 2019. *Native Provenance. The Betrayal of Cultural Creativity*. Lincoln : University of Nebraska Press.
- VIZENOR, Gerald & A. Robert Lee. 1999. *Postindian Conversations*. Lincoln : Nebraska University Press.
- WALTERS, Anna Lee. 1992. *Talking Indian*. Ithaca (N.Y.) : Firebrand Books.
- WARRIOR, Robert. 1995. *Tribal Secrets: Recovering American Indian Intellectual Traditions*. Minneapolis : University of Minnesota Press.
- WOMACK, Craig S. 1999. *Red on Red: Native American Literary Separatism*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

### **Littérature anglophone autre**

- ATWOOD, Margaret. 1972. *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature*. Toronto : House of Anansi Press.
- GOODLAND, Katharine & John O'Connor. 2010. *A Directory of Shakespeare in Performance, 1970-1990. Volume 2: Canada and the USA*. New York : Palgrave Macmillan.

### **Littérature générale**

- ARISTOTE. 2011. *La poétique*. Paris : Éditions du Seuil.
- BAKHTINE, Mikhail. 1970 [1929]. *Problèmes de la poétique de Dostoïevski*. Lausanne : L'Âge d'Homme.
- COLERIDGE, Samuel Taylor. 1817. *Biographia Literaria: Or, Biographical Sketches of My Literary Life and Opinions. Vol. II*. Londres : Rest Fenner.
- DERRIDA, Jacques. 1991. *Circonfession*. Paris : Éditions des femmes.
- . 1993. *Spectres de Marx*. Paris : Galilée.
- DELEUZE, Gilles. 1972. *L'anti-Œdipe*. Paris : Éditions de Minuit.
- . 1993. *Critique et clinique*. Paris : Éditions de Minuit.
- GENETTE, Gérard. 1982. *Palimpsestes - La littérature du second degré*. Paris : Éditions du Seuil.
- HUTCHEON, Linda. 1989. « Historiographic Metafiction. Parody and the Intertextuality of History ». *Intertextuality and Contemporary American Fiction*. Patrick O'Donnell & Robert Con Davis (éds.). Baltimore : Johns Hopkins University Press.
- HUXLEY, Aldous. 1931. « Tragedy and the Wole Truth ». *In Virginia Quarterly Review* 7:2, p. 177-182.
- LE BOZEC, Yves. 2002. « L'hypotypose : un essai de définition formelle ». In *L'Information Grammaticale*, n° 92, p. 3-7. Disponible en ligne : [https://www.persee.fr/doc/igram\\_0222-9838\\_2002\\_num\\_92\\_1\\_3271](https://www.persee.fr/doc/igram_0222-9838_2002_num_92_1_3271), [consulté le 10/03/2022].
- LYOTARD, Jean-François. 1977. *Instruction païennes*. Paris : Galilée.

- MEEKER, Joseph. 1972.** *The Comedy of Survival: Studies in Literary Ecology*. New York : Charles Scribner's Sons.
- NÉDÉLÉC, Claudine. 1999.** « Burlesque et interprétation ». In *Les Dossiers du Grilb*. Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/dossiersgrilb/329>, [consulté le 10/03/2022].
- PLATON. 2021.** *La République*. Paris : L'Harmattan.
- PRIVAT, Jean-Marie. 2019.** « Oralité/Auralité ». In *Pratiques*, 183-184. Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/pratiques/6777>, [consulté le 10/03/2022].
- PULCINELLI-ORLANDI, Eni. 1996.** *Les formes du silence. Dans le mouvement du sens*. Paris : Éditions des cendres.
- SARTRE, Jean-Paul. 1943.** *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard.
- . 1964. *Les mots*. Paris : Gallimard.
- RANCIÈRE, Jacques. 2007.** *Politique de la littérature*. Paris : Galilée.
- RICŒUR, Paul. 1983.** *Temps et récit-tome 2 : La configuration dans le récit de fiction*. Paris : Éditions du Seuil.

### **Autobiographie**

- DOUBROVSKY, Serge. 1993.** « Textes en main ». *Autofictions & C<sup>e</sup>*. Serge Doubrovsky, Jacques Lecarme & Philippe Lejeune (dir.). Paris : Cahiers RITM, p. 207-217.
- KENDALL, Paul Murray. 1985 [1965].** *The Art of Biography*. New York : Norton.
- LEJEUNE Philippe. 1975.** *Le pacte autobiographique*. Paris : Éditions du Seuil.
- RICŒUR, Paul. 1990.** *Soi-Même Comme Un Autre*. Paris : Éditions du Seuil.

### **Récit de la honte**

- ATTWELL, David, Annalisa Pes & Susanna Zinato. 2019.** « Introduction: Shame, Literature, and the Postcolonial ». *Poetics and Politics of Shame in Postcolonial Literature*. David Attwell, Annalisa Pes & Susanna Zinato (éds.). Londres : Routledge, p. 1-42.
- GALLIGAN, Phillip. 2016.** « Shame, Publicity, and Self-Esteem ». In *Ratio, An International Journal of Analytic Philosophy* 29:1, p. 57-72.
- GAUDET, Janice C. & Lawrence Martin/Wapistan. 2017.** « Learning through Conversation: An Inquiry into Shame ». *Power through Testimony: Reframing Residential Schools in the Age of Reconciliation*. Brieg Capitaine & Karine Vanthuyne (éds.). Vancouver : UBC Press, p. 95-109.
- KOMOROWSKA, Agnieszka. 2014.** « La face cachée de la honte. Réflexions sur la théâtralité d'une émotion ». In *Nouvelle revue d'esthétique* 14:2, p. 39-46.
- MARTIN, Jean-Pierre. 2006.** *La honte : réflexions sur la littérature*. Paris : Éditions du Seuil.



SCOTTO, Delphine. 2002. « La honte dans le dispositif psychothérapique ». *Victime-Agresseur : Tome 2*. Éric Baccino & Philippe Bessoles (éds.). Nîmes : Champ social, p. 89-93.

### **Mémoires et récit du traumatisme**

BLOCH, Maurice. 1995. « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné ». In *Enquête 2*, p. 1-14. Disponible en ligne : [https://www.researchgate.net/publication/30446792\\_Memoire\\_autobiographique\\_et\\_memoire\\_historique\\_du\\_passe\\_eloinne](https://www.researchgate.net/publication/30446792_Memoire_autobiographique_et_memoire_historique_du_passe_eloinne), [consulté le 10/03/2022].

CARUTH, Cathy. 2016 [1996]. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative and History*. Baltimore : John Hopkins U.P.

CONWAY, Martin. 1990. *Autobiographical Memory: An Introduction*. Maidenhead : Open University Press.

CYRULNIK, Boris. 2010. *Je me souviens*. Paris : Odile Jacob.

---. 2012. « Boris Cyrulnik, une vie pour comprendre ». In *Le Temps*, 19 octobre 2012. Disponible en ligne : <https://www.letemps.ch/culture/boris-cyrulnik-une-vie-comprendre>, [consulté le 10/03/2022].

FREUD, Sigmund. 1984. « Sur le mécanisme psychique de l'oubli ». In *Résultats, idées, problèmes, I*. Paris : PUF, p. 99-107.

RICŒUR, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris : Éditions du seuil.

TODOROV, Tzvetan. 1993. « La mémoire et ses abus ». In *Esprit* 1993:7, p. 34-44.

---. 2004. *Les abus de la mémoire*. Paris : Arléa.

### **Réalisme magique**

BAKER, Suzanne. 1992. « Binarism and Duality: Magic Realism and Postcolonialism ». In *Span: Journal of the South Pacific Association for Commonwealth Literature and Language Studies* 36:1. Disponible en ligne : <https://www.mcc.murdoch.edu.au/readingroom/litserv/SPAN/36/Baker.html>, [consulté le 10/03/2022].

CARPENTIER, Alejo. 1995. « The Baroque and the Marvelous Real (1975) ». *Magical Realism: Theory, History, Community*. Wendy B. Faris & Lois P. Zamora (éds.). Durham : Duke University Press, p. 89-108.

---. 1995. « On the Marvelous Real in America (1949) ». *Magical Realism: Theory, History, Community*. Wendy B. Faris & Lois P. Zamora (éds.). Durham : Duke University Press, p. 75-88.

FARIS, Wendy. 2004. *Ordinary Enchantments: Magical Realism and the Remystification of Narrative*. Nashville : Vanderbilt University Press.

**LE FUSTEC, Claude. 2010.** « Le réalisme magique : vers un nouvel imaginaire de l'autre ? Regard sur la littérature africaine américaine ». Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/amerika/1164?lang=es>, [consulté le 10/03/2022].

**ROH, Franz. 1925.** *Nach Expressionismus: Magischer Realismus: Probleme Der Neuesten Europäischen Malerei*. Leipzig : Klinkhardt & Biermann.

### **Colonialisme, études postcoloniales et décoloniales**

**ASHCROFT, Bill, Gareth Griffiths & Helen Tiffin. 2002 [1989].** *The Empire Writes Back*. Londres : Routledge.

**BHABHA, Homi. 1994.** *The Location of Culture*. Londres : Routledge.

**BOIDIN, Capucine. 2009.** « Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français ». In *Cahiers des Amériques Latines* n° 62, p. 129-140.

**BYRD, Jodi A. & Michael Rothberg. 2011.** « Between Subalternity and Indigeneity ». In *Interventions, Journal of Postcolonial Studies* 13:1, p. 1-12. Disponible en ligne : <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1369801X.2011.545574>, [consulté le 10/03/2022].

**CÉSAIRE, Aimé. 1954 [1950].** *Discours sur le colonialisme*. 4<sup>e</sup> édition. Paris : Présence africaine.

**CÉSAIRE, Aimé & Léopold Sédar Senghor. 1963.** « Entretien ». In *Préfaces*. Disponible en ligne : <https://www.rts.ch/archives/tv/divers/archives/3462021-voix-de-la-negritude.html>, [consulté le 10/03/2022].

**DE KOCK, Leon. 1992.** « Interview with Gayatri Chakravorty Spivak: New Nation Writers Conference in South Africa ». In *ARIEL: A Review of International English Literature* 23:3, p. 29-47.

**DELEUZE, Gilles, & Félix Guattari. 1975.** *Kafka. Pour une littérature mineure*. Paris : Éditions de minuit.

**ENGEL, Jordan. 2014.** « Settler States of the World ». *The Decolonial Atlas*. Disponible en ligne : <https://decolonialatlas.wordpress.com/2014/11/03/settler-states-of-the-world>, [consulté le 10/03/2022].

**FANON, Frantz. 1952.** *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil.

**FREIRE, Paulo. 1998 [1968].** *Pedagogy of the Oppressed*. New York : Continuum.

**GLISSANT, Edouard. 1996.** *Introduction à la poétique du divers*. Paris : Gallimard.

**---**. 2009. « La créolisation et la persistance de l'esprit colonial ». In *Cahiers Sens public* 10 :2, p. 25-33. Disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-sens-public-2009-2-page-25.htm>, [consulté le 10/03/2022].

**GLISSANT, Édouard & François Noudelmann. 2009.** *L'entretien du monde*. Saint Denis : Presses universitaires de Vincennes. Disponible en ligne : [https://www-cairn-info.gorgone.univ-toulouse.fr/l-entretien-du-monde--9782842928216.htm?ora.z\\_ref=cairnSearchAutocomplete](https://www-cairn-info.gorgone.univ-toulouse.fr/l-entretien-du-monde--9782842928216.htm?ora.z_ref=cairnSearchAutocomplete), [consulté le 10/03/2022].

- MIGNOLO, Walter. 2011.** *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham : Duke University Press.
- . **2012 [2000].** *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton : Princeton University Press.
- . **2013.** « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique ». In *Mouvements* 73:1, p. 181-190.
- PAGDEN, Anthony. 1995.** *The Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France C. 1500-C.1800*. New Haven : Yale University Press.
- QUIJANO Aníbal. 1992.** « Colonidad y modernidad/racionalidad ». In *Perú Indígena* 13:29, p. 11-20.
- . **1998.** « La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana ». *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Roberto Briceño León & Heinz R. Sonntag (dir.). Caracas : Nueva Sociedad, p. 27-38.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 1988.** « Can the Subaltern Speak ? ». In *Marxism and the Interpretation of Culture*. Cary Nelson & Lawrence Grossberg (éds.). Chicago : University of Illinois Press, p. 271-313.
- THIEME, John. 2003.** *Postcolonial Theory: The Essential Glossary*. New York : OUP.
- VERACINI, Lorenzo. 2011.** « Introducing Settler Colonial Studies ». In *Settler Colonial Studies* 1:1, p. 1-12. Disponible en ligne : <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/2201473X.2011.10648799>, [consulté le 10/03/2022].
- WALCOTT, Derek. 1998.** « The Muse of History ». *What the Twilight Says*. Derek Walcott (éd.). New York : Farrar, Straus and Giroux, p. 36-64.
- WOLFE, Patrick. 1998.** *Settler Colonialism and the Transformation of Anthropology: the Politics and Poetics of an Ethnographic Event*. Londres : Cassell.
- . **2006.** « Settler Colonialism and the Elimination of the Native ». In *Journal of Genocide Research* 8:4, p. 387-409.
- YOUNG, Robert J. C. 1995.** *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. New York : Routledge.

## **Linguistique**

- (DE) SAUSSURE, Ferdinand. 1971 [1916].** *Cours de linguistique générale*. Charles Bally & Albert Sechehaye (éds.). Paris : Payot.
- LECERCLE, Jean-Jacques. 1990.** *The Violence of Language*. Londres : Routledge.

## Ouvrages et essais à caractère historique

### Histoire du Canada

- BIGGAR, H. P. (éd.). 1930.** *A Collection of Documents Relating to Jacques Cartier and the Sieur De Roberval*. Ottawa : Public Archives of Canada.
- CHARBONNEAU, Hubert & Yves Landry. 1979.** « La Politique démographique en Nouvelle-France ». In *Annales de la démographie historique 1979*, p. 29-57. Disponible en ligne : [https://www.persee.fr/doc/adh\\_0066-2062\\_1979\\_num\\_1979\\_1\\_1416](https://www.persee.fr/doc/adh_0066-2062_1979_num_1979_1_1416), [consulté le 10/03/2022].
- DORAIS, Louis-Jacques & Bernard Saladin d'Anglure. 1988.** « Roman Catholic Missions in the Arctic ». *History of Indian-White Relations*. Wilcomb E. Washburn (éd.). Vol. 4. *Handbook of North American Indians*. Washington D.C. : Smithsonian Institute, p. 501-505.
- ECCLES, William John. 1969.** *The Canadian Frontier, 1534-1760*. New York : Holt, Rinehart and Winston.
- FINGARD, Judith. 1972.** « The New England Company and the New Brunswick Indians, 1786–1826: A Comment on the Colonial Perversion of British Benevolence ». In *Acadiensis* 1.2, p. 29-42. Disponible en ligne : <https://journals.lib.unb.ca/index.php/Acadiensis/article/view/11301/12051>, [consulté le 10/03/2022].
- GRANT, William Lawson. 1907.** *Voyages of Samuel de Champlain, 1604-1618*. Vol. 1. New York : C. Scribner's Sons.
- GRASSMANN, Thomas. 2019.** « Pastedechouan ». *Dictionnaire biographique du Canada*. Disponible en ligne : [http://www.biographi.ca/fr/bio/pastedechouan\\_1F.html](http://www.biographi.ca/fr/bio/pastedechouan_1F.html), [consulté le 10/03/2022].
- JACOBS, Wilbur R. 1988.** « British Indian Policies to 1783 ». *History of Indian-White Relations*. Wilcomb E. Washburn (éd.). Vol. 4. *Handbook of North American Indians*. Washington D.C. : Smithsonian Institute, p. 5-19.
- LE JEUNE, Paul. 1972.** « Relation de ce qui s'est passé en Nouvelle France sur le grand fleuve de S. Laurent en l'année 1635 ». *Relations des Jésuites 1611-1636*. Victor-Lévy Beaulieu (éd.). Montréal : Éditions du Jour.
- LESLIE, John F. 1999.** *Assimilation, Integration or Termination? The Development of Canadian Indian Policy, 1943-1963*. Thèse de doctorat. Carleton University.
- M McNAB, David T. 1981.** « Herman Merivale and Colonial Office Indian Policy in the Mid-Nineteenth Century ». In *Canadian Journal of Native Studies* 1:2, p. 277-302. Disponible en ligne : <http://www3.brandonu.ca/cjns/1.2/mcnab.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- PROULX, Gilles. 1991.** « La Mercantile Fourrure ». In *Cap-aux-Diamants : la revue d'histoire du Québec* 27, p. 26-29. Disponible en ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/cd/1991-n27-cd1039682/7926ac/>, [consulté le 10/03/2022].

- SANDERS, Douglas. 1988.** « Government Indian Agencies in Canada ». *History of Indian-White Relations*. Wilcomb E. Washburn (éd.). Vol. 4. *Handbook of North American Indians*. Washington D.C. : Smithsonian Institute, p. 276-283.
- SAVARD, Rémi. 2008.** « La “réduction” de Sillery 1638-1660, maquette de l'idée de réserves indiennes ». In *Recherches amérindiennes au Québec* 38.2-3, p. 127-131. Disponible en ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/raq/2008-v38-n2-3-raq3864/039799ar/>, [consulté le 10/03/2022].
- STEVENSON, Winona. 1988.** « The Red River Indian Mission School and John West's "Little Charges" 1820–1833 ». In *Native Studies Review* 4.1-2, p. 129-165. Disponible en ligne : [http://portal.usask.ca/docs/Native\\_studies\\_review/v4/issue1-2/pp129-165.pdf](http://portal.usask.ca/docs/Native_studies_review/v4/issue1-2/pp129-165.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- SURTEES, Robert J. 1988 a.** « Canadian Indian Policies ». *History of Indian-White Relations*. Wilcomb E. Washburn (éd.). Vol. 4. *Handbook of North American Indians*. Washington D.C. : Smithsonian Institute, p. 81-95.
- **1988 b.** « Canadian Indian Treaties ». *History of Indian-White Relations*. Wilcomb E. Washburn (éd.). Vol. 4. *Handbook of North American Indians*. Washington D.C. : Smithsonian Institute, p. 202-210.
- THOMSON, Dale C. 1984.** *Jean Lesage et la Révolution Tranquille*. Montréal : Éditions du Trécarré.
- WADE, Mason. 1988.** « French Indian Policies ». *History of Indian-White Relations*. Wilcomb E. Washburn (éd.). Vol. 4. *Handbook of North American Indians*. Washington D.C. : Smithsonian Institute, p. 20-28.

### ***Histoire des pensionnats indiens du Canada et des États-Unis***

- BARMAN, Jean. 1986.** « Separate and Unequal: Indian and White Girls at All Hallows School, 1884- 1920 ». *Indian Education in Canada. Vol.1: The Legacy*. Jean Barman, Yvonne Hébert & Don McCaskill (éds.). Vancouver : University of British Columbia Press, p. 57-80.
- COLEMAN, Michael C. 2016.** *American Indian Children at School, 1850-1930*. Jackson : University Press of Mississippi.
- GOULET, Henri. 2016.** *Histoire des pensionnats indiens catholiques au Québec : le rôle déterminant des pères oblats*. Montréal : PUM.
- JOHNSTON, Patrick. 1983.** *Native Children and the Child Welfare System*. Toronto : Lorimer.
- LEFORESTIER, Charlotte. 2012.** *L'assimilation des Indiens d'Amérique du Nord par l'éducation : une étude comparative*. Thèse de doctorat : Études anglophones. Université Michel de Montaigne- Bordeaux III. Disponible en ligne : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00730946/document>, [consulté le 10/03/2022].
- MACPHERSON, Norman J. 1991.** *Dreams and Visions: Education in the Northwest Territories from Early Days to 1984*. Yellowknife : Northwest Territories Education.

- MCKENZIE, Brad & Pete Hudson. 1985.** « Native Children, Child Welfare, and the Colonization of Native People ». *The Challenge of Child Welfare*. Ken Levitt & Brian Wharf (éds.). Vancouver : UBC Press, p. 125-141.
- MILLER, James Rodger. 1996.** *Shingwauk's Vision a History of Native Residential Schools*. Toronto : University of Toronto Press.
- MILLOY, John S. 1999.** *A national crime: the Canadian government and the residential school system, 1879 to 1986*. Winnipeg : University of Manitoba Press.
- STARBLANKET, Tamara. 2016.** *Suffer the Little Children: Genocide, Indigenous Nations and the Canadian State*. Atlanta : Clarity Press.
- VUCKOVIC, Myriam. 2008.** *Voices from Haskell: Indian Students Between Two Worlds, 1884-1928*. Lawrence (Kans.) : University Press of Kansas.
- WARD, Churchill. 2014.** *Kill the Indian, Save the Man*. San Francisco : City Lights.
- WOOLFORD, Andrew John. 2015.** *This Benevolent Experiment: Indigenous Boarding Schools, Genocide, and Redress in Canada and the United States*. Lincoln : University of Nebraska Press.

## **Philosophie et sciences sociales**

### **Sur les pensionnats indiens du Canada**

- ALFRED, Taiaiake. 2009.** « Restitution is the Real Pathway to Justice for Indigenous Peoples ». *Response, Responsibility, and Renewal: Canada's Truth and Reconciliation Journey*. Greg Younging, Jonathan Dewar & Mike DeGagné (éds.). Ottawa : Aboriginal Healing Foundation, p. 179-187.
- CAPITAINE, Brieg. 2017.** « Telling a Story and Performing the Truth: The Indian Residential School as Cultural Trauma ». *Power through Testimony: Reframing Residential Schools in the Age of Reconciliation*. Brieg Capitaine & Karine Vanthuyne (éds.). Vancouver : UBC Press, p. 50-73.
- . 2019.** « Survivre au pensionnat. Entre victimisation et action ». *La blessure qui dormait à poings fermés. L'héritage des pensionnats autochtones au Québec*. Marie-Pierre Bousquet & Karl S. (éds.). Montréal : Recherches amérindiennes au Québec, p. 121-138.
- CAPITAINE, Brieg & Karine Vanthuyne. 2017.** « Introduction ». *Power through Testimony: Reframing Residential Schools in the Age of Reconciliation*. Brieg Capitaine & Karine Vanthuyne (éds.). Vancouver : UBC Press, p. 3-26.
- CHRISJOHN, Roland & al. 2006 [1997].** *The Circle Game: Shadows and Substance in the Indian Residential School Experience in Canada*. Penticton : Theytus Books.
- CORNTASSEL, Jeff, Chaw-win-is & T'lakwadzi. 2009.** « Indigenous Storytelling, Truth-Telling, and Community Approaches to Reconciliation ». In *ESC* 35:1, p. 137-159. Disponible en ligne : <http://www.corntassel.net/IndigenousStorytelling%202009.pdf>, [consulté le 10/03/2022].

**PEMBER, Mary Annette. 2017.** « Intergenerational Trauma: Understanding Natives' Inherited Pain ». In *Indian Country Today*, 09 décembre 2017. Disponible en ligne : <https://amber-ic.org/wp-content/uploads/2017/01/ICMN-All-About-Generations-Trauma.pdf>, [consulté le 10/03/2022].

**TRUDEL, Pierre. 2014.** « Autochtones et réconciliation : Avec Quelle Vérité ? » *L'état du Québec 2013-2014*, p. 178-185.

### **Sur l'éducation autochtone au Canada**

**AKAN, Linda. 1992.** « Pimosatamowin Sikaw Kakeequaywin: Walking and Talking a Saulteaux Elder's View of Native Education ». In *Canadian Journal of Native Education* 19:2, p. 191-214.

**BATTISTE, Marie. 2005.** « Indigenous Knowledge: Foundations for First Nations ». In *WINHEC Journal*, p. 1-17. Disponible en ligne : <https://journals.uvic.ca/index.php/winhec/article/view/19251>, [consulté le 10/03/2022].

---. 2013. *Decolonizing Education : Nourishing the Learning Spirit*. Vancouver : Purich Publishing.

**BOUSQUET, Marie-Pierre. 2005.** « Les jeunes Algonquins sont-ils biculturels ? Modèles de transmission et innovations dans quelques réserves ». In *Recherches Amérindiennes Au Québec* 35.3, p. 7-17.

**COLOMB, Emmanuel. 2012.** *Premières Nations : essai d'une approche holistique en éducation supérieure. Entre compréhension et réussite*. Québec : Presses de l'Université du Québec.

**CORBIERE, Alan Ijiig. 2000.** « Reconciling Epistemological Orientations: Toward a Wholistic Nishaabe (Ojibwe/Odawa/Potowatomi) Education ». In *Canadian Journal of Native Education* 24 :2, p. 113-119. Disponible en ligne : [https://www.researchgate.net/publication/234683372\\_Reconciling\\_Epistemological\\_Orientations\\_Toward\\_a\\_Wholistic\\_Nishaabe\\_OjibweOdawaPotowatomi\\_Education](https://www.researchgate.net/publication/234683372_Reconciling_Epistemological_Orientations_Toward_a_Wholistic_Nishaabe_OjibweOdawaPotowatomi_Education), [consulté le 10/03/2022].

**COUTURE, Joseph. 1991.** « Explorations in Native Knowing ». *The Cultural Maze. Complex Questions on Native Destiny in Western Canada*. John W. Friesen (éd.). Calgary : Detselig, p. 53-73. Disponible en ligne : [https://www.aupress.ca/app/uploads/120198\\_99Z\\_Couture\\_McGowan\\_2013-A\\_Metaphoric\\_Mind.pdf](https://www.aupress.ca/app/uploads/120198_99Z_Couture_McGowan_2013-A_Metaphoric_Mind.pdf), [consulté le 10/03/2022].

**DUFOUR, Emanuelle. 2015.** « “Une école où tu apprends à être fier de ce que tu es...” : l'institution Kiuna et le programme sciences humaines - Premières Nations ». In *Recherches amérindiennes au Québec* 45.2-3, p. 163-176. Disponible en ligne : <https://www.erudit.org/fr/revues/raq/2015-v45-n2-3-raq02806/1038048ar/>, [consulté le 10/03/2022].

**EGGAN, Dorothy. 1956.** « Instruction and Affect in Hopi Cultural Continuity ». In *Southwestern Journal of Anthropology* 12.4, p. 347-370. Disponible en ligne : <https://www.jstor.org/stable/3629061?read-now=1&seq=1>, [consulté le 10/03/2022].

**FRIESEN, John W. & Virginia Lyons Friesen. 2002.** *Aboriginal Education in Canada: A Plea for Integration*. Calgary : Detselig.

- HAMPTON, Eber. 1995.** « Towards a Redefinition of Indian Education ». *First Nations Education in Canada: The Circle Unfolds*. Marie Ann Battiste & Jean Barman (éds.). Vancouver : UBC Press, p. 5-46.
- HART, Michael A. 1999.** « Seeking Mino-Pimatisiwin (the Good Life): An Aboriginal Approach to Social Work Practice ». In *Native Social Work Journal* 2.1, p. 91-112. Disponible en ligne : [https://www.researchgate.net/publication/277232606\\_Seeking\\_Minopimatisiwin\\_the\\_Good\\_Life\\_An\\_Aboriginal\\_approach\\_to\\_social\\_work\\_practice](https://www.researchgate.net/publication/277232606_Seeking_Minopimatisiwin_the_Good_Life_An_Aboriginal_approach_to_social_work_practice), [consulté le 10/03/2022].
- INNES, Robert. 1999.** « Aboriginal Intellectual Tradition in the Academy: An Analysis of the Writings of Joseph Couture and John Mohawk ». *Proceedings of the Changing Climate: A Multi-Disciplinary Conference for Graduate Students*. Edmonton : University of Saskatchewan.
- JÉRÔME, Laurent. 2008.** « Comment peut-on être jeune Autochtone ? ». In *Horizons* 10:1, p. 21-25. Disponible en ligne : [http://publications.gc.ca/collections/collection\\_2008/policyresearch/CP12-1-10-1F.pdf](http://publications.gc.ca/collections/collection_2008/policyresearch/CP12-1-10-1F.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- MIROUX, Franck. 2021.** « L'éducation des Autochtones au Canada : processus restauratifs et éléments de réconciliation ». *Annuaire de la justice transitionnelle 2020*. Bayonne : Institut francophone pour la justice et la démocratie-Louis Joinet, p. 125-156.
- MORCOM, Lindsay A. 2017.** « Indigenous Holistic Education in Philosophy and Practice with Wampum as a Case Study ». In *Foro de Educación* 15:23, p. 121-138. Disponible en ligne : <https://qspace.library.queensu.ca/bitstream/handle/1974/27641/572-1642-2-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, [consulté le 10/03/2022].
- USHER, Alex. 2018.** « Wānangas, Tribal Colleges, and Canadian Indigenous Pse Institutions ». *Higher Education Strategies Associates*. Disponible en ligne : <https://higherstrategy.com/wanangas-tribal-colleges-and-canadian-indigenous-pse-institutions/>, [consulté le 10/03/2022].
- WATT-CLOUTIER, Sheila. 2000.** « Honouring Our Past, Creating Our Future: Education and Northern and Remote Communities ». *Aboriginal Education: Fulfilling the Promise*. M. Brant Castellano, L. Davis & L. Lahache (éds.). Vancouver : UBC Press, p. 114-128.

### **Sur les cultures autochtones d'Amérique du Nord**

- ALFRED, Taiaiake. 2014.** « Reimagining Warriorhood ». *Masculindians*. Sam McKegey (éd.). Winnipeg : University of Manitoba Press, p. 76-86.
- BAVELAS, Janet. 2004.** *An Analysis of Formal Apologies by Canadian Churches to First Nations*. Victoria : University of Victoria, Centre for Studies in Religion and Society. Disponible en ligne : <http://web.uvic.ca/psyc/bavelas/2004ChurchApol.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- BLAIS-BILLIE, Braudie. 2017.** « Beyond braids : the true story of indigenous hair ». In *i-D*. Disponible en ligne : [https://i-d.vice.com/en\\_uk/article/mbvbj8/beyond-braids-the-true-story-of-indigenous-hair](https://i-d.vice.com/en_uk/article/mbvbj8/beyond-braids-the-true-story-of-indigenous-hair), [consulté le 10/03/2022].
- BOUCHARD, Gérard. 2004.** « Préface ». *Récits de Mathiu Mestokosbo, chasseur innu*. Serge Bouchard (éd.), 2004. Montréal : Éditions du Boréal, p. 9-12.
- BOUCHARD, Serge. 2017.** *Le peuple rieur : hommage à mes amis innus*. Montréal : Lux.



- BRACKEN, Christopher. 1997.** *The Potlatch Papers: A Colonial Case History*. Chicago : University of Chicago Press.
- BRIGHTMAN, Robert. 2007 [1980].** *Ācaḏōhkēwina and ācimōwina: Traditionnal Narratives of the Rock Cree Indians*. Regina : University of Regina Press.
- BUCK, Wilfred. 2016.** « Cree Mythology Written in the Stars ». *CBC Radio*. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/radio/unreserved/from-star-wars-to-stargazing-1.3402216/cree-mythology-written-in-the-stars-1.3402227>, [consulté le 10/03/2022].
- CARLETON UNIVERSITY. 2005.** *Native Drums*. Disponible en ligne : <https://native-drums.ca/en/home>, [consulté le 10/03/2022].
- DUCHESNE, Émile & Arnaud Simard-Emond. 2019.** « L'Homme pet, le Maître de la merde et l'Anus parlant ». In *Recherches amérindiennes au Québec* 39:3, p. 39-50.
- ERASMUS, George. 1984.** Cité dans *Denedeb: A Dene Celebration*. Toronto : McClelland and Stewart, p. 65.
- FIELAND, Karen, Karina Walters & Jane M. Simoni. 2007.** « Determinants of Health Among Two-Spirit American Indians and Alaska Natives ». *The Health of Sexual Minorities: Public Health Perspectives on Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender populations*. Ilan Meyer & Mary E. Northridge (éds.). New York : Springer, p. 268-300.
- FLEMING, Bezhigobinesikwe Elaine. 2017.** « Nanaboozhoo and the Windigo: An Ojibwe History from Colonization to the Present ». In *Tribal College Journal* 28:3. Disponible en ligne : <https://tribalcollegejournal.org/nanaboozhoo-windigo-ojibwe-history-colonization-present/>, [consulté le 10/03/2022].
- GENTELET, Karine & al. 2005.** *La sédentarisation : effets et suites chez des Innus et des Atikamekw*. Montréal : Éditions Thémis.
- GIROUX, Dalie. 2015.** « La culture contemporaine du powwow chez les nations autochtones de l'est canadien : figures et mouvements de la renaissance indigène en Amérique du Nord ». In *Géographie et cultures* 96, p. 85-108.
- HIGHWAY, René. 1976.** « Modern Dance: My Life ». In *Tawon: Canadian Indian Cultural Magazine* 6:1, p. 12-14.
- HOUSKA, Tara. 2015.** « Native American Hair is a Religious Right ». In *Indian Country Today*, 1<sup>er</sup> juin 2015. Disponible en ligne : <https://indiancountrytoday.com/archive/houska-native-american-hair-is-a-religious-right>, [consulté le 10/03/2022].
- JACQUIN, Philippe. 1996.** *Les Indiens d'Amérique*. Paris : Flammarion.
- . 2001. « Les Indiens d'Amérique ont détruit la nature ». *L'Histoire* n° 253, p. 20-21.
- JOHNSTON, Basil H. 1995.** *The Manitous: The Spiritual World of the Ojibway*. Toronto : Key Porter.
- KOOSTACHIN, Jules A. 2019.** *OshKiKiShiKaw: A New Day*. VisJuelles Productions Inc. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=x9Pq0jAJVLQ>, [consulté le 10/03/2022].

- LINKLATER, Clive. 1963.** « Integration or Inter-Sociation ». In *The Indian Record*, mai-juin 1963, p. 8.
- MFNE (Manitoba First Nations Education). 2012.** *Wawatay*. Disponible en ligne : [https://mfnerc.org/wp-content/uploads/2012/11/000\\_writeup.pdf](https://mfnerc.org/wp-content/uploads/2012/11/000_writeup.pdf), [consulté le 10/03/2022].
- MONKMAN, Lenard. 2016.** « Why Indigenous boys and men choose to wear braids ». In *CBC New*, 26 février 2016. Disponible en ligne : <https://www.cbc.ca/news/indigenous/why-indigenous-boys-and-men-wear-braids-1.3463817>, [consulté le 10/03/2022].
- NIEZEN, Ronald. 2014.** *Truth and Indignation: Canada's Truth and Reconciliation Commission on Indian Residential Schools*. Toronto : University of Toronto Press.
- NORTHERN COLLEGE INDIGENOUS COUNCIL. 2021.** *The Drum*. Disponible en ligne : <http://www.northernc.on.ca/indigenous/the-drum/>, [consulté le 10/03/2022].
- PRUDEN, Harlan. 2020.** « What and who is two-spirit? ». In *CIHR Institute of Indigenous People's Health, Meet the Methods* n° 2. Disponible en ligne : <https://cihr-irsc.gc.ca/e/52214.html>, [consulté le 10/03/2022].
- RANKIN, Dominique. 2018.** « L'aîné : un guide d'hier à aujourd'hui ». In *Origin(e) : le magazine touristique du Québec autochtone 2018-2019*, p. 11-12.
- SIMARD, Jean-Jacques. 2003.** *La « réduction » : l'Autochtone inventé et les Amérindiens d'aujourd'hui*. Sillery (Q.C.) : Septentrion.
- SIQUI, George. 2002.** *Les Hurons Wendats. Une Civilisation Méconnue*. Québec : Presses de l'Université Laval.
- TAYLOR, Christine. 2019.** « Relearning the Star Stories of Indigenous Peoples ». In *Science Friday*. Disponible en ligne : [https://www.sciencefriday.com/articles/indigenous-peoples-astronomy/?fbclid=IwAR2ca\\_J8xVvNT1TLoR0\\_LHHYXn\\_kbigHoxpF0LL\\_bSEHCafPnrg-NCJfoqK2w](https://www.sciencefriday.com/articles/indigenous-peoples-astronomy/?fbclid=IwAR2ca_J8xVvNT1TLoR0_LHHYXn_kbigHoxpF0LL_bSEHCafPnrg-NCJfoqK2w), [consulté le 10/03/2022].
- WESLEY, Norm. 2015.** *Cree Creation Story*. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=Qn0zJ1QH2Zc>, [consulté le 10/03/2022].
- WHIDDEN, Lynn. 2007.** *Essential Song: Three Decades of Northern Cree Music*. Waterloo : Wilfrid Laurier UP.
- WHITE EARTH LAND RECOVERY PROJECT. 2019.** *Ma'ingan (The Wolf) Our Brother*. Disponible en ligne : <https://www.welrp.org/about-welrp/maingan-the-wolf-our-brother/>, [consulté le 10/03/2022].
- WOLFART, Hans C. 1973.** « Plains Cree: A Grammatical Study ». In *Transactions of the American Philosophical Society* 63:5, p. 1-90. Disponible en ligne : <https://csclub.uwaterloo.ca/~rfburger/wolfart-plains-cree-grammar-1973.pdf>, [consulté le 10/03/2022].
- ZAND, Benjamin. 2015.** *Young and Native American*. Londres : BBC Pop-Up. Disponible en ligne : <https://www.youtube.com/watch?v=SM8WZ0ztMuc>, [consulté le 10/03/2022].

### **Sur les notions de race et d'assimilation**

- BOULLE, Pierre H. 2002.** « La construction du concept de race dans la France d'Ancien Régime ». In *Outre-mers* 89:336-337, p. 155-175.
- BUXTON, Thomas F. 1840.** *The African Slave Trade and its Remedy*. Londres : John Murray.
- COURBOT, Cécilia. 2000.** « De l'acculturation aux processus d'acculturation, de l'anthropologie à l'histoire. Petite histoire d'un terme connoté ». In *Hypothèses* 1:3, p. 121-129.
- (DE)GOBINEAU, Arthur. 1853.** *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris : Firmin Didot Frères.
- GORDON, Milton. 1964.** *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion and National Origins*. New York : Oxford University Press.
- KOLM, Richard. 1980.** *The Change of Cultural Identity: An Analysis of Factors Conditioning the Cultural Integration of Immigrants*. New York : Arno Press.
- RHEIN, Catherine. 2002.** « Intégration sociale, intégration spatiale ». In *L'espace géographique* 31:3, p. 193-207. Disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-espace-geographique-2002-3-page-193.htm>, [consulté le 10/03/2022].
- TESKE, Raymond H. C. & Bardin H. Nelson. 1974.** « Acculturation and Assimilation: a Clarification ». In *American Ethnologist*, 1:2, p. 351-367.

### **Essais théoriques**

- BOURDIEU, Pierre. 2002.** *Paris-Bourdieu-Marseille*. DEES 127- CNDP, p. 21-31.
- DESCOLA, Philippe. 2005.** *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- DEVEREUX, Georges. 1970.** *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Henri Gobard & Tina Jolas (trads.). Paris : Gallimard.
- DOR, Rémy. 1976.** « Orature du Nord-Est afghan, I. Les Kirghiz du Pamir ». In *Turcica* 8:1, p. 87-116.
- DURKHEIM, Émile. 1975.** *Éléments d'une théorie sociale- Textes I*. Paris : Éditions de minuit, 1975.
- FOUCAULT, Michel. 1975.** *Surveiller et punir : naissance de la prison*. Paris : Gallimard, 1975.
- . 1984. « Des espaces autres ». In *Architecture, Mouvement, Continuité* n° 5, p. 46-49.
- GAUTHIER, Claudine. 2013.** « Temps et eschatologie ». In *Archives de sciences sociales des religions* n° 162, p. 123-141.
- HERSKOVITS, Melville J. 1948.** *Man and His Works; The Science of Cultural Anthropology*. New York : Alfred A. Knopf.
- JANDIN, Pierre-Philippe. 2014.** « Dépeindre le christianisme ». In *Revue des Sciences Religieuses*, 88:4, p. 437-452.

- JUIGNET, Patrick. 2015.** « Holisme : Définition ». In *Philosophie, science et société*. Disponible en ligne : <https://philosciences.com/administration-du-site/legal/14-vocabulaire-philosophique/65-holisme>, [consulté le 10/03/2022].
- LÉVI-STRAUSS, Claude & Didier Éribon. 2008 [1988].** *De près et de loin*. Paris : Odile Jacob.
- MAGNI-BERTON, Raul. 2008.** « Holisme durkheimien et holisme bourdieusien: étude sur la polysémie d'un mot ». In *L'Année sociologique* 58.2, p. 299-318. Disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-l-annee-sociologique-2008-2-page-299.htm>, [consulté le 10/03/2022].
- MEAD, Margaret. 1963.** « Socialization and enculturation ». In *Current Anthropology* 4:2, p. 184-188.
- MICHAUD, Ginette. 2013.** *Cosa volante. Le désir des arts dans la pensée de Jean-Luc Nancy*. Paris : Hermann.
- MORIN, Edgar, Alain Touraine & Nancy Fraser. 2015.** « Au-delà du réductionnisme et du holisme : la complexité du global. Le débat : échange animé par Michel Wieviorka ». *Penser global : internationalisation et globalisation des sciences humaines et sociales*. Michel Wieviorka, Michel, Laurent Lévi-Strauss & Gwenaëlle Lieppe (éds.). Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 449-457. Disponible en ligne : <https://books.openedition.org/editionsmsmh/4798?lang=fr>, [consulté le 10/03/2022].
- NANCY, Jean-Luc. 2005 a.** *La décloison. Déconstruction du Christianisme, 1*. Paris : Galilée.
- . 2005 b.** « L'image: mimésis & méthéxis ». In *Il Particolare*, n° 12-13-14, p. 2.
- PACHOUD, BERNARD. 2018.** « La perspective du rétablissement : un tournant paradigmatique en santé mentale ». In *Les Cahiers du Centre Georges Canguilhem* 7:1, p. 165-180. Disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-les-cahiers-du-centre-georges-canguilhem-2018-1-page-165.htm>, [consulté le 10/03/2022].
- PARK, Robert E. & Ernest W. Burgess. 1921.** *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago : University of Chicago Press.
- PRUDHOMME, Claude. 2001.** « Développement et mutations de l'idée missionnaire catholique au XXe siècle. La place du mouvement missionnaire français ». In *Mémoire Spiritaine* 13, p. 107-128.
- SMUTS, Jan C. 1926.** *Holism and Evolution*. New York : MacMillan.
- SOURISSE, Michel. 2007.** « Saint Augustin et le problème du mal : la polémique antimanichéenne ». In *Imaginaire & Inconscient-Les figures du mal en littérature*, 19:1, p. 109-124. [Disponible en ligne] : <https://www.cairn.info/revue-imaginaire-et-inconscient-2007-1-page-109.htm>, [consulté le 10/03/2022].
- VIBERT, Stéphane. 2018.** « Grand résumé de l'ouvrage la communauté des individus. Essais d'anthropologie politique ». In *SociologieS*. Disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/sociologies/8235>, [consulté le 10/03/2022].
- WITTGENSTEIN Ludwig. 1993 [1922].** *Tractatus logico-philosophicus*. Gilles-Gaston Granger (éd. & trad.). Paris : Gallimard.

### **Justice transitionnelle**

**JOINET, Louis. 2008.** « Face aux dilemmes de l'instauration des processus de justice transitionnelle ». In *Mouvement* 53.1, p. 48-53. Disponible en ligne : <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2008-1-page-48.htm>, [consulté le 10/03/2022].

**LEMKIN, Raphael. 1946.** « Genocide ». In *The American Scholar* 15:2, p. 227-230. Disponible en ligne : <http://www.preventgenocide.org/lemkin/americanscholar1946.htm>, [consulté le 10/03/2022].

**PHELPS, Teresa Godwin. 2004.** *Shattered Voices: Language, Violence, and the Work of Truths Commissions*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

### **Autres**

**STURMAN, Janet (éd.). 2019.** *The SAGE International Encyclopedia of Music and Culture*. Thousand Oaks (Calif.) : SAGE Publications.

**TIOUKA, Alexis. 2017.** *Petit guerrier pour la paix : les luttes amérindiennes racontées à la jeunesse (et à tous les curieux)*. Cayenne : Ibis Rouge Éditions.

# **ANNEXES**



## TABLE DES ANNEXES

Annexe 1- Table des correspondances des ethnonymes .....	661
Annexe 2- Discours de R. H. Pratt sur l'éducation des Indiens (1892) .....	662
Annexe 3- Carte de la Nouvelle-France vers 1750 .....	664
Annexe 4- Traité de la Grande Paix de Montréal .....	665
Annexe 5- Carte de la Huronie, attribuée à Jean de Brébeuf (vers 1640) .....	666
Annexe 6- Carte des Canadas 1791 .....	667
Annexe 7- Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages .....	668
Annexe 8- Proclamation Royale de 1763 .....	672
Annexe 9- Carte de l'Amérique du Nord à la suite de la Proclamation Royale de 1763 .....	674
Annexe 10- Expansion territoriale des États-Unis après 1783 .....	675
Annexe 11- Densité de peuplement au Canada, recensement de 2013 .....	676
Annexe 12- Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages .....	677
Annexe 13- Colonie du Canada-Uni .....	679
Annexe 14- Carte des traités numérotés .....	680
Annexe 15- Carte des pensionnats indiens recensés par la CVRC .....	681
Annexe 16- Liste des pensionnats indiens recensés par la CVRC .....	682
Annexe 17- Menu hebdomadaire des élèves du pensionnat indien de Gordon pour le mois de mai 1931 .....	685
Annexe 18- Menu hebdomadaire du personnel du pensionnat indien de Gordon pour le mois de mai 1931 .....	686
Annexe 19- Répartition des pensionnats indiens par confession en 1931 .....	687
Annexe 20- Blue Quills First Nations College .....	688
Annexe 21- Phil Fontaine .....	689
Annexe 22- Frederick Ogilvie Loft .....	690
Annexe 23- Face à face entre un soldat canadien et un militant mohawk à Oka .....	691
Annexe 24- Elijah Harper .....	692
Annexe 25- Excuses présentées par les Églises aux peuples autochtones du Canada .....	693
Annexe 26- Excuses présentées par le premier ministre Stephen Harper en 2008 .....	698
Annexe 27- Les trois commissaires de la CVRC lors de la cérémonie de clôture .....	701
Annexe 28- Témoignage lors de l'événement national de la Saskatchewan (2012) .....	702



Annexe 29- Excuses présentées par Justin Trudeau le 24/11/2017.....	703
Annexe 30 : Charles Eastman.....	706
Annexe 31 : Luther Standing Bear.....	707
Annexe 32 : Danseurs Kachinas.....	708
Annexe 33 : Roue de médecine.....	709
Annexe 34 : Harold Cardinal.....	710
Annexe 35 : Tomson Highway.....	711
Annexe 36 : Richard Wagamese.....	712
Annexe 37 : L'échelle du père Lacombe.....	713
Annexe 38 : Ojibway Graveyard.....	714
Annexe 39 : Cartes Manitou Gameeng.....	716
Annexe 40 : Témoignages de survivants devant la CVRC.....	718

Annexe 1- Table des correspondances des ethnonymes <sup>705</sup>		
Terminologie autochtone	Exonymes coloniaux en français	Exonymes coloniaux en anglais
Anishinaabe <sup>706</sup> (pl. Anishinaabeg)	Ojibwé	Chippewa/ Ojibway
Dene	Athabaskan/ Athapascan	Athabaskan/ Athapascan
Gwich'in	Loucheux	Kutchin
Haudenosaunee	Iroquois	Iroquois
Innu	Montagnais	Montagnais
Inuk <sup>707</sup> (pl. Inuit)	Esquimau	Eskimo
Kainai	Gens-du-Sang	Blood Indians
Kwakwaka'wakw	Kwakiutl	Kwakiutl
Mi'kmaw (pl. Mi'kmaq)	Micmac	Micmac
Nakawēk	Saulteaux/ Sauteux	Saulteaux/ Plains Ojibway
Nakoda	Assiniboin/ Stoney	Assiniboine/ Stoney
Nehiyaw <sup>708</sup> (pl. Nehiyawak)	Cri	Cree
Odawa	Outaouais	Ottawa
Omàmiwinini	Algonquin	Algonquin
Pikani	Peigan	Peigan
Siksika	Pied-noir	Blackfoot
Squohomish	Squamish	Squamish
Tłı̨chǫ	Flanc-de-chien	Dogrib
Ts'msyān	Tsimshian	Tsimshian
Wendat	Huron	Huron
Wolastoqiyik	Malécite	Maliseet

<sup>705</sup> Cette table des correspondances est le fruit de notre travail.

<sup>706</sup> Le terme *anishinaabe* renvoie à un groupe dont les Ojibwés ne constituent qu'un des sous-groupes. Cet ethnonyme inclut également les Odawa, les Potawatomi, les Omàmiwinini, les Nipissing, les Nakawēk et les Mississauga. Toutefois, c'est le terme que des écrivains tels que Vizenor et Wagamese revendiquent dans leurs écrits. C'est la raison pour laquelle son emploi a été privilégié dans cette thèse.

<sup>707</sup> Les raisons données par le Bureau de la traduction des services gouvernementaux du Canada pour privilégier l'accord en genre et en nombre de la forme « inuit » en français sont purement administratives. Elles témoignent d'une volonté d'imposer les règles grammaticales du français à l'inuktitut, dialecte majoritaire des langues inuit parlées au Canada. En revanche, il apparaît que la langue anglaise continue de respecter les formes « inuk » et « inuit » sans que le terme subisse la flexion du pluriel par ajout du morphème *-s* (voir <https://www.btb.termiumplus.gc.ca>).

<sup>708</sup> Deux autres endonymes couramment employés sont *Ayisiniwok* et *Eyou*.

*Annexe 2- Discours de R. H. Pratt sur l'éducation des Indiens (1892)*

A great general has said that the only good Indian is a dead one, and that high sanction of his destruction has been an enormous factor in promoting Indian massacres. In a sense, I agree with the sentiment, but only in this: that all the Indian there is in the race should be dead. Kill the Indian in him, and save the man [...].

It is a sad day for the Indians when they fall under the assaults of our troops, as in the Piegan massacre, the massacre of Old Black Kettle and his Cheyennes at what is termed "the battle of the Washita," and hundreds of other like places in the history of our dealings with them; but a far sadder day is it for them when they fall under the baneful influences of a treaty agreement with the United States whereby they are to receive large annuities, and to be protected on reservations, and held apart from all association with the best of our civilization. The destruction is not so speedy, but it is far more general.

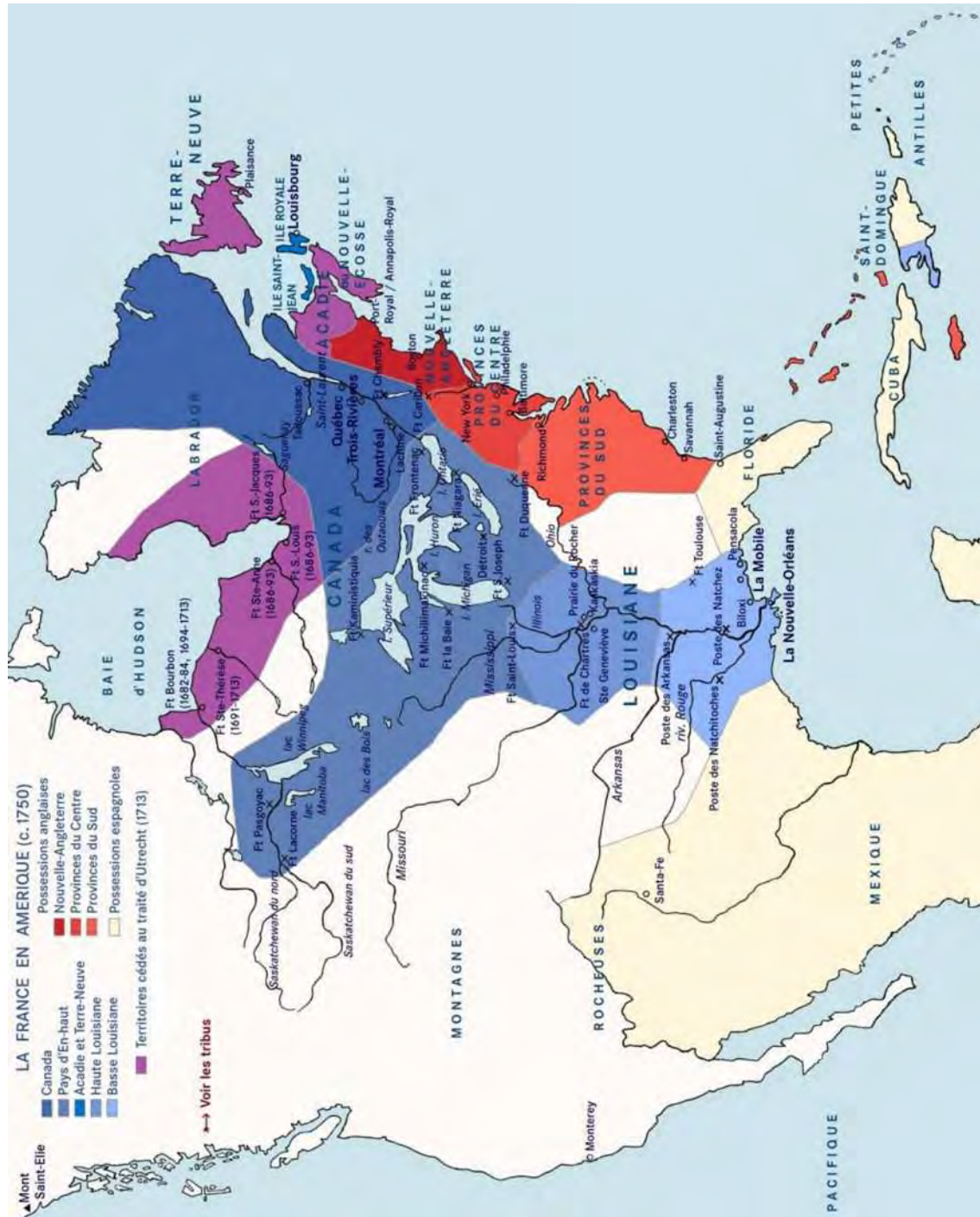
We shall have to go elsewhere, and seek for other means besides land in severalty to release these people from their tribal relations and to bring them individually into the capacity and freedom of citizens.

Indian schools are just as well calculated to keep the Indians intact as Indians as Catholic schools are to keep the Catholics intact. Under our principles we have established the public school system, where people of all races may become unified in every way, and loyal to the government; but we do not gather the people of one nation into schools by themselves, and the people of another nation into schools by themselves, but we invite the youth of all peoples into all schools. We shall not succeed in Americanizing the Indian unless we take him in in exactly the same way. I do not care if abundant schools on the plan of Carlisle are established. If the principle we have always had at Carlisle—of sending them out into families and into the public schools—were left out, the result would be the same, even though such schools were established, as Carlisle is, in the centre of an intelligent and industrious population, and though such schools were, as Carlisle always has been, filled with students from many tribes. Purely Indian schools say to the Indians: "You are Indians, and must remain Indians. You are not of the nation, and cannot become of the nation. We do not want you to become of the nation." We make our greatest mistake in feeding our civilization to the Indians instead of feeding the Indians to our civilization.

It is a great mistake to think that the Indian is born an inevitable savage. He is born a blank, like all the rest of us. Left in the surroundings of savagery, he grows to possess a savage language, superstition, and life. We, left in the surroundings of civilization, grow to possess a civilized language, life, and purpose. Transfer the infant white to the savage surroundings, he will grow to possess a savage language, superstition, and habit. Transfer the savage-born infant to the surroundings of civilization, and he will grow to possess a civilized language and habit. These results have been established over and over again beyond all question; and it is also well established that those advanced in life, even to maturity, of either class, lose already acquired qualities belonging to the side of their birth, and gradually take on those of the side to which they have been transferred.

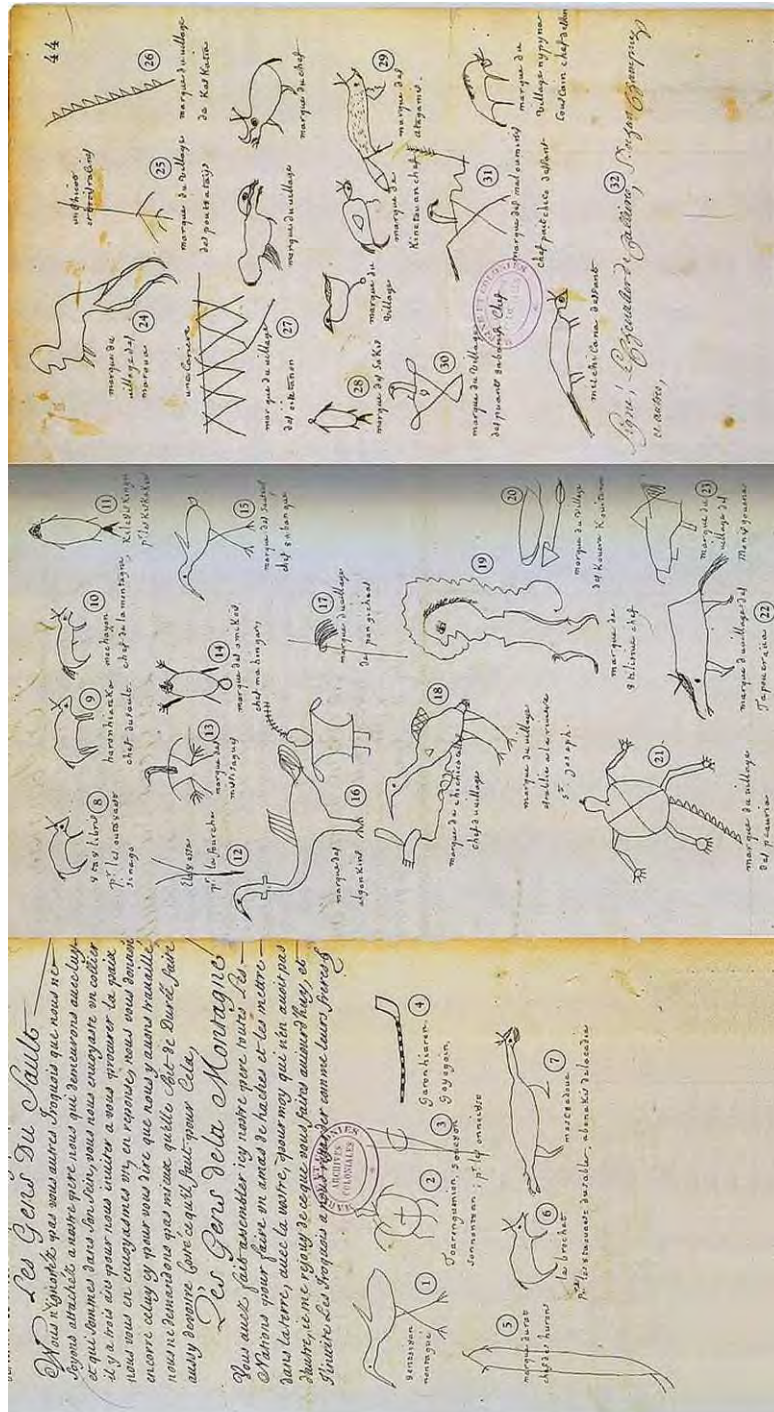
Carlisle fills young Indians with the spirit of loyalty to the stars and stripes, and then moves them out into our communities to show by their conduct and ability that the Indian is no different from the white or the colored, that he has the inalienable right to liberty and opportunity that the white and the negro have.

When we cease to teach the Indian that he is less than a man; when we recognize fully that he is capable in all respects as we are, and that he only needs the opportunities and privileges which we possess to enable him to assert his humanity and manhood; when we act consistently towards him in accordance with that recognition; when we cease to fetter him to conditions which keep him in bondage, surrounded by retrogressive influences; when we allow him the freedom of association and the developing influences of social contact—then the Indian will quickly demonstrate that he can be truly civilized, and he himself will solve the question of what to do with the Indian. (Pratt 1892)

Annexe 3- Carte de la Nouvelle-France vers 1750<sup>709</sup>

<sup>709</sup> <https://www.clionautes.org/blois-2015-lempire-francais-damerique-1604-1763.html>, [consulté le 10/03/2022].

Annexe 4- Traité de la Grande Paix de Montréal<sup>710</sup>

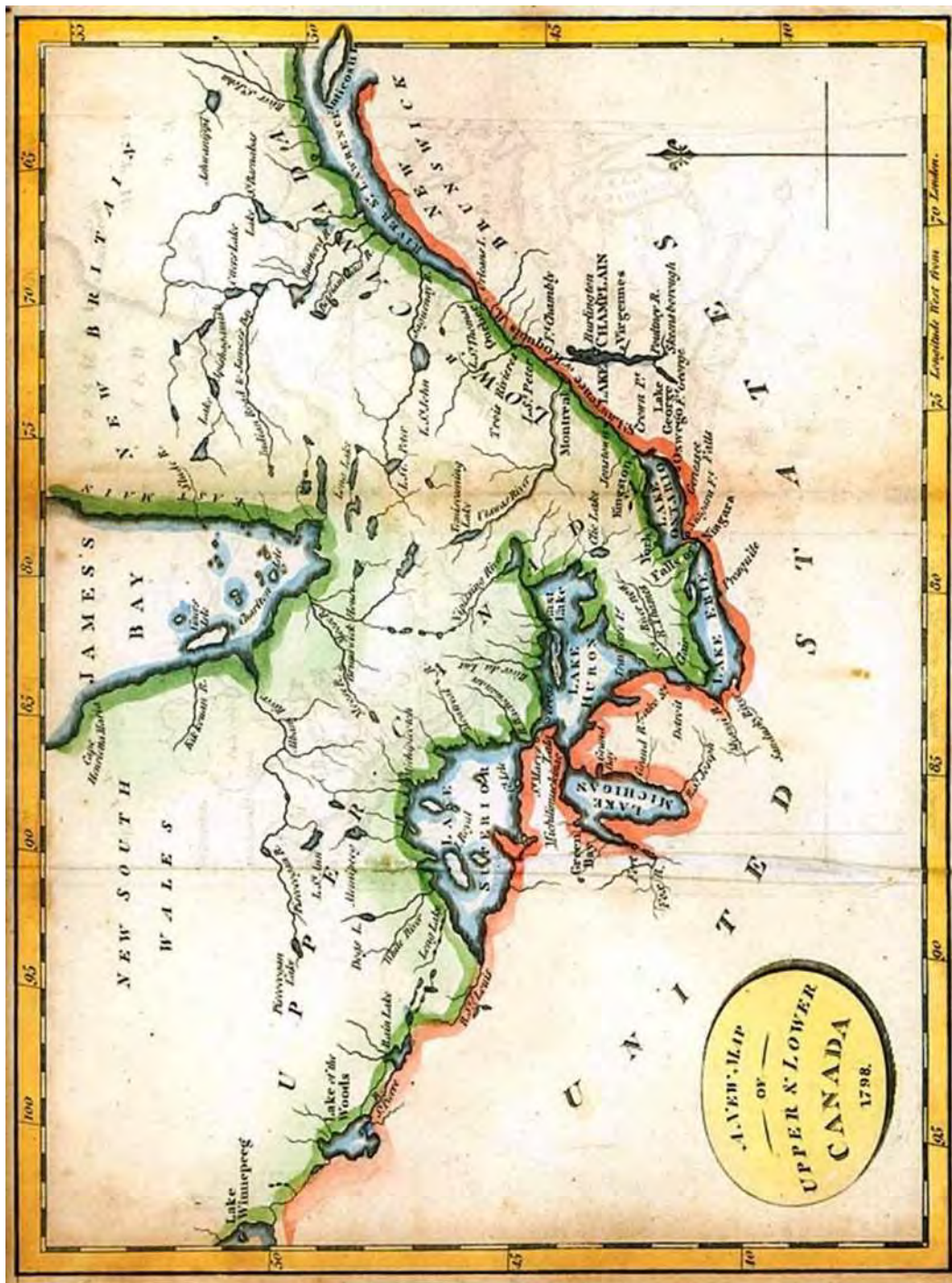


<sup>710</sup> Archives nationales d'Outre-mer.

Annexe 5- Carte de la Huronie, attribuée à Jean de Brébeuf (vers 1640)<sup>711</sup>

711

[https://fr.wikipedia.org/wiki/Huronie#/media/Fichier:Map\\_of\\_Huron\\_Country,\\_1631%E2%80%931635\\_WDL9557.png](https://fr.wikipedia.org/wiki/Huronie#/media/Fichier:Map_of_Huron_Country,_1631%E2%80%931635_WDL9557.png), [consulté le 10/03/2022].

Annexe 6- Carte des Canadas 1791<sup>712</sup>

<sup>712</sup> [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:New\\_Map\\_Upper\\_and\\_Lower\\_Canada\\_1798.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:New_Map_Upper_and_Lower_Canada_1798.jpg), [consulté le 10/03/2022].



*Annexe 7- Acte pour encourager la civilisation graduelle des tribus sauvages*

An Act to encourage the gradual Civilization of the Indian Tribes in this Province, and to amend the Laws respecting Indians.

[Assented to 10th June, 1857.]

**WHEREAS** it is desirable to encourage the progress of Civilization among the Indian Tribes in this Province, and the gradual removal of all legal distinctions between them and Her Majesty's other Canadian Subjects, and to facilitate the acquisition of property and of the rights accompanying it, by such Individual Members of the said Tribes as shall be found to desire such encouragement and to have deserved it: Therefore, Her Majesty, by and with the advice and consent of the Legislative Council and Assembly of Canada, enacts as follows:

- I. The third section of the Act passed in the Session held in the thirteenth and fourteenth years of Her Majesty's Reign, chaptered seventy-four and intituled, An Act for the protection of the Indians in Upper Canada from imposition and the property occupied or enjoyed by them, from trespass and injury, shall apply only to Indians or persons of Indian blood or intermarried with Indians, who shall be acknowledged as members of Indian Tribes or Bands residing upon lands which have never been surrendered to the Crown (or which having been so surrendered have been set apart or shall then be reserved for the use of any Tribe or Band of Indians in common) and who shall themselves reside upon such lands, and shall not have been exempted from the operation of the said section, under the provisions of this Act; and such persons and such persons only shall be deemed Indians within the meaning of any provision of the said Act or of any other Act or Law in force in any part of this Province by which any legal distinction is made between the rights and liabilities of Indians and those of Her Majesty's other Canadian Subjects.
  
- II. The term "Indian" in the following enactments shall mean any person to whom under the foregoing provisions, the third section of the Act therein cited shall continue to apply; and the term "enfranchised Indian" shall mean any person to whom the said section would have been applicable, but for the operation of the provisions hereinafter made in that behalf: and the term "Tribe," shall include any Band or other recognized community of Indians.
  
- III. The Visiting Superintendent of each Tribe of Indians, for the time being, the Missionary to such Tribe for the time being, and such other person as the Governor shall appoint from time to time for that purpose, shall be Commissioners for examining Indians, being members of such Tribe, who may desire to avail themselves of this Act, and for making due inquiries concerning them : and such Commissioners shall meet for the said purposes at such places and times as the Superintendent General of Indian affairs shall from time to time direct, and shall have full power to make such examination and inquiry: and if such Commissioners shall report in writing to the Governor that any such Indian of the male sex, and not under twentyone years of age, is able to speak, read and write either the english or the french language readily and well, and is sufficiently advanced in the elementary branches of education and is of good moral character and free from debt, then it shall be competent to the Governor to cause notice to be given in the Official Gazette of this Province, that such Indian is enfranchised under this Act; and the provisions of the third section of the Act aforesaid, and all other enactments making any distinction between the legal rights and liabilities of Indians and those of Her Majesty's other subjects, shall cease to apply to any Indian so declared to be enfranchised, who shall no longer be deemed an Indian within the meaning thereof.

- IV.** The said Commissioners may also examine and inquire concerning any male Indian over twenty-one and not over forty years of age, desirous of availing himself of this Act, although he be not able to read and write or instructed in the usual branches of school education; and if they shall find him able to speak readily either the English or the French language, of sober and industrious habits, free from debt and sufficiently intelligent to be capable of managing his own affairs, they shall report accordingly in writing to the Governor; and if such report be approved by the Governor as to any Indian, he shall by virtue of such approval be in a state of probation during three years from the date of the report, and if at the end of that term the Commissioners shall again report in writing to the Governor that such Indian has during such term conducted himself to their satisfaction, then it shall be competent to the Governor to cause notice to be given in the Official Gazette that such Indian is enfranchised under this Act, and he shall thereupon be so enfranchised.
- V.** Every Indian examined by the Commissioners under this Act, shall at the time of such examination declare to them the name and surname by which he wishes to be enfranchised and thereafter known, such name being his baptismal name if he have one, and such surname any one he may choose to adopt which shall be approved by the Commissioners, and the Commissioners shall enter the same in their Report; and if such Indian be thereafter enfranchised under this Act the name and surname so reported shall be those by which he shall thereafter be legally designated and known.
- VI.** Lists of Indians enfranchised under this Act and of any lands allotted to them under the authority thereof, shall from time to time be transmitted by the Indian Department to the Clerk of the township or other local municipality in which they reside at the time of such enfranchisement; and any Indian falsely representing himself as enfranchised under this Act when he is not so, shall be liable, on conviction before any one Justice of the Peace, to imprisonment for any period not exceeding six months.
- VII.** Every Indian enfranchised under this Act shall be entitled to have allotted to him by the Superintendent General of Indian affairs, a piece of land not exceeding fifty acres out of the lands reserved or set apart for the use of his Tribe, and also a sum of money equal to the principal of his share of the annuities and other yearly revenues receivable by or for the use of such tribe ; such sum to be ascertained and paid to him by the said Superintendent, and due consideration being had in the allotment of such land to the quantity of land reserved for the use of the Tribe and to their means and resources; and such sum of money shall become the absolute property of such Indian, and such land shall become his property, subject to the provisions hereinafter made, but he shall by accepting the same forego all claim to any further share in the lands or moneys then belonging to or reserved for the use of his Tribe, and shall cease to have a voice in the proceedings thereof: Provided always, that if such Tribe shall thereafter surrender to the crown other lands either to be sold for their benefit, or in consideration of an annuity, such enfranchised Indian, or his personal representatives, (if any) shall be entitled to his share of the proceeds of such lands or of the annuity for which they were surrendered, such share to be ascertained and paid by the Superintendent General of Indian Affairs for the time being, and to be the absolute property of such enfranchised Indian or his said representatives.

- VIII.** The wife, widow, and lineal descendants of an Indian enfranchised under this Act, shall be also enfranchised by the operation thereof, and shall not be deemed members of his former tribe, unless such widow or any such lineal descendant being a female, shall marry an Indian not enfranchised and a member of such tribe, in which case she shall again belong to it and shall no longer be held to be enfranchised under this Act.
- IX.** The wife and children of any Indian enfranchised under this Act shall be entitled to their respective shares of all annuities or annual sums payable to the tribe ; subject to the provisions hereinafter made as to such shares.
- X.** An Indian enfranchised under this Act, to whom any of the lands reserved for the use of his Tribe shall be allotted as aforesaid, shall have a life estate only therein, but he shall have power to dispose of the same by will to any of his children or lineal descendants, and if he dies intestate as to any such lands, the same shall descend to his children or lineal descendants according to the laws of that portion of the Province in which such lands are situate, and the said children or lineal descendants to whom such land shall be so devised or shall descend, shall have the fee simple thereof; but if such Indian die without leaving any child or lineal descendant but leaving a widow, she shall, instead of Dower to which she shall not be entitled, have the said land for life or until her re-marriage, but upon her death or remarriage it shall escheat to the Crown: and if any child or lineal descendant of such Indian shall take such land or any part thereof and die leaving no lineal descendant and without having disposed of such land or part thereof by will or otherwise, it shall escheat to the Crown.
- XI.** If any Indian enfranchised under this Act shall die leaving any child under the age of twenty-one years, the Superintendent General of Indians shall become ipso facto the tutor of such child as to property and rights in Lower Canada, and the guardian of such child as to property and rights in Upper Canada, until it shall attain the age of twenty-one years ; and the widow of such Indian, being also the mother of any such child, shall receive its share of the proceeds of the estate of such Indian during the minority of the child, and shall be entitled to reside on the land left by such Indian, so long as in the opinion of the Superintendent General she shall live respectably.
- XII.** The capital of the annual share of the wife of any Indian enfranchised under this Act in any annuity or annual sum payable to her Tribe, shall be held in trust by the Superintendent General of Indian affairs for the purposes of this section, and the interest thereof shall be paid to her yearly while she shall be the wife or widow of such Indian, and upon her death or re-marriage one half of such capital sum shall be divided equally among her children, and the other half shall revert to the Tribe to which she belonged; but if she have no children, the whole shall revert to the said Tribe.
- XIII.** The capital of the share of each child of an Indian enfranchised under this Act, in any annuity or annual sum payable to his Tribe, shall be held in trust by the Superintendent General of Indian Affairs for such child, and the interest, thereon shall, except in the case hereinafter mentioned, be left to accumulate until such child shall obtain the age of twenty-one ; Provided always that if such child shall be put apprentice to any trade, the money so held in trust for him may be wholly or in part applied to the payment of his apprentice fee or other expenses attending such apprenticeship; and if any such child shall die before attaining the age of twenty-one, one half the money then held in trust for him shall revert to his Tribe, and the other half shall go to the other child or children of such Indian, and in equal shares if there be more than one, and if there be no other child, then the whole shall revert to the Tribe.

- XIV.** Lands allotted under this Act to an Indian enfranchised under it shall be liable to taxes and all other obligations and duties under the Municipal and School Laws of the section of this Province in which such land is situate, as he shall also be in respect of them and of his other property ; and his estate therein shall be liable for his bona fide debts, but he shall not otherwise alienate or charge such land or his estate therein ; and if such land be legally conveyed to any person, such person or his assigns may reside thereon, whether he be or be not of Indian blood or intermarried with any Indian ; any thing in the Act first cited to the contrary notwithstanding.
- XV.** It shall be lawful for the Council of any Municipality in Upper Canada, or the School Commissioners of any School Municipality in Lower Canada, on application of the Superintendent General of Indian affairs, to attach the whole or any portion of any Indian Reserves in such Municipality to a neighboring School Section or District, or to neighboring School Sections or Districts, and such land shall thereupon become a portion of the School Section or District to which it may be attached, to all intents and purposes.

*Annexe 8- Proclamation Royale de 1763***BY THE KING. A PROCLAMATION  
GEORGE R.**

Whereas We have taken into Our Royal Consideration the extensive and valuable Acquisitions in America, secured to our Crown by the late Definitive Treaty of Peace, concluded at Paris. the 10th Day of February last; and being desirous that all Our loving Subjects, as well of our Kingdom as of our Colonies in America, may avail themselves with all convenient Speed, of the great Benefits and Advantages which must accrue therefrom to their Commerce, Manufactures, and Navigation, We have thought fit, with the Advice of our Privy Council. to issue this our Royal Proclamation, hereby to publish and declare to all our loving Subjects, that we have, with the Advice of our Said Privy Council, granted our Letters Patent, under our Great Seal of Great Britain, to erect, within the Countries and Islands ceded and confirmed to Us by the said Treaty, Four distinct and separate Governments, styled and called by the names of Quebec, East Florida, West Florida and Grenada, and limited and bounded as follows, viz.

[...]

And whereas it is just and reasonable, and essential to our Interest, and the Security of our Colonies, that the several Nations or Tribes of Indians with whom We are connected, and who live under our Protection, should not be molested or disturbed in the Possession of such Parts of Our Dominions and Territories as, not having been ceded to or purchased by Us, are reserved to them. or any of them, as their Hunting Grounds.--We do therefore, with the Advice of our Privy Council, declare it to be our Royal Will and Pleasure. that no Governor or Commander in Chief in any of our Colonies of Quebec, East Florida. or West Florida, do presume, upon any Pretence whatever, to grant Warrants of Survey, or pass any Patents for Lands beyond the Bounds of their respective Governments. as described in their Commissions: as also that no Governor or Commander in Chief in any of our other Colonies or Plantations in America do presume for the present, and until our further Pleasure be known, to grant Warrants of Survey, or pa

And We do further declare it to be Our Royal Will and Pleasure, for the present as aforesaid, to reserve under our Sovereignty, Protection, and Dominion, for the use of the said Indians, all the Lands and Territories not included within the Limits of Our said Three new Governments, or within the Limits of the Territory granted to the Hudson's Bay Company, as also all the Lands and Territories lying to the Westward of the Sources of the Rivers which fall into the Sea from the West and North West as aforesaid.

And We do hereby strictly forbid, on Pain of our Displeasure, all our loving Subjects from making any Purchases or Settlements whatever, or taking Possession of any of the Lands above reserved. without our especial leave and Licence for that Purpose first obtained.

And. We do further strictly enjoin and require all Persons whatever who have either wilfully or inadvertently seated themselves upon any Lands within the Countries above described. or upon any other Lands which, not having been ceded to or purchased by Us, are still reserved to the said Indians as aforesaid, forthwith to remove themselves from such Settlements.

And whereas great Frauds and Abuses have been committed in purchasing Lands of the Indians, to the great Prejudice of our Interests. and to the great Dissatisfaction of the said Indians: In order, therefore, to prevent such Irregularities for the future, and to the end that the Indians may be convinced of our Justice and determined Resolution to remove all reasonable Cause of Discontent, We do. with the Advice of our Privy Council strictly enjoin and require. that no private Person do presume to make any purchase from the said Indians of any Lands reserved to the said Indians, within those parts of our Colonies where, We have thought proper to allow Settlement: but that. if at any Time any of the Said Indians should be inclined to dispose of the said Lands, the same shall be Purchased only for Us, in our Name, at some public Meeting or Assembly of the said Indians, to be held for that Purpose by the Governor or Commander in Chief of our Colony respectively within which they shall lie: and in case they shall

And we do hereby authorize, enjoin, and require the Governors and Commanders in Chief of all our Colonies respectively, as well those under Our immediate Government as those under the Government and Direction of Proprietaries, to grant such Licences without Fee or Reward, taking especial Care to insert therein a Condition, that such Licence shall be void, and the Security forfeited in case the Person to whom the same is granted shall refuse or neglect to observe such Regulations as We shall think proper to prescribe as aforesaid.

And we do further expressly conjoin and require all Officers whatever, as well Military as those Employed in the Management and Direction of Indian Affairs, within the Territories reserved as aforesaid for the use of the said Indians, to seize and apprehend all Persons whatever. who standing charged with Treason. Misprisions of Treason. Murders, or other Felonies or Misdemeanors. shall fly from Justice and take Refuge in the said Territory. and to send them under a proper guard to the Colony where the Crime was committed of which they, stand accused. in order to take their Trial for the same.

Given at our Court at St. James's the 7th Day of October 1763. in the Third Year of our Reign.

GOD SAVE THE KING

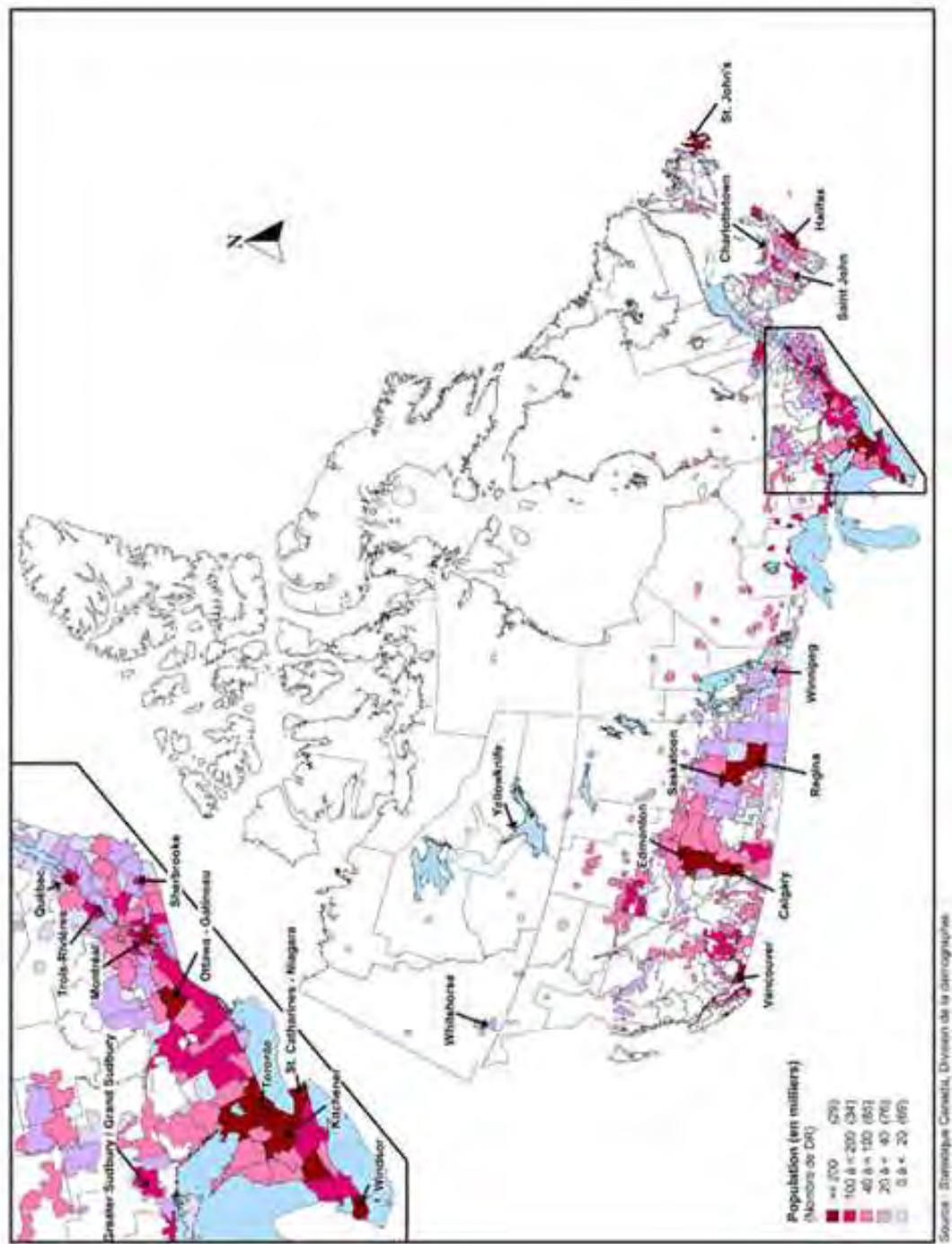
Annexe 9-Carte de l'Amérique du Nord à la suite de la Proclamation Royale de 1763<sup>713</sup>

713 <https://www.mindomo.com/fr/mindmap/la-proclamation-royale-de-1763-76001e48daab4136809e113c8ea162c1>, [consulté le 10/03/2022].

Annexe 10- Expansion territoriale des États-Unis après 1783<sup>714</sup>

<sup>714</sup> <https://studylib.net/doc/10008365/events-leading-to-the-civil-war>, [consulté le 10/03/2022].



Annexe 11- Densité de peuplement au Canada, recensement de 2013<sup>715</sup>

<sup>715</sup> <https://www150.statcan.gc.ca/n1/pub/91-214-x/2015000/section04-eng.htm#a1>, [consulté le 10/03/2022].

*Annexe 12- Acte pour mieux protéger les terres et les propriétés des sauvages  
dans le Bas-Canada*

**CAP. XLII.**

An Act for the better protection of the Lands and Property of the Indians in Lower Canada.

[ 10th August, 1850.]

WHEREAS it is expedient to make better provision for preventing encroachments upon and injury to the lands appropriated to the use of the several Tribes and Bodies of Indians in Lower Canada, and for the defence of their rights and privileges : Be it therefore enacted by the Queen's Most Excellent Majesty, by and with the advice and consent of the Legislative Council and of the Legislative Assembly of the Province of Canada, constituted and assembled by virtue of and under the authority of an Act passed in the Parliament of the United Kingdom of Great Britain and Ireland, and intituled, *An Act to re-unite the Provinces of Upper and Lower Canada, and for the Government of Canada*, and it is hereby enacted by the authority of the same, That it shall be lawful for the Governor to appoint from time to time a Commissioner of Indian Lands for Lower Canada, in whom and in whose successors by the name aforesaid, all lands or property in Lower Canada which are or shall be set apart or appropriated to or for the use of any Tribe or Body of Indians, shall be and are hereby vested, in trust for such Tribe or Body, and who shall be held in law to be in the occupation and possession of any lands in Lower Canada actually occupied or possessed by any such Tribe or Body in common, or by any Chief or Member thereof or other party for the use or benefit of such Tribe or Body, and shall be entitled to receive and recover the rents, issues and profits of such lands and property, and shall and may, in and by the name aforesaid, be subject to the provisions hereinafter made, exercise and defend all or any of the rights lawfully appertaining to the proprietor, possessor or occupant of such land or property : Provided always, that this section shall extend to any lands in Lower Canada now held by the Crown in trust for or for the benefit of any such Tribe or Body of Indians, but shall not extend to any lands now vested in any Corporation or Community legally established and capable in law of suing and being sued, or in any person or persons of European descent, although held in trust for or for the benefit of any such Tribe or Body.

II. And be it enacted, That all suits, actions or proceedings by or against the said Commissioner shall be brought and conducted by or against him by the name aforesaid only, and shall not abate or be discontinued by his death, removal from office or resignation, but shall be continued by or against his successor in office; and that such Commissioner shall have in each District in Lower Canada, an office which shall be his legal domicile, and whereat any process, notice or like matter may be legally served upon him, and may appoint such deputy or deputies, and with such powers as he shall from time to time deem expedient, or as he shall be instructed by the Governor to do : Provided always, that no suit or proceeding shall, (luring one month next after the pas-sing of this Act, be commenced or proceeded with by or against the said Commissioner or any other party, with regard to any lands or property intended to be hereby vested in him, nor shall any prescription or limitation of time within which any proceeding or thing would otherwise require to be commenced, had or done, run or avail against the said Commissioner during the term last aforesaid.

III. And be it enacted, That the said Commissioner shall have full power to concede or lease or charge any such land or property as aforesaid, and to receive or recover the rents, issues and profits thereof as any lawful proprietor, possessor or occupant thereof might do, but shall be subject in all things to the instructions he may from time to time receive from the Governor, and shall be personally responsible to the Crown for all his acts, and more especially for any act done contrary to such instructions, and shall account for all moneys received by him, and apply and pay over the same in such manner, at such times and to such person or officer, as shall be appointed by the Governor, and shall report from time to time on all matters relative to his office in such manner and form, and give such security, as the Governor shall direct and require : and all moneys and moveable property received by him or in his possession as Commissioner, if not duly accounted for, applied and paid over as aforesaid, or if not delivered by any person having been such Commissioner to his successor in office, may be recovered by the Crown or by such successor, in any Court having civil jurisdiction to the amount or value, from the person having been such Commissioner and his sureties, jointly and severally.

IV. Provided always, and be it enacted, That nothing herein contained shall be construed to derogate from the rights of any individual Indian or other private party, as possessor or occupant of any lot or parcel of land forming part of or included within the limits of any land vested in the Commissioner aforesaid.

V. And for the purpose of determining any right of property, possession or occupation in or to any lands belonging or appropriated to any Tribe or Body of Indians in Lower Canada, Be it declared and enacted : That the following classes of persons are and shall be considered as Indians belonging to the Tribe or Body of Indians interested in such lands

*First.*-All persons of Indian blood, reputed to belong to the particular Body or Tribe of Indians interested in such lands, and their descendants.

*Secondly.* -All persons intermarried with any such Indians and residing amongst them, and the descendants of all such persons.

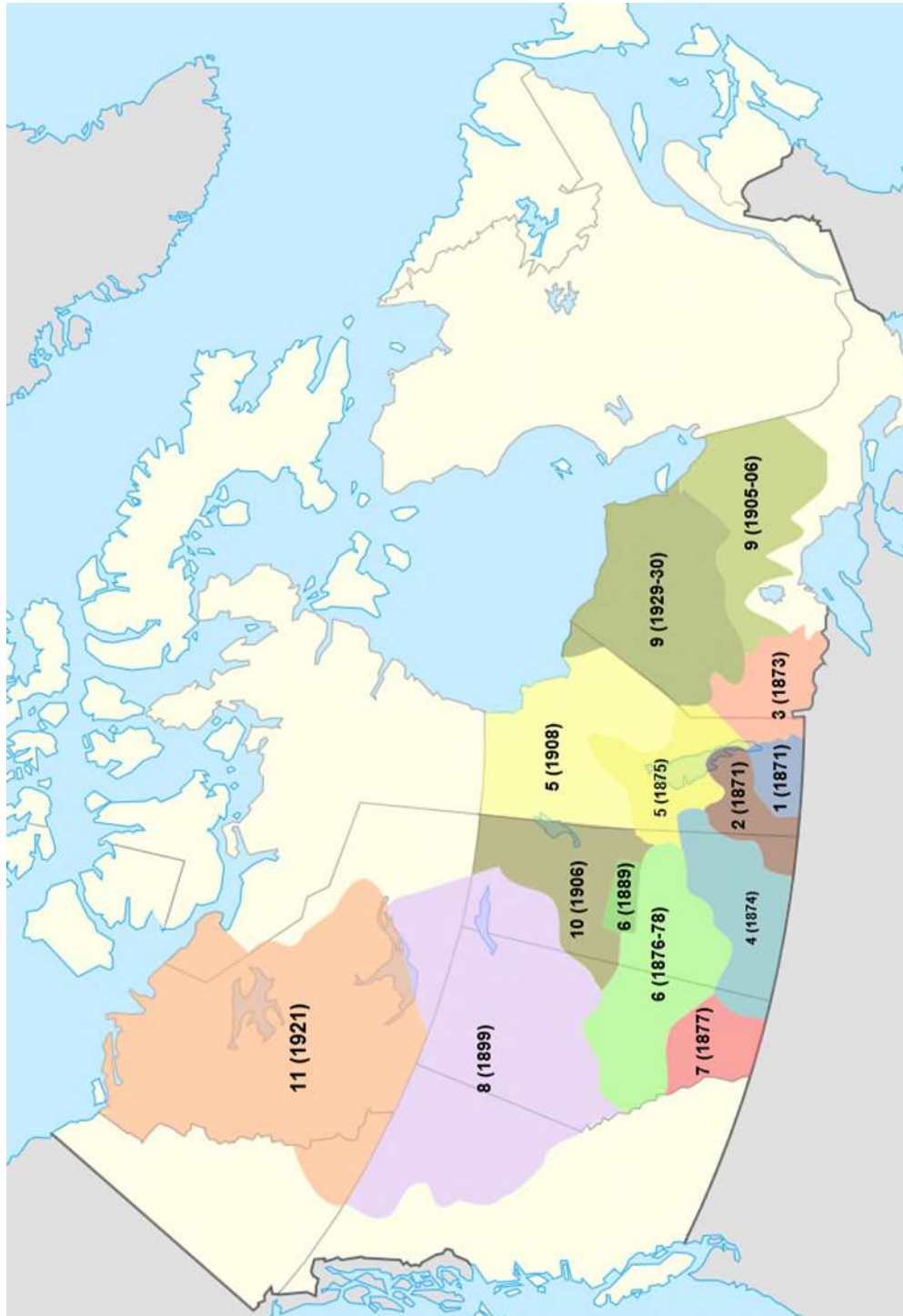
*Thirdly.*-All persons residing among such Indians, whose parents on either side were or are Indians of such Body or Tribe, or entitled to be considered as such : And

*Fourthly.*-All persons adopted in infancy by any such Indians, and residing in the Village or upon the lands of such Tribe or Body of Indians, and their descendants.

VI. And be it enacted, That the Interpretation Act shall apply to this Act.

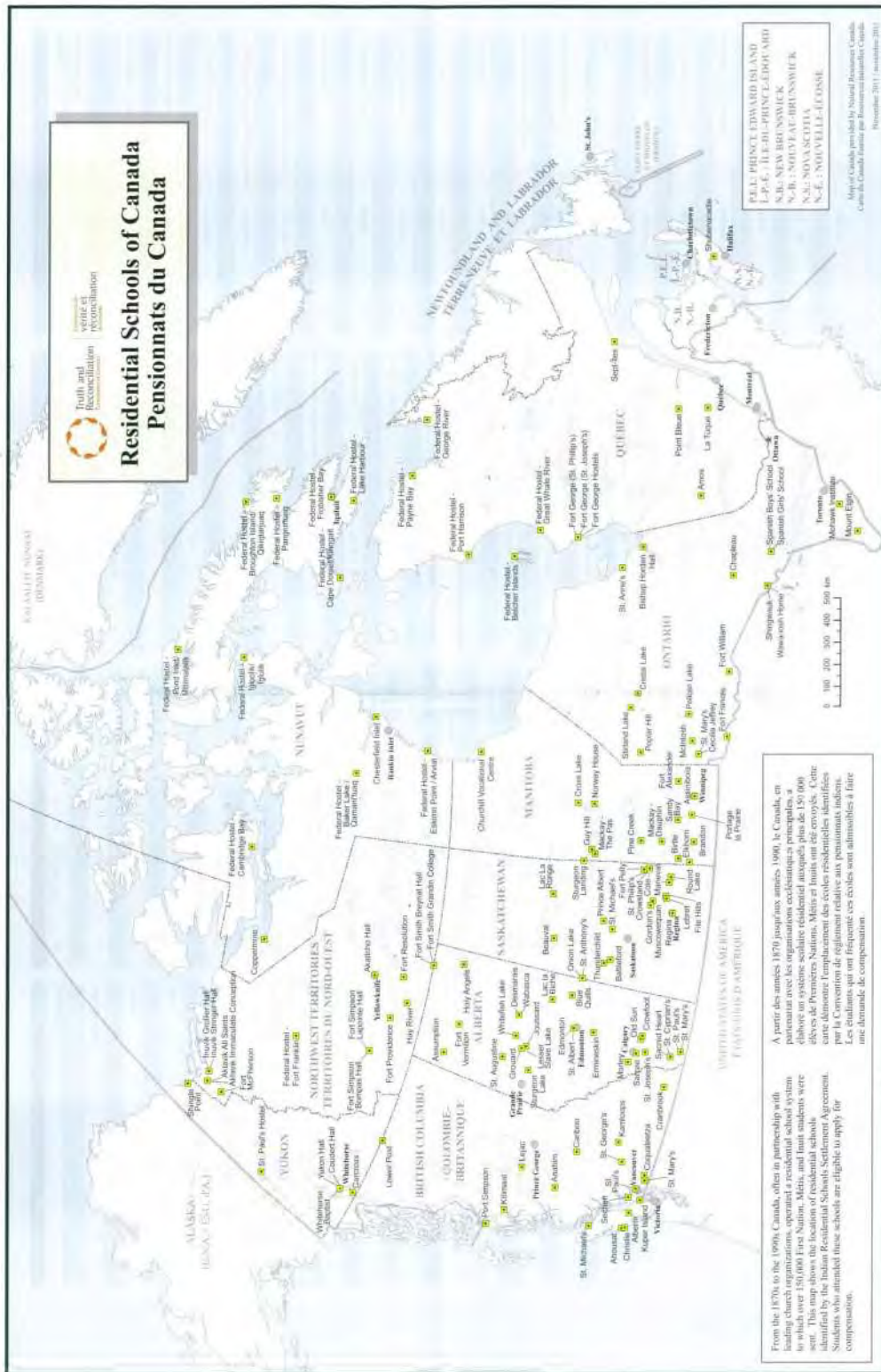
Annexe 13- Colonie du Canada-Uni<sup>716</sup>

<sup>716</sup> <https://grandquebec.com/histoire/langue-canada-uni/>, [consulté le 10/03/2022].

Annexe 14- Carte des traités numérotés<sup>717</sup>

<sup>717</sup> <https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Fichier:Numbered-Treaties-Map.svg>, [consulté le 10/03/2022].

Annexe 15- Carte des pensionnats indiens recensés par la CVRC



Annexe 16- Liste des pensionnats indiens recensés par la CVRC<sup>718</sup>

Dénomination	Lieu	Confession <sup>719</sup>	Ouverture	Fermeture
<b>Maritimes</b>				
Shubenacadie	Shubenacadie (N.E.)	C	1929	1967
<b>Québec</b>				
Amos (ST. Marc-de-Figuery)	Amos	C	1955	1973
Fort George Hostels	Fort George	N	1975	1978
George River Federal Hostel	Kangirsualujuaq	N	1960	1960
Great Whale River Federal Hostel	Kuujjuaraapik	N	1960	1970
La Tuque	La Tuque	A	1963	1978
Mistassini Hostels	Mistissini	N	1971	1978
Payne Bay Federal Hostel	Kangirsuk	N	1960	1962
Pointe Bleue*	Pointe Bleue	C	1956	1991
Port Harrison Federal Hostel	Inukjuak	N	1960	1971
St. Philip's	Fort George	A	1933	1975
St. Joseph's	Fort George	C	1937	1981
Sept-Îles	Sept-Îles	C	1952	1971
<b>Ontario</b>				
Bishop Horden Hall (Moose Factory)	Moose Factory	A	1906	1976
Cecilia Jeffrey (Shoal Lake)	Kenora	P	1902	1976
Chapleau	Chapleau	A	1907	1948
Cristal Lake High School	Cristal Lake	MN	1976	1986
Fort Frances	Fort Frances	C	1906	1974
Fort William	Fort William	C	1885	1970
McIntosh (Kenora)	McIntosh	C	1925	1969
Mohawk Institute	Brantford	A	1828	1970
Mount Elgin	Muncey	M/U	1867	1946
Pelican Lake	Sioux Lookout	A	1927	1978
Poplar Hill	Poplar Hill	MN	1962	1989
St. Anne's (Fort Albany)	Fort Albany	C	1906	1976
St. Mary's (Kenora)	Kenora	C	1897	1972
Shingwauk	Sault Ste. Marie	A	1878	1970
Spanish Boy's School	Spanish	C	1879	1958
Spanish Girl's School	Spanish	C	1868	1962
Stirland Lake High School	Stirland Lake	MN	1971	1991
Wawanosh Home	Sault Ste. Marie	A	1879	1897
<b>Manitoba</b>				
Assiniboia	Winnipeg	C	1958	1973
Birtle	Birtle	P	1888	1970
Brandon	Brandon	M/U/C	1895	1972
Churchill Vocational Centre	Churchill	N	1964	1973
Cross Lake	Cross Lake	C	1912	1969
Elkhorn (Washakada)	Elkhorn	A	1889	1949
Fort Alexander (Pine Falls)	Pine Falls	C	1905	1970
Guy Hill	Clearwater Lake	C	1952	1979
McKay (Dauphin)	Dauphin	A	1957	1988

<sup>718</sup> Cette liste comprend les foyers d'hébergement du Grand Nord canadien (*hostels*). Elle a été élaborée par nous à partir des informations compilées par la CVRC dans son rapport final.

<sup>719</sup>A = anglican, B = baptiste, C = catholique, M = méthodiste, MN = mennonite, N = non confessionnel, P = presbytérien, U = Église Unie du Canada.

McKay (The Pas)	The Pas	A	1915	1933
Norway House	Norway House	M/U	1899	1967
Notre Dame Hostel	Norway House	C	1960	1967
Pine Creek	Camperville	C	1890	1969
Portage La Prairie	Portage La Prairie	P/U	1891	1975
Sandy Bay	Sandy Bay Reserve	C	1905	1970
<b>Saskatchewan</b>				
Battleford Industrial School	Battleford	A	1883	1914
Beauval*	Beauval	C	1897	1995
Cote Improved Federal Day School	Kamsack	P/U	1915	1940
Crowstand	Kamsack	P	1889	1915
File Hills	Balcarres	P/U	1889	1949
Fort Pelly (St. Philip's)	Fort Pelly	C	1905	1913
Gordon's	Gordon's Reserve	A	1888	1996
Lac La Ronge	Lac La Ronge	A	1894	1997
Onion Lake (St. Barnabas)	Onion Lake	A	1892	1943
Qu'Appelle (Lebret)*	Lebret	C	1884	1998
Marieval (Crooked Lake)*	Grayson	C	1898	1997
Muscowequan (Touchwood)*	Lestock	C	1889	1997
Prince Albert*	Prince Albert	A	1894	1997
Regina Industrial School	Regina	P	1891	1910
Round Lake	Stockholm	P/U	1887	1950
St. Anthony's (Onion Lake)	Onion Lake Reserve	C	1894	1974
St. Michael's (Duck Lake)*	Saskatoon	C	1894	1996
Sturgeon Landing	Sturgeon Landing	C	1926	1952
Thunderchild (Delmas)	Delmas	C	1901	1948
<b>Alberta</b>				
Assumption	Hay Lake Reserve	C	1951	1974
Blue Quills*	Saddle Lake	C	1898	1990
Crowfoot	Blackfoot Crossing	C	1900	1968
Desmarais	Wabasca	C	1902	1973
Edmonton (Previously Red Deer)	Edmonton	M/U	1893	1968
Ermineskin	Hobbema	C	1895	1975
Fort Vermilion	Fort Vermilion	C	1903	1968
Grouard	Grouard	C	1894	1957
Holy Angels	Fort Chipewyan	C	1874	1974
Joussard	Joussard	C	1913	1969
Lac la Biche	Lac la Biche	C	1893	1898
Lesser Slave Lake	Lesser Slave Lake	A	1895	1932
Morley	Morley	M/U	1922	1969
Old Sun	Gleichen	A	1886	1971
Red Deer Industrial Institute	Red Deer	M	1893	1919
Sarcee	Calgary	A	1892	1921
St. Albert	St. Albert	C	1873	1948
St. Augustine	Grimshaw	C	1900	1907
St. Cyprian's	Brocket	A	1890	1961
St. Joseph's	Okotoks	C	1884	1922
St. Mary's	Cardston	C	1898	1988
St. Paul's	Big Island	A	1893	1975
Sturgeon Lake	Calais	C	1907	1961
Wabasca	Lake Wabasca	A	1902	1966
Whitefish Lake	Whitefish Lake	A	1908	1950
<b>Colombie-Britannique</b>				
Ahousaht	Flores Island	P/U	1904	1940
Alberni	Port Alberni	P/U	1900	1973



Anahim Lake Dormitory	Anahim Lake	C	1968	1977
Cariboo	William's Lake	C	1891	1981
Christie*	Tofino	C	1900	1983
Coqualeetza	Coqualeetza	M/U	1889	1940
Cranbrook (St. Eugene's)	Cranbrook	C	1890	1970
Kamloops	Kamloops	C	1890	1978
Kitimaat	Kitimaat	M/U	1908	1941
Kuper Island	Chemainus	C	1890	1975
Lejac	Fraser Lake	C	1917	1976
Lower Post	Lower Post	C	1951	1975
Port Simpson	Kw'alaams	M/U	1888	1948
Sechelt	Sechelt	C	1904	1975
St. George's (Lytton)	Lytton	A	1901	1979
St. Mary's (Mission)	Mission	C	1867	1984
St. Michael's	Alert Bay	A	1893	1974
St. Paul's	Vancouver	C	1899	1959
<b>Yukon</b>				
Carcross	Forty Mile	A	1903	1969
Coudert Hall	Whitehorse	C	1960	1971
St. Paul's Hostel	Dawson City	A	1920	1943
Shingle Point	Shingle Point	A	1929	1936
Whitehorse Baptist	Whitehorse	B	1947	1960
Yukon Hall	Whitehorse	N	1960	1985
<b>Territoires du Nord-Ouest</b>				
Akaitcho Hall	Yellowknife	N	1958	1994
All Saints	Aklavik	A	1936	1959
Bompas Hall	Fort Simpson	A	1960	1975
Breynat Hall	Fort Smith	C	1957	1975
Federal Hostel Fort Franklin	Fort Franklin	N	1967	1972
Fleming Hall	Fort McPherson	A	1955	1976
Grandin College	Fort Smith	C	1960	1985
Grollier Hall	Inuvik	C	1959	1997
Hay River (St. Peter's)	Hay River	A	1895	1937
Immaculate Conception	Aklavik	C	1926	1959
Lapointe Hall	Fort Simpson	C	1960	1988
Sacred Heart	Fort Providence	C	1906	1960
St. Joseph's	Fort Resolution	C	1903	1957
Stringer Hall	Inuvik	A	1959	1975
<b>Nunavut</b>				
Chesterfield Inlet	Chesterfield Inlet	C	1954	1969
Federal Hostel at Baker Lake	Baker Lake	N	1961	1968
Federal Hostel at Belcher Islands	Belcher Islands	N	1963	1964
Federal Hostel at Broughton Island	Qikiqtarjuaq	N	1961	1966
Federal Hostel at Cambridge Bay	Iqaluktuuttiaq	N	1964	1997
Federal Hostel at Cape Dorset	Dorset	N	1962	1965
Federal Hostel at Eskimo Point	Arviat	N	1962	1967
Federal Hostel at Frobisher Bay	Iqaluit	N	1971	1995
Federal Hostel at Igloolik	Igloolik	N	1961	1969
Federal Hostel at Lake Harbour	Kimmitut	N	1963	1965
Federal Hostel at Pangnirtung	Pangnirtung	N	1964	1967
Federal Hostel at Pond Inlet	Pond Inlet	N	1962	1970
Federal Tent Hostel at Coppermine	Kugluktuk	A	1951	1959

*Annexe 17- Menu hebdomadaire des élèves du pensionnat indien de Gordon pour le mois de mai 1931<sup>720</sup>*

	Breakfast	Dinner	Supper
Sunday	Cornflakes, Sugar & Milk, Bread, Butter, Stewed Prunes, Tea, Cocoa.	Cold Beef or Pork, Potatoes, Pie or Pudding, Bread.	Bread, Butter, Fruit, Cake, Tea.
Monday	Boiled Eggs, Rolled Oats, Sugar & Milk, Bread, Butter, Tea, Cocoa.	Soup, Cold Roast Beef, Vegetables, Potatoes, Bread, Rice Pudding.	Beef Stew, Bread, Butter, Jam, Tea.
Tuesday	Cornmeal, Sugar & Milk, Bread, Butter, Jam, Tea, Cocoa.	Roast Beef, Carrots, Potatoes, Pie or Pudding, Bread.	Scrambled Eggs, Bread, Butter, Jam, Tea.
Wednesday	Boiled Eggs, Rolled Oats, Sugar & Milk, Bread, Butter, Tea, Cocoa.	Soup, Meat Pie, Turnips, Potatoes, Pie, Bread.	Bannock, Jam, Bread, Butter, Tea.
Thursday	Cornmeal, Sugar & Milk, Bread, Butter, Jam, Tea, Cocoa.	Boiled Beef, Carrots, Potatoes, Pudding, Bread.	Boiled Eggs, Bread, Butter, Cake, Tea.
Friday	Rolled Oats, Sugar & Milk, Fried Potatoes, Bread, Butter, Jam, Tea.	Soup, Fish, Beans, Potatoes, Milk Pudding, Bread.	Eggs, Bread, Butter, Bannock, Jam, Tea.
Saturday	Cornmeal, Sugar & Milk, Eggs, Bread, Butter, Tea or Cocoa.	Soup, Beef Stew, Vegetables, Potatoes, Pie, Bread.	Bread & Butter, Jam, Tea.

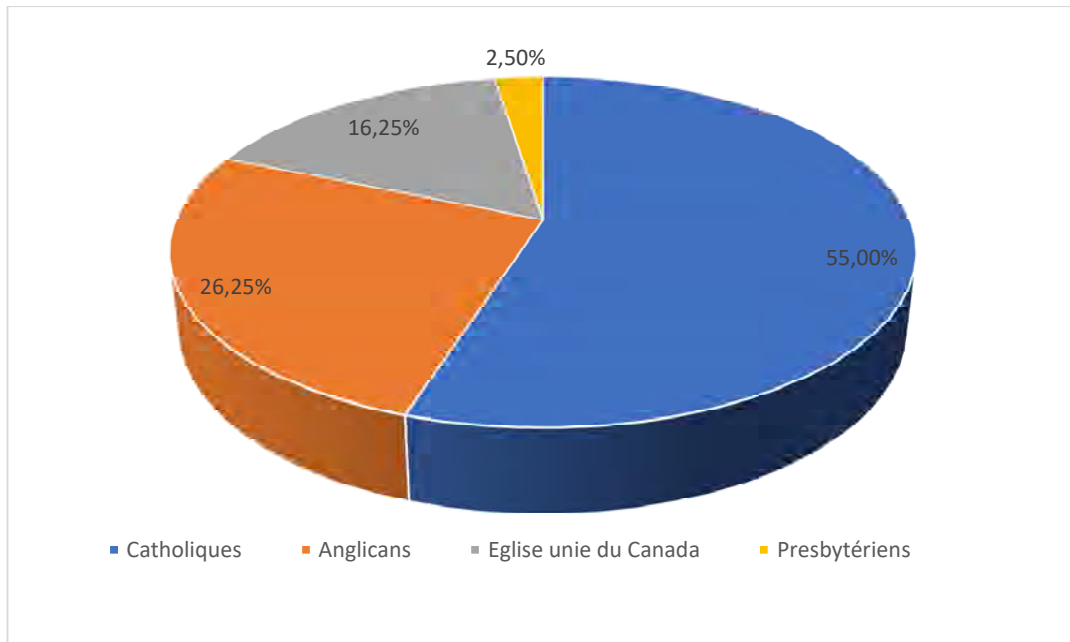
---

<sup>720</sup> TRC 1.1 : 501.

*Annexe 18- Menu hebdomadaire du personnel du pensionnat indien de Gordon pour le mois de mai 1931<sup>721</sup>*

	Breakfast	Dinner	Supper
Sunday	Orange, Cereal, Milk & Sugar, Bacon & Eggs, Bread & Butter, Tea or Coffee.	Cold Meat, Pickles or Salad, Potatoes, Pie or Pudding, Cheese, Bread & Butter, Tea.	Fish or Cold Meat, Potatoe [sic] Salad, Cheese, Fruit, Cake, Bread and Butter, Jam, Tea.
Monday	Cream of Wheat, Milk, Sugar, Scrambled Eggs, Bread & Butter, Marmalade, Tea or Coffee.	Roast Beef, Carrot or Turnip, Potatoes, Pie or Pudding, Bread, Butter, Tea.	Boiled Eggs, Cheese, Bread & Butter, Fruit, Cake, Tea.
Tuesday	Rolled Oats, Milk & Sugar, Bacon, Potatoes, Marmalade, Bread and Butter, Tea.	Roast Pork, Turnip, Potatoes, Pie or Pudding, Cheese, Bread and Butter, Tea.	Cold Meat, Salad, Cheese, Fruit, Cake, Bread & Butter, Tea.
Wednesday	Cornflakes, Poached Eggs, Milk & Sugar, Marmalade, Bread and Butter, Tea or Coffee.	Stewed Beef, Vegetables, Potatoes, Pie or Pudding, Bread and Butter, Tea.	Macaroni & Cheese, Fried Potatoes, Marmalade, Cheese, Bread & Butter, Tea.
Thursday	Rolled Oats, Milk & Sugar, Bacon & Eggs, Marmalade, Bread & Butter, Tea or Coffee.	Roast Beef, Carrot, Potatoes, Pie or Pudding, Cheese, Bread, Butter, Tea.	Boiled Eggs, Cheese, Fruit, Cake, Bread & Butter, Tea.
Friday	Cream of Wheat, Milk, Sugar, Poached Eggs, Marmalade, Bread, Butter, Tea.	Fish, Potatoes, Turnip, Pie or Pudding, Cheese, Bread, Butter, Tea.	Omelet, Fried Potatoes, Fruit, Cake, Jam, Bread, Butter, Tea.
Saturday	Rolled Oats, Milk, Sugar, Fried Bacon & Eggs, Marmalade, Bread, Butter, Tea.	Meat Stew, Vegetables, Potatoes, Pie or Pudding, Cheese, Bread, Butter, Tea.	Beef Steak & Onions, Fried Potatoes, Cheese, Fruit, Cake, Bread and Butter, Tea.

<sup>721</sup> TRC 1.1 : 500.

*Annexe 19- Répartition des pensionnats indiens par confession en 1931<sup>722</sup>*

---

<sup>722</sup> Chiffres extraits du rapport de la CVRC (TRC 1.1 : 241-242). Graphique conçu par nous.

*Annexe 20- Blue Quills First Nations College<sup>723</sup>*

---

<sup>723</sup> Notre collection personnelle.

*Annexe 21- Phil Fontaine<sup>724</sup>*



---

<sup>724</sup> [https://fr.wikipedia.org/wiki/Phil\\_Fontaine#/media/Fichier:Phil\\_Fontaine.jpg](https://fr.wikipedia.org/wiki/Phil_Fontaine#/media/Fichier:Phil_Fontaine.jpg), [consulté le 10/03/2022].

*Annexe 22- Frederick Ogilvie Loft<sup>725</sup>*

---

<sup>725</sup><https://grasac.artsci.utoronto.ca/?p=928>, [consulté le 10/03/2022].

*Annexe 23- Face à face entre un soldat canadien et un militant mohawk à Oka<sup>726</sup>*



---

<sup>726</sup> <https://www.thestar.com/news/insight/2015/08/22/a-warrior-a-soldier-and-a-photographer-remembering-the-oka-crisis.html>, [consulté le 10/03/2022].



*Annexe 24- Elijah Harper<sup>727</sup>*

---

<sup>727</sup> <http://www.nationmedia.ca/elijahharper/services.html>, [consulté le 10/03/2022].

*Annexe 25- Excuses présentées par les Églises aux peuples autochtones du Canada*

**Extrait de la demande de pardon formulée par l'Église Unie du Canada en 1986 :**

« Long before my people journeyed to this land your people were here, and you received from your elders an understanding of creation and of the Mystery that surrounds us all that was deep, and rich and to be treasured. We did not hear you when you shared your vision. In our zeal to tell you of the good news of Jesus Christ we were closed to the value of your spirituality. We confused western ways and culture with the depth of breadth and length and height of the gospel of Christ. We imposed our civilization as a condition of accepting Gospel. We tried to make you like us and in doing so we helped to destroy the vision that made you what you were. As a result, you, and we, are poorer and the image of the Creator in us is twisted, blurred and we are not what we are meant by God to be. We ask you to forgive us and walk together with us in the spirit of Christ so that our peoples may be blessed by God's creation healed<sup>728</sup>. »

**Extrait des excuses présentées par la conférence des Oblats en 1991 :**

« We apologize for the part we played in the cultural, ethnical, linguistic and religious imperialism that was part of the European mentality and, in a particular way, for the instances of physical and sexual abuse that occurred in these schools. We recognize that in spite of the good that came of them, the residential schools have caused pain to so many. For these trespasses we wish to voice today our

---

<sup>728</sup> (Bavelas 2004 : 19).

deepest sorrow and we ask your forgiveness and understanding. We hope that we can make up for it being part of the healing process wherever necessary<sup>729</sup>. »

**Extrait des excuses présentées par l'Église anglicane du Canada en 1993 :**

« Together here with you I have listened as you have told your stories of the residential schools. I have heard the voices that have spoken in pain and hurt experienced in the schools, and of the scars which endure to this day. I have felt shame and humiliation as I have heard of suffering inflicted by my people, and as I think of the part our church playing in that suffering. I am deeply conscious of the sacredness of the stories that you have told and I hold in the highest honour those who have told them. I have heard with admiration the stories of people and communities who have worked at healing, and I am aware of how much healing is needed. I also know that I am in need of healing, and my own people are in need of healing, and our is in need of healing. Without healing, we will continue the same attitudes that have done such damage in the past. I also know that healing takes a long time, both for people and for communities. I also know that it is God who heals, and that God can begin to heal when we open ourselves, our wounds, our failures and our shame to God. I want to take one step along that path here and now. I accept and I confess before God and you, our failures in the residential schools. We failed you. We failed ourselves. We failed God. I am sorry, more than I can say, that we were part of a system which took you and your children from home and family. I am sorry, more than I can say, that we tried to remake you in our image, taking from you your language and the signs of identity. I am sorry, more than I can say, that in our schools so many abused physically, sexually, culturally,

---

<sup>729</sup> (Bavelas 2004 : 21).

and emotionally. On behalf of the Anglican Church of Canada, I present our apology<sup>730</sup>. »

**Extrait des excuses présentées par l'Église presbytérienne en 1994 :**

« It is with deep humility and in great sorrow that we come before God and our Aboriginal brothers and sisters with our confession. We acknowledge that the stated policy of the Government of Canada was to assimilate Aboriginal peoples to the dominate culture, and that the Presbyterian Church in Canada co-operated in this policy...For the Church's complicity in this policy we ask for forgiveness...we...encouraged the Government to ban some important spiritual practices through which Aboriginal peoples experienced the presence of the creator God. For the Church's complicity in policy we ask forgiveness...In our cultural arrogance we have been blind to the ways in which our understanding of Gospel has been culturally conditioned...For the Church's presumptions we ask forgiveness...in Residential Schools...The Presbyterian Church in Canada used disciplinary practices which were foreign to Aboriginal peoples, and open to exploitation in physical psychological punishment beyond any Christian maxim of care and discipline. In a setting of obedience and acquiescence there was opportunity for sexual abuse, and some were so abused. The effect of all this for Aboriginal peoples, was the loss of cultural identity and the loss of a secure sense of self. For the Church's insensitivity we ask forgiveness. We regret that there are those whose lives have been deeply scarred by the effects of the mission and ministry of the Presbyterian Church in Canada. For our Church we ask forgiveness of God. It is our prayer that God, who is merciful, will guide us in compassionate ways towards helping them to heal. We ask, also, for forgiveness from Aboriginal peoples. What we have heard we acknowledge. It is our hope that those whom we have wronged with a hurt too deep

---

<sup>730</sup> (Bavelas 2004 : 22-23).

for telling will accept what we have to say. With God's guidance our Church will seek opportunities to walk with Aboriginal peoples to find healing and wholeness together as God's people<sup>731</sup>. »

### **Excuses présentées par l'Église Unie du Canada en 1998 :**

« I am here today as Moderator of The United Church of Canada to speak the words that many people have wanted to hear for a very long time. On behalf of The United Church of Canada I apologize for the pain and suffering that our church's involvement in the Indian Residential School system has caused. We are aware of some of the damage that this cruel and ill-conceived system of assimilation has perpetrated on Canada's First Nations peoples. For this we are truly and most humbly sorry.

To those individuals who were physically, sexually and mentally abused as students of the Indian Residential Schools in which The United Church of Canada was involved, I offer you our most sincere apology. You did nothing wrong. You were and are the victims of evil acts that cannot under any circumstances be justified or excused. We pray that you will hear the sincerity of our words today and that you will witness the living out of this apology in our actions in the future.

We know that many within our church will still not understand why each of us must bear the scar, the blame for this horrendous period in Canadian history. But the truth is we are the bearers of many blessings from our ancestors, and therefore we must also bear their burdens. We must now seek ways of healing ourselves, as well as our relationships with First Nations peoples. This apology is not an end in itself. We are in the midst of a long and painful journey. A journey that began with the United Church's Apology of 1986, to our Statement of Repentance in 1997 and now

---

<sup>731</sup> (Bavelas 2004 : 24-25).

moving to this apology with regard to Indian Residential Schools. As Moderator of The United Church of Canada I urge each and every member of the church, to reflect on these issues and to join us as we travel this difficult road of repentance, reconciliation and healing<sup>732</sup>. »

---

<sup>732</sup> (Bavelas 2004 : 26).

*Annexe 26- Excuses présentées par le premier ministre Stephen Harper en 2008*

I stand before you today to offer an apology to former students of Indian residential schools. The treatment of children in these schools is a sad chapter in our history.

For more than a century, Indian residential schools separated over 150,000 aboriginal children from their families and communities.

In the 1870s, the federal government, partly in order to meet its obligations to educate aboriginal children, began to play a role in the development and administration of these schools.

Two primary objectives of the residential school system were to remove and isolate children from the influence of their homes, families, traditions and cultures, and to assimilate them into the dominant culture.

These objectives were based on the assumption that aboriginal cultures and spiritual beliefs were inferior and unequal.

Indeed, some sought, as was infamously said, "to kill the Indian in the child."

Today, we recognize that this policy of assimilation was wrong, has caused great harm, and has no place in our country. One hundred and thirty-two federally-supported schools were located in every province and territory, except Newfoundland, New Brunswick and Prince Edward Island.

Most schools were operated as joint ventures with Anglican, Catholic, Presbyterian and United churches.

The Government of Canada built an educational system in which very young children were often forcibly removed from their homes and often taken far from their communities.

Many were inadequately fed, clothed and housed. All were deprived of the care and nurturing of their parents, grandparents and communities.

First Nations, Inuit and Métis languages and cultural practices were prohibited in these schools.

Tragically, some of these children died while attending residential schools, and others never returned home.

The government now recognizes that the consequences of the Indian residential schools policy were profoundly negative and that this policy has had a lasting and damaging impact on aboriginal culture, heritage and language.

While some former students have spoken positively about their experiences at residential schools, these stories are far overshadowed by tragic accounts of the

emotional, physical and sexual abuse and neglect of helpless children, and their separation from powerless families and communities.

The legacy of Indian residential schools has contributed to social problems that continue to exist in many communities today.

It has taken extraordinary courage for the thousands of survivors who have come forward to speak publicly about the abuse they suffered. It is a testament to their resilience as individuals and to the strengths of their cultures.

Regrettably, many former students are not with us today and died never having received a full apology from the Government of Canada.

The government recognizes that the absence of an apology has been an impediment to healing and reconciliation. Therefore, on behalf of the Government of Canada and all Canadians, I stand before you, in this chamber so central to our life as a country, to apologize to Aboriginal peoples for Canada's role in the Indian residential schools system.

To the approximately 80,000 living former students and all family members and communities, the Government of Canada now recognizes that it was wrong to forcibly remove children from their homes, and we apologize for having done this.

We now recognize that it was wrong to separate children from rich and vibrant cultures and traditions, that it created a void in many lives and communities, and we apologize for having done this.

We now recognize that in separating children from their families, we undermined the ability of many to adequately parent their own children and sowed the seeds for generations to follow, and we apologize for having done this.

We now recognize that far too often these institutions gave rise to abuse or neglect and were inadequately controlled, and we apologize for failing to protect you.

Not only did you suffer these abuses as children, but as you became parents, you were powerless to protect your own children from suffering the same experience, and for this we are sorry.

The burden of this experience has been on your shoulders for far too long. The burden is properly ours as a government, and as a country. There is no place in Canada for the attitudes that inspired the Indian residential schools system to ever again prevail.

You have been working on recovering from this experience for a long time, and in a very real sense we are now joining you on this journey. The Government of Canada sincerely apologizes and asks the forgiveness of the aboriginal peoples of this country for failing them so profoundly.

Nous le regrettons.

We are sorry.



Nimitataynan.

Niminchinowesamin.

Mamiattugut.]

In moving toward healing, reconciliation and resolution of the sad legacy of Indian residential schools, the implementation of the Indian residential schools settlement agreement began on September 2007. Years of work by survivors, communities and aboriginal organizations culminated in an agreement that gives us a new beginning and an opportunity to move forward together in partnership.

A cornerstone of the settlement agreement is the Indian residential schools truth and reconciliation commission. This commission represents a unique opportunity to educate all Canadians on the Indian residential schools system. It will be a positive step in forging a new relationship between Aboriginal peoples and other Canadians, a relationship based on the knowledge of our shared history, a respect for each other and a desire to move forward with a renewed understanding that strong families, strong communities and vibrant cultures and traditions will contribute to a stronger Canada for all of us.

God bless all of you. God bless our land<sup>733</sup>.

---

<sup>733</sup> <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/eng/1100100015644/1571589171655>, [consulté le 10/03/2022].

*Annexe 27- Les trois commissaires de la CVRC lors de la cérémonie de clôture<sup>734</sup>*



*De gauche à droite, Chief Wilton Littlechild, Murray Sinclair et Marie Wilson.*

---

<sup>734</sup> <https://rabble.ca/indigenous/truth-and-reconciliation-commission-challenges-canadian-chur/>, [consulté le 10/03/2022].

Annexe 28- Témoignage lors de l'événement national de la Saskatchewan (2012)<sup>735</sup>



---

<sup>735</sup> La boîte sacrée ou *bentwood box*, ici au centre de l'image, a accompagné les commissaires lors des événements. Sculptée par l'artiste Salish de la côte Luke Marston, elle représente l'expérience vécue par sa propre grand-mère dans les pensionnats indiens. La boîte permet à chaque témoin qui le souhaitait d'y déposer un objet évocateur de son expérience des pensionnats.

*Annexe 29- Excuses présentées par Justin Trudeau le 24/11/2017*

The treatment of Indigenous children in residential schools is a dark and shameful chapter in our country's history. By acknowledging the past and educating Canadians about the experiences of Indigenous children in these schools, we can ensure that this history is never forgotten.

At the turn of the twentieth century, the Moravian Mission and the International Grenfell Association established schools with dormitory residences for Indigenous children with the support of the province of Newfoundland and Labrador. Their stated purpose was to educate Innu, Inuit, and NunatuKavut children from the communities of Black Tickle, Cartwright, Davis Inlet, Goose Bay, Hebron, Hopedale, Makkovik, Nain, Northwest River, Nutak, Postville, Rigolet, Sheshatshiu and other parts of Newfoundland and Labrador. We now know, however, that Indigenous children in these schools were isolated from their communities, families, traditions and cultures. These residential schools were operated from 1949 until the last school closed in 1980, with the support of the Canadian government.

To move forward with reconciliation, we must understand the role of residential schools in our history. We must recognize the colonial way of thinking that fueled these practices. It's important because it was there, in these residential schools, that many former students were sorely neglected, while others were subjected to tragic physical and sexual abuse. Many experienced a profound void at the loss of their languages and cultural practices, while others were not properly fed, clothed or housed. Ultimately, every single child was deprived of the love and care of their parents, families and communities.

Children who returned from traumatic experiences in these schools looked to their families and communities for support but, in many cases, found that their own practices, cultures and traditions had been eroded by colonialism. It was in this climate that some experienced individual and family dysfunction, leaving a legacy that took many forms. Afterwards, some experienced grief, poverty, family violence, substance abuse, family and community breakdown, and mental and physical health issues. Unfortunately, many of these intergenerational effects of colonialism on Indigenous people continue today.

On September 28, 2016, the Supreme Court of Newfoundland and Labrador approved the negotiated settlement agreed to by the parties to provide compensation to those who attended the residential schools in Newfoundland and Labrador and those who may have suffered abuse. The agreement also includes provisions for healing and commemoration activities identified by former students. This settlement was made possible because of the exceptional courage and strength of representative plaintiffs and other former students who came forward and spoke about their experiences. Sadly, not all are here with us today, having passed away without being able to hear this apology. We honour their spirits – and we cherish their memories.

We heard you when you said that the exclusion of Newfoundland and Labrador from Canada's 2008 Apology to Former Students of Indian Residential Schools and the absence of an apology recognizing your experiences have impeded healing and reconciliation. We acknowledge the hurt and pain this has caused you – and we assure former students that you have not been forgotten.

Today, I stand humbly before you, as Prime Minister of Canada, to offer a long overdue apology to former students of the five residential schools in Newfoundland and Labrador on behalf of the Government of Canada and all Canadians. I also offer an apology to the families, loved ones and communities impacted by these schools for the painful and sometimes tragic legacy these schools left behind.

For all of you – we are sincerely sorry – pijâgingilagut – apu ushtutatat.

To the survivors who experienced the indignity of this abuse, neglect, hardship and discrimination by the individuals, institutions and system entrusted with your care, we are truly sorry for what you have endured.

We are sorry for the lack of understanding of Indigenous societies and cultures that led to Indigenous children being sent away from their homes, families and communities and placed into residential schools. We are sorry for the misguided belief that Indigenous children could only be properly provided for, cared for, or educated if they were separated from the influence of their families, traditions and cultures. This is a shameful part of Canada's history – stemming from a legacy of colonialism, when Indigenous people were treated with a profound lack of equality and respect – a time in our country when we undervalued Indigenous cultures and traditions and it was wrongly believed Indigenous languages, spiritual beliefs and ways of life were inferior and irrelevant.

Saying that we are sorry today is not enough. It will not undo the harm that was done to you. It will not bring back the languages and traditions you lost. It will not take away the isolation and vulnerability you felt when separated from your families, communities and cultures. And it will not repair the hardships you endured in the years that followed as you struggled to recover from what you experienced in the schools and move forward with your lives.

But today we want to tell you that what happened in those five schools – at the Lockwood School in Cartwright, the Makkovik Boarding School, the Nain Boarding School, the St. Anthony Orphanage and Boarding School and the Yale School in Northwest River – is not a burden you have to carry alone anymore. It is my hope that today you can begin to heal – that you can finally put your inner child to rest. We share this burden with you by fully accepting our responsibilities – and our failings – as a government and as a country.

All Canadians possess the ability to learn from the past and shape the future. This is the path to reconciliation. This is the way to heal the relationship between Indigenous and non-Indigenous people in Canada. Today's apology follows on the

heels of a historic new approach to reconciliation between Canada and Indigenous peoples.

And this year, as we reflect on 150 years of Confederation across Canada, we have an opportunity to pause – to think about the future we want to create, that we must create, that we will create, together, in the coming decades and centuries.

We have an opportunity to rebuild our relationship, based on the recognition of your rights, respect, cooperation, partnership and trust. The Newfoundland and Labrador residential schools settlement is an example of reconciliation in action, a settlement with healing and commemoration at its core.

We understand that reconciliation between the Government of Canada and Indigenous peoples can be a difficult process and is ongoing – and we know it doesn't happen overnight. But it is my hope that in apologizing today, acknowledging the past and asking for your forgiveness, that as a country, we will continue to advance the journey of reconciliation and healing together.

Former students, families and communities that were impacted by the Newfoundland and Labrador residential schools continue to display incredible strength in the face of adversity. Your resilience and your perseverance are evident through your actions every day. By telling the story of Newfoundland and Labrador residential schools, we ensure that this history will never be forgotten. All Canadians have much to learn from this story and we hope to hear you tell your stories – in your own way and in your own words – as this healing and commemoration process unfolds.

While we cannot forget the history that created these residential schools, we must not allow it to define the future. We call on all Canadians to take part in the next chapter – a time when Indigenous and non-Indigenous people build the future we want together<sup>736</sup>.

November 24, 2017

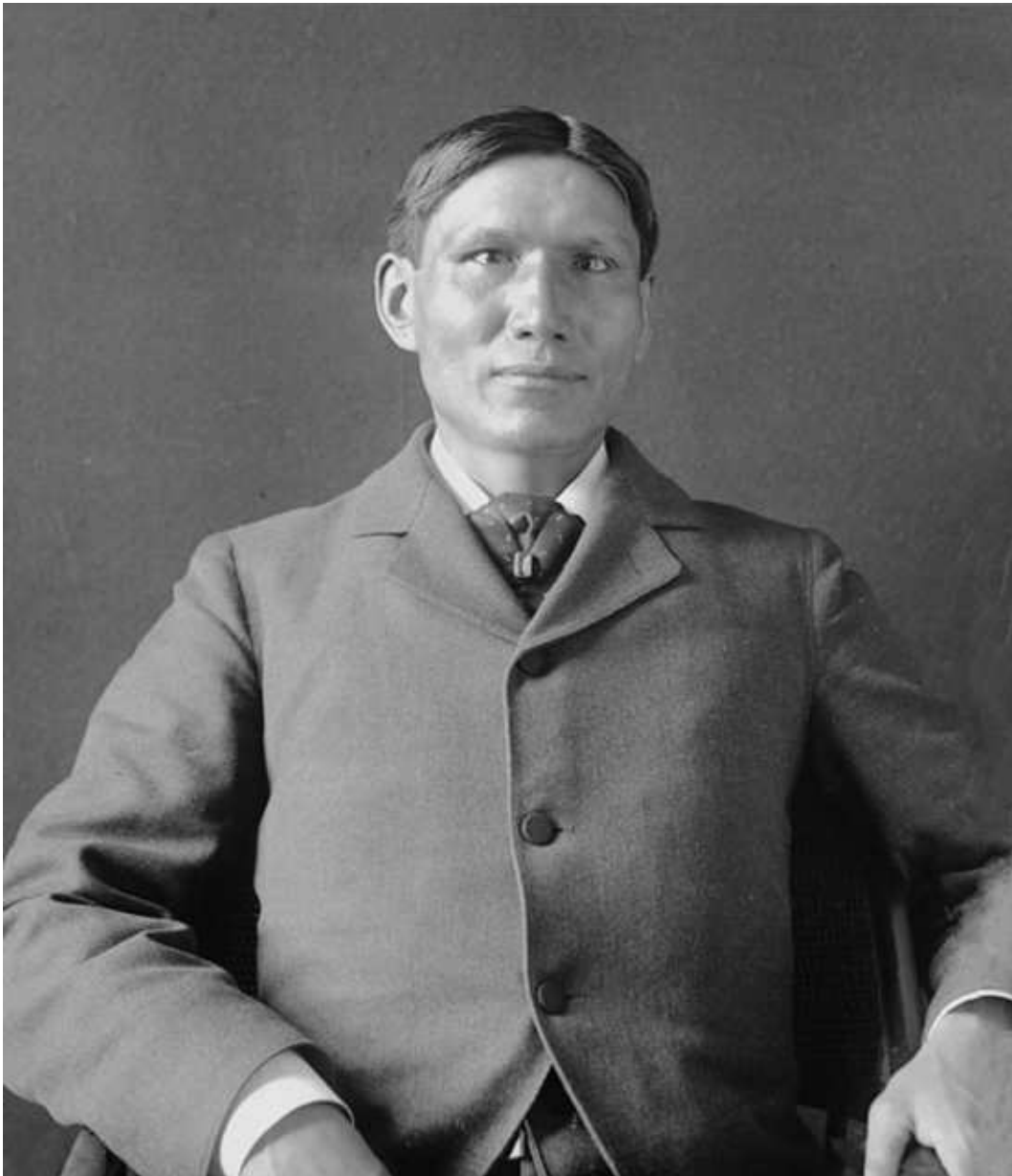
On behalf of the Government of Canada,

The Right Honourable Justin Trudeau,

Prime Minister of Canada

---

<sup>736</sup> <https://pm.gc.ca/en/news/speeches/2017/11/24/remarks-prime-minister-justin-trudeau-apologize-behalf-government-canada>, [consulté le 10/03/2022].

*Annexe 30 : Charles Eastman<sup>737</sup>**Portrait réalisé par Moses Wells Sanyer en 1897*

---

<sup>737</sup> [https://fr.wikipedia.org/wiki/Charles\\_Eastman](https://fr.wikipedia.org/wiki/Charles_Eastman), [consulté le 10/03/2022].

*Annexe 31 : Luther Standing Bear<sup>738</sup>*



*Portrait réalisé en 1891 (auteur anonyme)*

---

<sup>738</sup> <https://www.babelio.com/auteur/Luther-Standing-Bear/181860>, [consulté le 10/03/2022].

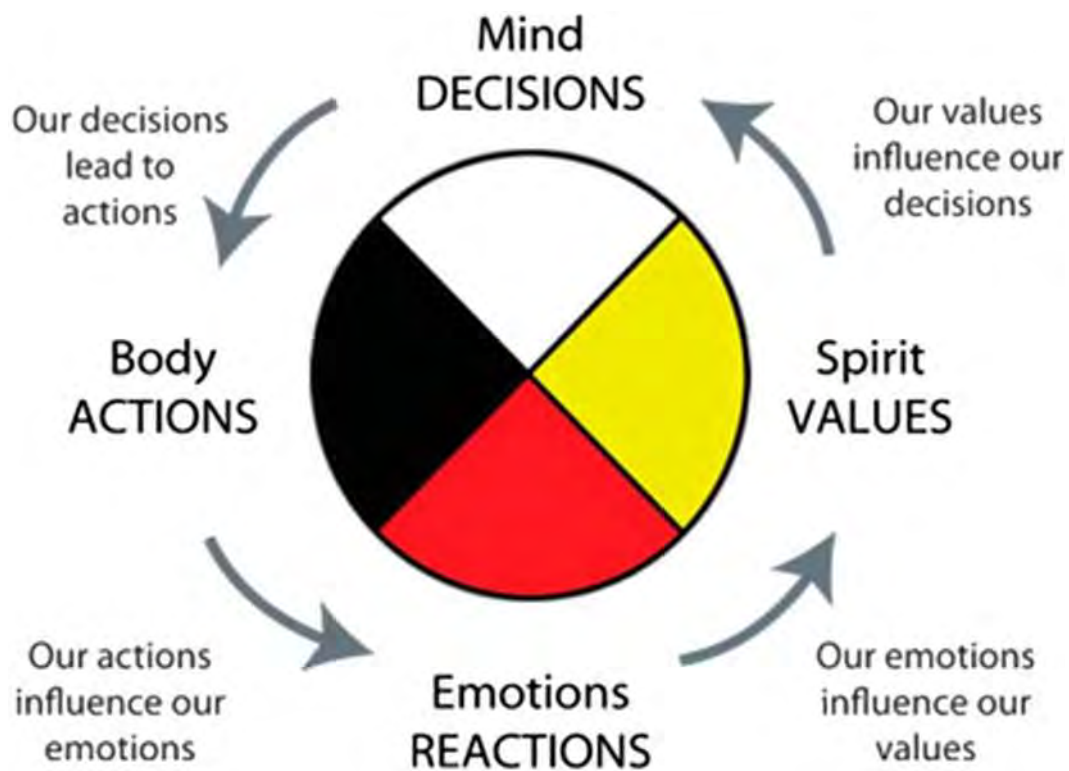


*Annexe 32 : Danseurs Kachinas*

Cérémonie du Powamu à Walpi, dans l'Arizona  
(1893, photographie de James Mooney)



Cérémonie du Powamu à Shongopavi, dans l'Arizona  
(vers 1880, photographie anonyme)

Annexe 33 : Roue de médecine<sup>739</sup>

---

<sup>739</sup> Source : Margot Latimer & al., « Creating a safe space for First Nations youth to share their pain », *Innovation in Pediatric Pain Research and Care*, 2018, [www.painreportsonline.com](http://www.painreportsonline.com), [consulté le 10/03/2022].

*Annexe 34 : Harold Cardinal*

*Le premier ministre de l'Alberta Harry Strom (à gauche), Harold Cardinal (au centre) et Jean Chrétien (à droite), le 18 décembre 1970 lors des négociations sur l'avenir du pensionnat indien de Blue Quills (Provincial Archives of Alberta/J-547).*

*Annexe 35 : Tomson Highway<sup>740</sup>*



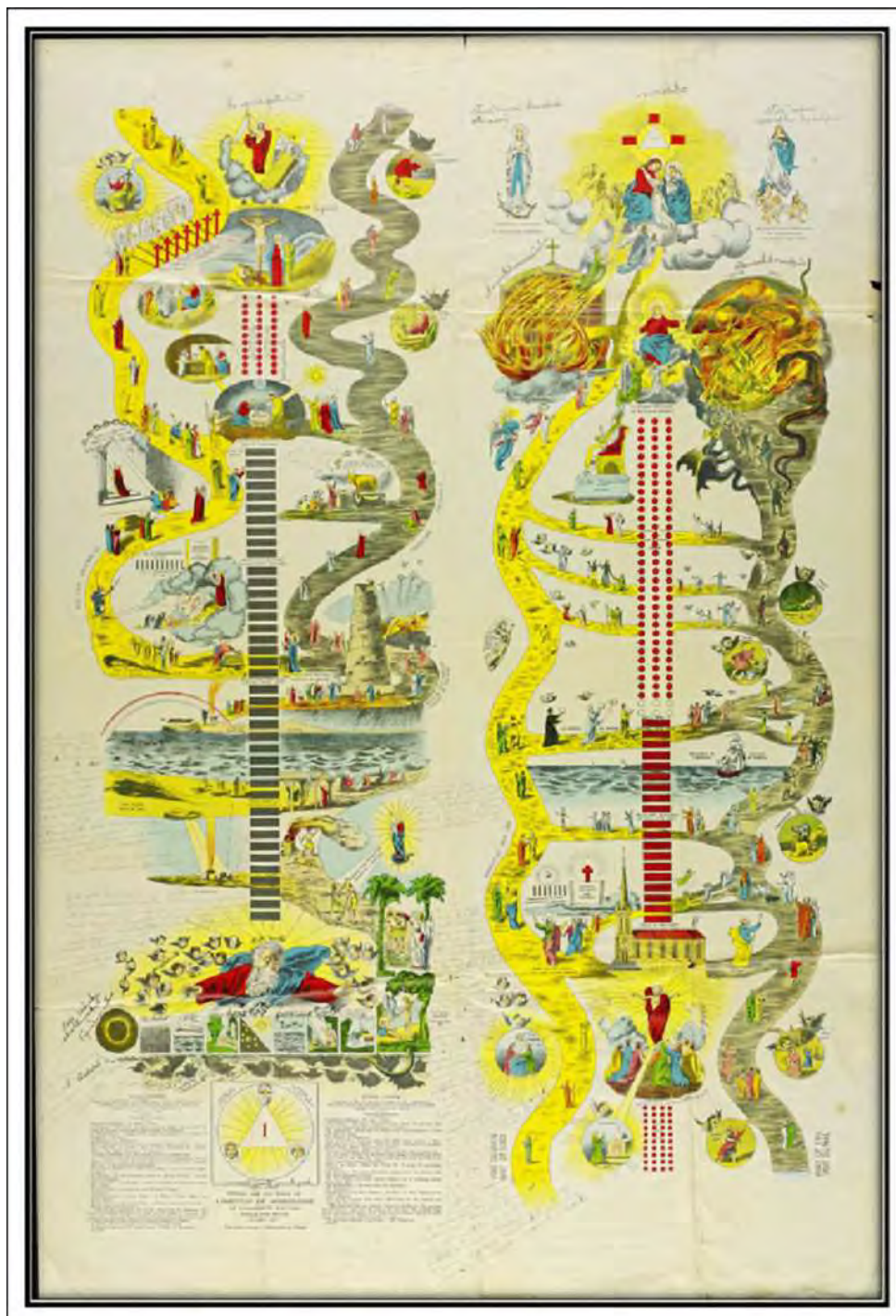
---

<sup>740</sup><https://ici.radio-canada.ca/espaces-autochtones/1844194/tomson-highway-artiste-cri-concert-hommage-post-mistress-permanent-astonishment>, [consulté le 10/03/2022].

*Annexe 36 : Richard Wagamese<sup>741</sup>*

---

<sup>741</sup> <https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/richard-wagamese>, [consulté le 10/03/2022].

Annexe 37 : L'échelle du père Lacombe<sup>742</sup>

742 [https://www.researchgate.net/figure/Illustration-de-lEchelle-du-pere-Lacombe\\_fig1\\_277979165](https://www.researchgate.net/figure/Illustration-de-lEchelle-du-pere-Lacombe_fig1_277979165), [consulté le 10/03/2022].

*Annexe 38 : Ojibway Graveyard***Ojibway Graveyard**

Beyond here is the residential school where  
hundreds of our kids were sent sprawling  
face first against the hard-packed ground  
of a religion and an ethic that said "surrender"  
and when they couldn't or wouldn't  
they wound up here just beyond the gaze  
of the building that condemned them to  
this untended stretch of earth

everywhere  
the unmarked graves of a people  
whose very idea of god sprang from  
the ground in which they're laid

there is no fence here no hedgerow  
to proclaim this as a sanctuary or even  
as a resting place only bitter twirls  
of barbed wire canted wildly on posts  
rotted and broken and snapped by neglect  
unlike the marble and granite headstones  
that proclaim the resting place of nuns  
and priests devoted to the earthly toil  
of saving lost and ravaged souls  
for a god and a book that says  
to suffer the children come  
unto the light that never really  
shone for them  
ever

even the wind is lonely here  
clouds skim low and the chill  
becomes a living thing that invades  
the mind and there is nothing  
not even prayer in any human tongue  
that can lift the pall of dispiritedness  
created here for them to sleep in

a brother's grave somewhere in the rough  
and tangle of the grasses can't be seen  
only felt like a cold spot between the ribs  
and a caught breath sharp with tears

bitterness  
what they slipped onto the tongues

of generations removed from us  
like a wafer  
soaked in vinegar

they say we Indians never say goodbye  
but I doubt that's true  
no people in their right minds or hearts  
would cling to these sad effigies

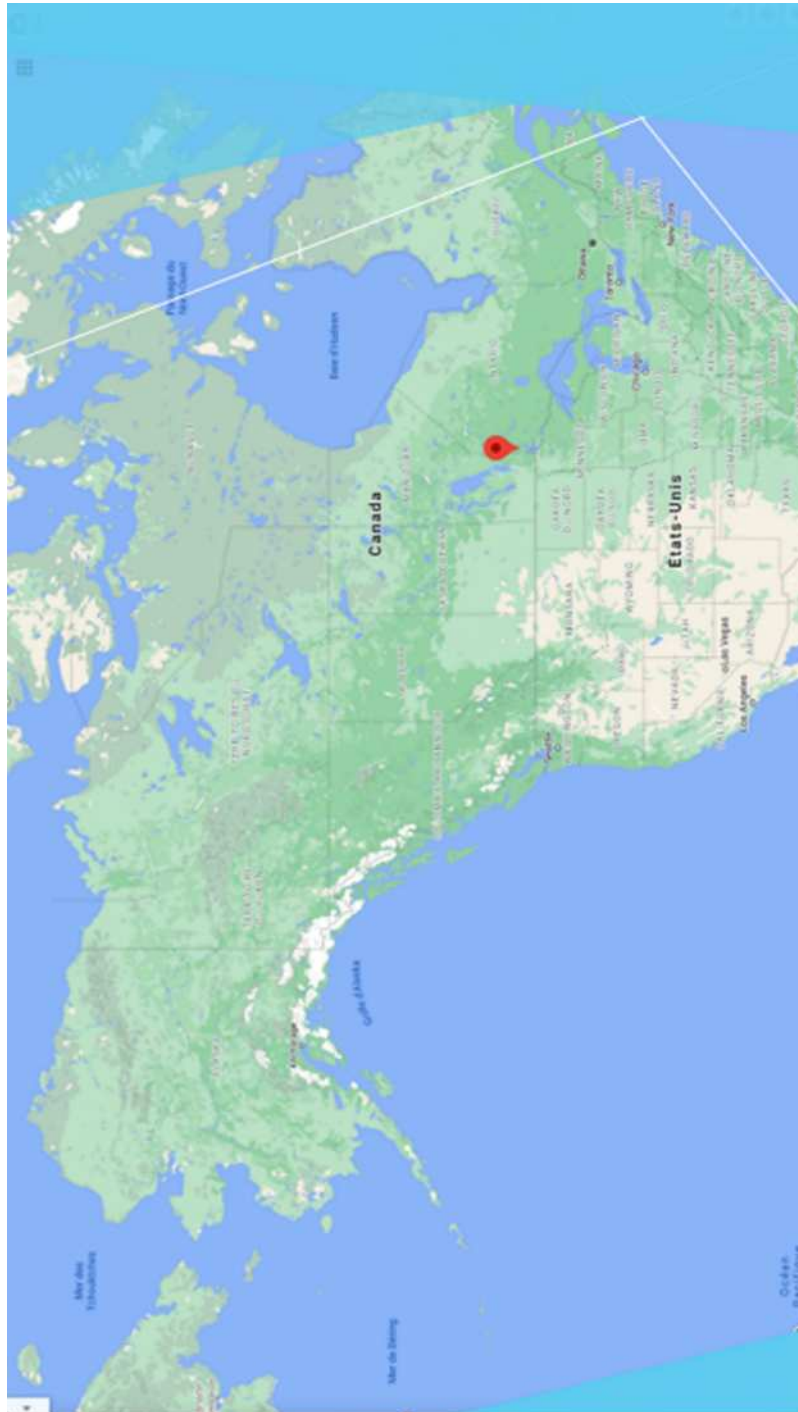
the knowledge that someone once thought  
that they were less than human  
deserving nothing in the end  
but an unmarked plot of earth  
beneath a sullen sky the weeds and grasses  
stoked by wind to sing their only benediction

we bid goodbye  
to nuns and priests and schools  
that only ever taught us pain

keep your blessing for yourselves  
in the end you're the ones  
who need them

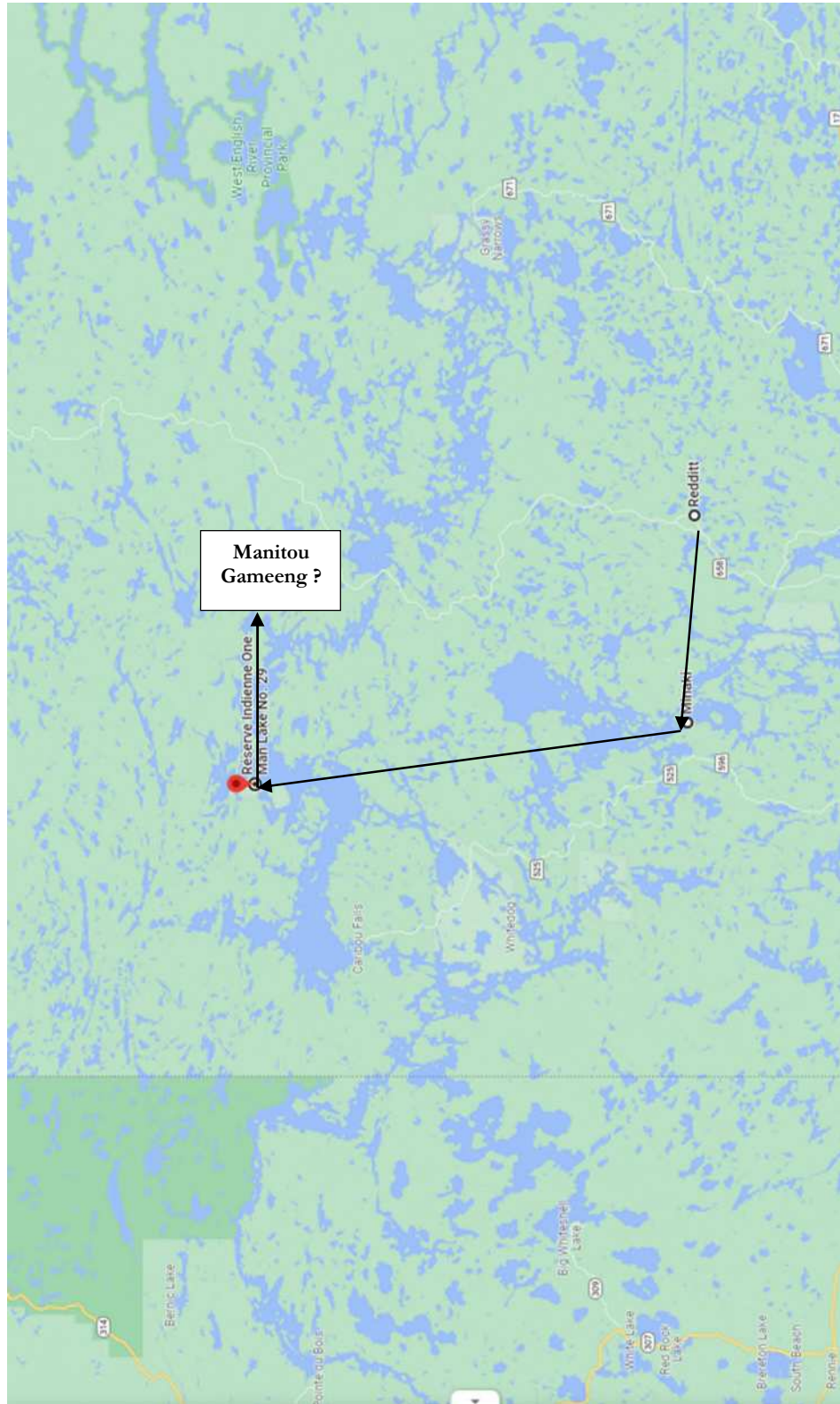
Richard Wagamese, *Runaway Dreams* : 81-82.



Annexe 39 : Cartes Manitou Gameeng<sup>743</sup>

---

<sup>743</sup> Cartes extraites de Googlemaps. Tracé élaboré par nous.



*Annexe 40 : Témoignages de survivants devant la CVRC***Geraldine Shingoose, Winnipeg le 19/06/2010**

One of the good things that I would do to try and get out of just the abuse was try to, I would join track-meet, try and be, and I was quite athletic in boarding school. And I also joined the band, and I played a trombone. And, and that was something that took me away from the school, and just to, it was a relief. (TRC 2015 d : 189)

**Calvin Myerion, Winnipeg le 10/06/2010**

The only building that I knew up to that time, that moment in my life was the one-storey house that we had. And when I got to the residential school, I seen this big monster of a building, and I've never seen any buildings that, that large, that high. And I was, I've always called it a monster, I still do today, because of not the size of it, but because of the things that happened there. (TRC 2015 d : 36)

**Stella Bone, Keeseekoowenin First Nation le 29/05/2010**

Those bells that they used to use ring, ring, ring, okay, "Time to get up." Ring, ring, ring, like, you know, bells throughout the day. Ring, ring, ring, recess bell, eh. Well, mind you, there was recess bells in other schools, too, but this drilling, conditioning was automatic, eh. And if you didn't do it, then of course, there was a consequence to that, really tough consequence. (TRC 2015 d : 65)

**Martha Minoose, Lethbridge le 10/10/2013**

At the front they had a poster. It was really long and there was a black ugly road going down and there were people in there at the bottom and their hands were raised and they were suffering and they were stuck there and the priest ... oh priest, he taught religion. He said if you want to go down this road, you are going to be in there. You are going to go to hell and then the other road was so beautiful, they had a picture, it was going to heaven. There was angels and the lord and talk and it was so beautiful and you didn't want to go with that other one, I was so terrified of hell.

**Campbell Papequash, Key Firs Nation le 20/01/2012**

When I was taken to this residential school I was taken into the infirmary but before I entered the infirmary, you know, I looked around this big, huge building, and I see all these crosses all over the walls. I look at those crosses and I see a man hanging on that cross and I didn't recognize who this man was. And this man seemed dead and passionate-less on that cross. I didn't know who this man was on that cross. And then I was taken to the infirmary and there, you know, I was stripped of my clothes, the clothes that I came to residential school with, you know, my moccasins, and I had nice, beautiful long hair and they were neatly braided by mother before I went to residential school, before I was apprehended by the residential school missionaries.

And after I was taken there they took of my clothes and then they deloused me. I didn't know what was happening but I learned about it later, that they were delousing me; 'the dirty, no-good-for-nothing savages, lousy.' And then they cut off my beautiful hair. You know and my hair, my hair represents such a spiritual significance of my life and my spirit. And they did not know, you know, what they were doing to me. You know and I cried and I see them throw my hair into a garbage can, my long, beautiful braids. And then after they

deloused me then I was thrown into the shower, you know, to go wash all that kerosene off my body and off my head. And I was shaved, bald-headed.

And then after I had the shower they gave me these clothes that didn't fit, and they gave me these shoes that didn't fit and they all had numbers on them. (TRC 2015 d : 32-33)

**Lydia Ross, Winnipeg le 16/06/2010**

My name was Lydia, but in the school I was, I didn't have a name, I had numbers. I had number 51, number 44, number 32, number 16, number 11, and then finally number one when I was just about coming to high school. So, I wasn't, I didn't have a name, I had numbers. You were called 32, that's me, and all our clothes were, had 32 on them. All our clothes and footwear, they all had number 32, number 16, whatever number they gave me. (TRC 2015 d : 66)

**Simeon Nakoochee, Fort Albany le 28/01/2013**

To them it's, like, entertainment, like it was just, like, "Who wants to get in?" There wasn't, it was like a selection. I never wanted to get in that chair, you know. I saw that chair. I could even describe it, that thing too, you know. That thing just right out of my mind, I could, I could describe it, you know, what the, what the chair looked like, you know, what, what they use. Then they, well, I never volunteer, or raised my hand, you know, and I just, and then she called my name, the nun, you know, "Just sit on that chair." It was almost like a crack, you know. She wouldn't let me get off there until, and then I, I probably cried after that, you know, and she wouldn't let me get out after this. People thought it was, kids were laughing asking why I cry, you know. (TRC 2015 d : 143)

**Howard Stacy Jones, Victoria le 04/12/2010**

I was kidnapped from Port Renfrew's elementary school when I was around six years old, and this happened right in the elementary schoolyard. And my auntie witnessed this and another non-Native witnessed this, and they are still alive as I speak. These are two witnesses trying, saw me fighting, trying to get away with, from the two RCMP that threw me in the back seat of the car and drove off with me. And my mom didn't know where I was for three days, frantically stressed out and worried about where I was, and she finally found out that I was in Kuper Island residential school. (TRC 2015 d : 23)

**Fred Brass, Key First Nation le 21/01/2012**

I saw my brother with his face held to a hot steaming pipe and then getting burned on the arm by the supervisor. And I took my brother, tried to get him out of there. And I saw my cousin get beat up to the point where he was getting kicked where he couldn't even walk and then it was my turn. I got beat so bad that I wet my pants. (TRC 2015 d : 140)

**Elaine Durocher, Winnipeg le 16/06/2010**

They were there to discipline you, teach you, beat you, rape you, molest you, but I never got an education. I knew how to run. I knew how to manipulate. Once I knew that I could get money for touching, and this may sound bad, but once I knew that I could touch a man's penis for candy, that set the pace for when I was a teenager, and I could pull tricks as a prostitute. That, that's what the residential school taught me.

It taught me how to lie, how to manipulate, how to exchange sexual favours for cash, meals, whatever, whatever the case may be. (TRC 2015 d : 120)

**Pierrette Benjamin, La Tuque le 06/03/2013**

They put a big chunk, and they put it in my mouth, and the principal, she put it in my mouth, and she said, "Eat it, eat it," and she just showed me what to do. She told me to swallow it. And she put her hand in front of my mouth, so I was chewing and chewing, and I had to swallow it, so I swallowed it, and then I had to open my mouth to show that I had swallowed it. And at the end, I understood, and she told me, "That's a dirty language, that's the devil that speaks in your mouth, so we had to wash it because it's dirty." (TRC 2015 d : 51)

**Daniel Nanooch, High Level le 4 juillet 2013**

They had a fence in the playground. Nobody was allowed near the fence. The boys played on this side, the girls played on the other side. Nobody was allowed to go to that fence there and talk to the girls through the fence or whatever, you can't. When I look at these old army movies, I see these jails, these prisoners standing there with rifles and there was a fence. It felt the same way, "Don't approach that fence" when I think back. (TRC 2015 d: 91)

# INDEX



## INDEX PATRONYMIQUE

### A

Abel J.,581  
 Agnes S. J.,254  
 Ahtahkakoop (Chef),249, 253  
 Aisaans J.,80  
 Akan L.,214  
 Alexie R. A.,23, 257, 260, 261  
 Alexie S.,18, 515  
 Alfred T.,396, 579  
 Allen P. G.,528  
 Allende I.,482  
 Anderson T. G.,78  
 Archibald R.,571  
 Aristote,372  
 Arnold S.,164  
 Ashcroft B.,454, 544, 552, 553, 555, 556, 557, 561  
 Ateiachias P.,69  
 Atleo S.,239  
 Atwood, M.,467, 509

### B

Bacon J.,256, 307  
 Bakhtine M.,460, 467, 517  
 Barbaby J.,256, 581  
 Battiste M.,210, 211, 217, 218  
 Beeds T.,339, 368, 381, 536, 542, 543, 559, 560  
 Bellegarde, P.,573  
 Benson M.,117, 125  
 Bhabha H.,507  
 Black Elk,397, 406, 421  
 Blake S.,130  
 Bloch M.,346, 347  
 Borden R.,102  
 Borges J. L.,482  
 Bouchard S.,46, 52, 58, 201, 282, 289, 309, 340, 351, 356, 358, 398, 399, 403, 442, 448, 451, 452, 453, 456, 465, 468, 471, 478, 496, 546, 547, 552  
 Bourdieu P.,206, 207  
 Bousquet M. P.,218, 219, 220, 221  
 Brébeuf (de) J.,118, 666  
 Brightman R.,340  
 Bryce P.,139

### C

Caldwell G.,163  
 Capitaine B.,182, 189, 249, 308, 334

Cardinal H.,167, 226, 298, 710  
 Carpentier A,482  
 Carroll L.,317, 498, 499, 508, 555  
 Cartier J.,41, 43  
 Caruth C.,333, 334, 336  
 Césaire A.,430, 518  
 Champlain (de) S.,41, 46, 54  
 Chrétien J.,167, 182, 225, 227, 232, 710  
 Coleman M. C.,202, 203, 205, 223  
 Coleridge S. T.,500  
 Collier J.,145  
 Corbiere A.,215, 221, 222, 224, 240, 241  
 Couture J.,215  
 Crate J.,256  
 Crosby T.,129  
 Cyrulnik B.,313, 314, 317, 322, 324, 329, 331, 336, 338, 346

### D

Dan Francis (Chef),126  
 Darling H. C.,77  
 Davin N. F.,90, 91, 92, 93, 106  
 Deleuze, G.,553, 554, 560, 562, 563  
 Deloria V.,219, 370, 407, 408, 422, 486  
 Dennis J. S.,89  
 Derrida J.,285, 338, 373, 507, 517  
 Descola P.,429  
 Devereux G.,554  
 Dewdney E.,93, 101, 107  
 Dickens C.,148  
 Diefenbaker J.,160  
 Dillon J.,183, 184  
 Dor R.,528  
 Doubrovsky S.,287  
 Dufour E.,240, 241, 244  
 Dumont L.,190, 191, 207  
 Duncan W.,128  
 Durieu P.,128  
 Durkheim E.,152, 206, 224

### E

Eastman C.,199, 200, 349, 706  
 Erasmus G.,580  
 Erdrich L.,309

### F

Fagan K.,337, 338, 447, 454, 517  
 Fanon F.,301  
 Faris W. B.,483, 485, 486



Field E.,375  
 Flores A.,482, 683  
 Fontaine P.,170, 173, 179, 185, 187, 188, 689  
 Foucault M.,277, 278, 297, 300, 302, 383, 507  
 François (pape),181, 576  
 Freire P.,288  
 French A.,179, 254  
 Freud S.,314, 333  
 Friesen J. W.,204, 206, 212, 213, 215, 216, 223

**G**

García Márquez G.,482  
 Genette G.,462  
 Glissant E.,352, 516, 518, 519, 561  
 Gobineau (de) A.,116  
 Goulet D.,581  
 Goulet H.,146  
 Gutiérrez G.,178

**H**

Haaland D.,575  
 Halfe L. B.,256, 340, 378, 463, 472, 489, 580  
 Hampton E.,224  
 Harper E.,180, 692  
 Harris W.,153  
 Hawthorn H.,162  
 Hendry C. E.,165, 178, 184  
 Herskovits M.,564  
 Hoey R. A.,116, 137, 145, 149, 153  
 Hughes T.,112  
 Hugonnard J.,107  
 Huxley A.,449

**I**

Innes R.,217  
 Ironstand R.,254, 349

**J**

Jacquin P.,69, 77, 116, 202, 245, 351, 352, 368,  
 369, 371, 429, 443, 461  
 Jenness D.,155, 156, 157  
 Jérôme L.,218, 219, 220, 267, 268, 273, 275, 277,  
 281, 282, 289, 290, 291, 294, 295, 296, 301,  
 302, 307, 310, 311, 313, 314, 315, 317, 323,  
 324, 329, 361, 362, 366, 381, 388, 417, 497,  
 508, 548, 549, 551  
 Joe R.,18, 255  
 Johnston B.,179, 254, 447, 450  
 Joinet L.,4, 224, 578  
 Jones P.,81  
 Joyce J.,508, 510, 511, 513, 515, 555

**K**

Kafka F.,554, 562, 563  
 Kakfwi S.,191  
 Kendall P. M.,346  
 King T.,441, 464, 467, 478, 482, 487, 503, 505,  
 532, 559  
 Kinsella W. P.,326, 483, 485, 508  
 Kovach M.,421, 563  
 Krause C.,237  
 Krupat A.,377, 378, 515

**L**

La Rocque de Roberval J. F.,43  
 Lafond G.,237  
 Laforme H.,190, 191  
 Laird D.,92  
 Larré L.,254, 255, 257, 259, 346, 349, 355, 378,  
 398, 406, 408, 424, 500, 536, 565, 580  
 Las Casas S.,43  
 Laurier W.,102, 117, 132  
 Le Bozec Y.,492  
 Le Jeune P.,55, 69, 201  
 Lecercle J. J.,524, 526, 527, 528, 536, 564  
 Lejeune P.,346  
 Lemkin R.,195, 196  
 Lesage J.,157  
 Lévi-Strauss C.,487  
 Lickers N.,126  
 Lightning G.,257, 581  
 Linklater C.,152, 161, 162  
 Littlechild W.,191, 206, 209, 701  
 Lord Goderich,77  
 Louis XIII,46, 47, 67  
 Lyotard J. F.,507, 524, 527

**M**

Macdonald J. A.,85, 86, 89, 90, 91, 92, 94, 96,  
 107, 108, 109, 117, 129, 132, 189, 575  
 Mackenzie King W. L.,149  
 Macpherson J.,205  
 Macrae J. A.,94, 96, 112  
 Malory T.,508  
 Martin O.,124  
 Martin P.,232  
 Matthew N.,216, 217  
 McKegney S.,22, 258, 261, 272, 285, 307, 339,  
 348, 358, 396, 405, 447, 480, 510, 513  
 McLeod, N.,28, 214, 259, 263, 271, 325, 341,  
 350, 368, 373, 375, 377, 378, 381, 406, 409,  
 452, 475, 480, 489, 490, 513, 514, 530, 536,  
 537, 542, 543, 561, 580  
 Mead M.,564  
 Meeker J.,460  
 Merasty J.,254  
 Mignolo W.,351, 429, 505, 507, 508, 515, 516

Miller J. R.,24, 38, 45, 50, 52, 55, 60, 65, 66, 67,  
68, 69, 70, 71, 79, 80, 81, 88, 92, 93, 95, 111,  
128, 129, 131, 132, 136, 141, 149, 150, 151,  
163, 195, 201, 202, 203, 569  
Momaday N. S.,255, 299, 310, 347, 349, 350,  
371, 374, 398, 406, 407, 409, 431, 478, 496,  
527, 532, 536, 538, 540, 541, 542, 543, 560,  
561, 584  
Monseigneur Laflèche,62  
Moran B.,123  
Morcom L.,204, 205, 208, 209, 210, 211, 222,  
223  
Morin E.,208  
Morris J.,511  
Morriseau N.,253, 254, 423  
Mulroney B.,180  
Mumilaaq Q.,571

**N**

Nancy J. L.,490, 526  
Nédélec P.,465  
Neihardt J.,397  
Newhouse D.,244  
Nicolas V (pape),41  
Niezen R.,193, 194

**O**

Ochankuhage (Chef),126  
Oliver F.,115  
Ortiz S.,352, 519  
Owens L.,387, 460, 517, 528, 529, 582

**P**

Pastedechouan,52  
Paull A.,150  
Paulus Claus (Chef),80  
Pearson L. B.,162  
Pedley F.,130, 139  
Pennefather R. T.,83, 84  
Phelan P.,148  
Platon,371, 372  
Pokiak-Fenton M. O.,256  
Pratt E. J.,118  
Pratt R. H.,19, 90, 91, 121, 297  
Privat J. M.,493  
Pulcinelli-Orlandi E.,175

**Q**

Quijano A.,506, 508

**R**

Rancière J.,370  
Reder D.,350, 535, 536

Reed H.,95, 96, 101, 102, 107, 122, 132, 139,  
302, 544  
Ricœur P.,335, 370, 371, 372, 387  
Riel L.,94  
Rigal-Cellard B.,22, 214, 291, 294, 297, 309, 315,  
326, 328, 330, 334, 339, 340, 349, 368, 377,  
379, 381, 402, 407, 418, 431, 432, 433, 438,  
467, 468, 498, 509, 530, 533, 536, 540  
Robertson D. A.,256  
Roh F.,482  
Roosevelt F. D.,145, 174, 243  
Ryerson E.,61, 76, 82, 83, 575

**S**

Sartre J. P.,287, 289, 290  
Saussure (de) F.,564  
Savard R.,56, 57  
Scott D. C.,102, 124, 133, 137, 140, 142, 522  
Seattle (Chef),383, 522  
Sellars B.,180, 254, 307  
Semmens J.,105  
Sepúlveda J. G.,43  
Shahwundais (Chef),80  
Shakespeare W.,508, 511, 555  
Shingwauk (Chef),24, 38, 80, 81, 91, 93, 110, 111,  
682  
Sifton C.,117  
Silko L. M.,514  
Simon M.,576  
Sinclair J. N.,517, 518, 519  
Sinclair M.,191, 195, 196, 574, 701  
Singh J.,573  
Sioui Durand Y.,382  
Sioui G.,211, 382  
Smart J.,102  
Smuts J. C.,206, 207  
Sœur Marie de l'Incarnation,65  
Spivak G. C.,507, 527  
St. Laurent L.,153  
Standing Bear L.,201, 202, 203, 707  
Stewart J.,182  
Strachan J.,77  
Synge J. M.,508

**T**

Talayasva D. C.,203  
Thieme J.,517  
Thrasher A.,179, 254  
Todorov T.,328, 333, 367, 368, 582, 584  
Tohe L.,306  
Trudeau J.,181, 196, 569, 572, 573, 705  
Trudeau P.,167, 225, 226, 253  
Trudel P.,193  
Trujillo R.,376, 511

**V**

Van Camp R.,309, 337, 517  
Vankoughnet L.,92, 95, 96, 303  
Vanthuyne K.,182  
Vardon G.,80, 82  
Ventura H.,3, 338, 363, 457, 466  
Vital Grandin,93, 129, 130  
Vizenor G.,18, 22, 27, 91, 200, 255, 300, 306,  
307, 328, 347, 349, 369, 377, 379, 404, 408,  
409, 411, 415, 427, 440, 446, 450, 455, 456,  
457, 460, 487, 488, 500, 515, 527, 528, 529,  
530, 536, 538, 540, 541, 543, 580, 582, 661

**W**

Wahpeemakwa (Chef),106

Walcott D.,410  
Walters A. L.,541  
Warrior R.,519  
Watt-Cloutier S.,223  
Welch J.,299, 309, 378, 431  
West J.,71, 72  
Westgate T. B. R.,200  
Willis J.,179, 254  
Wilson M.,24, 191, 194, 195, 570, 701  
Wittgenstein L.,543  
Wolfe P.,504  
Womack C.,582  
Woolford A.,24, 53, 108, 115, 177, 188, 189, 232

**Y**

Young R. J. C.,243, 256, 510, 516, 581

## INDEX TOPONYMIQUE, HISTORIQUE ET NOTIONNEL

### A

aansookaan,215  
 absentéisme,100  
 abus sexuels,170, 262, 268, 282, 288, 318, 322, 323, 324, 325, 328, 329, 330, 331, 338, 341, 357, 358, 376, 419, 434, 437, 448, 469, 526, 553, 554  
 agentivité,205, 287, 289, 335, 390, 579, 584  
 aide sociale à l'enfance,162, 164, 248, 572, 577  
 aînés,219, 231, 234, 269, 343, 378, 531  
 Alaskan Native Brotherhood and Sisterhood,173  
 Alberta,42, 60, 70, 121, 148, 161, 162, 167, 168, 225, 256, 473, 577, 683, 710  
 Algonquiens,44, 51, 54, 65, 75, 210, 214, 243, 271, 274, 350, 431, 448, 468, 472, 473, 496, 512, 533, 536, 537, 540  
 aliénation,297, 299, 300, 301, 315, 328, 481  
 Alnwick (école),82, 84  
 Alternative Dispute Resolution Process,184  
 amnésie,26, 32, 38, 309, 328, 330, 339, 341, 366, 579  
 Amos (pensionnat),159, 544, 682  
 anglicanisme,62, 71, 72, 89, 91, 108, 109, 127, 128, 129, 130, 131, 148, 151, 159, 165, 166, 178, 181, 184, 186, 248, 260, 261, 682, 694  
 animisme,411  
 APN,37, 176, 177, 179, 182, 185, 187, 190, 192, 233, 234, 236, 239, 571, 572, 573  
 article 35,176  
 assimilation,15, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 29, 30, 34, 37, 42, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 57, 63, 64, 65, 69, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 83, 84, 85, 86, 90, 93, 94, 107, 108, 110, 111, 114, 119, 124, 126, 129, 131, 133, 134, 139, 146, 149, 150, 151, 152, 154, 158, 163, 173, 193, 194, 195, 196, 200, 204, 205, 221, 224, 227, 237, 241, 245, 247, 248, 256, 258, 271, 287, 292, 295, 297, 298, 302, 303, 306, 351, 360, 420, 429, 441, 452, 479, 480, 497, 504, 508, 514, 517, 529, 569, 578, 579, 696, 698  
 auralité,493, 559  
 autobiographie,32, 126, 180, 199, 254, 255, 258, 260, 261, 268, 287, 293, 307, 310, 338, 339, 340, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 358, 363, 370, 371, 373, 374, 404, 410, 411, 447, 581  
 autodétermination,168, 178, 200, 201, 226, 233  
 autonomie,24, 42, 61, 79, 145, 150, 151, 169, 174, 177, 196, 226, 229, 230, 234, 238, 253, 255, 277, 289, 503, 513

### B

baptême,55, 478, 534, 546, 547  
 baptême,682  
 Bas-Canada,48, 59, 63, 77  
 Batoche (bataille),94  
 Battleford (pensionnat),93, 97, 98, 108, 112, 113, 132, 189, 683  
 Beauval (pensionnat),137, 683  
 Birtle (pensionnat),120, 682  
 bispiritualité,440  
 Blue Quills (pensionnat),167, 168, 169, 256, 683, 688, 710  
 Brandon (pensionnat),105, 110, 682  
 Brantford (pensionnat),84, 89, 186, 682  
 Bureau des Revendications des Autochtones,177  
 burlesque (mode),464, 465

### C

Calder v. British Columbia,177  
 Caldwell (rapport),163  
 Canada-Uni,679  
 Canadian Elections Act,175  
 Cardston (pensionnat),148, 683  
 Carlisle (école),19, 90, 91, 95, 121, 201, 202, 544  
 carnavalesque,456, 457, 466, 467  
 catéchèse,280, 466  
 catholicisme,19, 23, 41, 43, 46, 47, 50, 62, 71, 73, 75, 89, 92, 96, 106, 109, 118, 122, 123, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 149, 151, 153, 159, 161, 166, 169, 178, 179, 181, 184, 185, 188, 196, 256, 259, 260, 264, 267, 269, 280, 295, 353, 357, 358, 463, 464, 465, 470, 472, 475, 478, 479, 510, 513, 549, 573, 576, 682  
 Cecilia Jeffrey (pensionnat),106, 111, 364, 682  
 Centre national pour la vérité et réconciliation,193  
 centres universitaires tribaux,241, 242  
 Cherokee,243, 387, 517, 527  
 cheveux (coupe),276, 303, 304, 305, 306, 324, 385, 422  
 Choctaw,377, 517  
 christianisation,44, 46, 61, 119  
 CIDE,217  
 citoyenneté avantagée,168  
 civilisation,43, 46, 48, 54, 55, 56, 60, 61, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 85, 91, 100, 139  
 Cloud (affaire),186  
 Coalition pour le droit des Autochtones,179, 180  
 Collège Grandin,178

Colombie-Britannique,42, 63, 87, 89, 113, 117, 119, 122, 123, 125, 128, 129, 162, 164, 180, 181, 183, 185, 216, 236, 242, 542, 572, 573, 575, 576, 683  
 colonialisme,15, 30, 85, 92, 441, 505, 571, 572, 580  
 colonialité,350, 506, 507, 508, 510, 515  
 colonie de peuplement,16, 58, 67  
 colonie d'exploitation,44  
 Comité mixte,124, 149, 150, 151, 153, 154  
 Comité sénatorial permanent des peuples autochtones,234  
 commerce des fourrures,44, 47, 67, 70, 71, 156  
 Compagnie de la Baie d'Hudson,42, 70, 71, 72, 73, 87, 89, 94  
 Compagnie de la Nouvelle-Angleterre,74, 75  
 Compagnie des Cent-Associés,47, 67, 70  
 Compagnie du Nord-Ouest,71  
 Confédération canadienne,19, 29, 42, 53, 62, 85  
 Conseil des Autochtones du Canada,176  
 Conseil national indien,175  
 conseils de bande,86, 88, 101, 152, 153, 168, 169, 226, 227, 230, 235, 236, 239  
 conservateurs,21, 85, 90, 92, 96, 102, 131, 132, 134, 160, 180, 189, 233, 236, 237, 343, 572  
 controverse de Valladolid,43  
 Convention de la Baie-James,227  
 conventions tripartites,230, 236  
 conversion,43, 46, 47, 55, 56, 63, 64, 69, 76, 155, 167, 306, 380, 461  
 criification,559  
 CRPA,180, 181, 182, 228, 229, 231, 238, 243  
 CRRPI,22, 27, 30, 173, 187, 188, 189, 190, 191, 194, 579  
 crucifixion,284, 307, 325, 462, 465, 469, 471, 547  
 culpabilité,24, 192, 280, 282, 283, 285, 342, 447, 510

## D

danse,32, 138, 153, 265, 266, 270, 283, 300, 306, 321, 323, 352, 357, 387, 389, 390, 391, 392, 395, 424, 425, 426, 445, 470, 476, 477, 481, 520, 521, 522, 560  
 Davin (rapport),89  
 dbaajmowinan,215  
 décoloniale (pensée),25, 507, 515  
 déculturation,168, 217, 271, 293, 310, 365, 419, 430, 480, 504, 529, 545, 550, 551, 558, 564, 569, 584  
 demi-journée (système),82, 120, 148, 150, 151  
 Déné,158, 209, 260, 263, 264, 446, 546, 562  
 déni,140, 290, 321, 322, 324, 325, 330, 337, 338, 402, 570  
 dépendance,109, 150, 156, 205, 234, 236, 289, 503  
 désindianisation,41, 110, 120, 177, 205, 244, 254, 293, 297, 308, 569

déterritorialisation,219, 560  
 détribalisation,297  
 discipline,68, 73, 163, 171, 201, 203, 230, 264, 277, 278, 695, 719  
 Doctrine de la découverte,41, 196  
 droit de vote,152, 175, 253  
 droit inhérent,177  
 droits civiques,153, 174, 175, 177, 243  
 Duck Lake (pensionnat),170, 683

## E

écoles de missionnaires,155  
 écoles industrielles,19, 30, 76, 79, 82, 84, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 106, 107, 108, 109, 117, 128, 129, 130, 132, 138, 174, 178, 189  
 Edmonton House (école),72, 73  
 enculturation,34, 240, 564  
 enfermement,102, 275, 276, 403  
 entre-deux,52, 298, 394, 403, 478, 504, 507  
 essentialisme,217, 514, 562  
 État colonial,16, 233, 397, 505, 506, 544, 553  
 études supérieures,124, 253, 260, 261  
 eucharistie,464, 469, 475  
 eurocentrisme,197, 335, 354, 507  
 évangélisation,43, 45, 46, 54, 56, 60, 62, 65, 67, 69, 109, 114, 131, 438, 569  
 évangélisme,48, 61, 70, 130  
 expansionnisme,48, 58, 59, 309  
 externats sur réserve,73, 75, 82, 89, 93, 94, 95, 99, 102, 111, 120, 127, 130, 131, 132, 145, 149, 151, 153, 162, 169, 188, 240, 247

## F

First Nations Education Act,238, 239  
 First Nations University,242  
 Fondation autochtone de guérison,188  
 Fontaine v. Canada,187  
 Fort Alexander (pensionnat),170, 682  
 Four Mothers Society,173  
 foyers d'hébergement,158, 682  
 francisation,46, 47, 49, 56, 65  
 Fraternité des Indiens du Canada,150, 167, 168, 175, 176, 225, 226, 227, 233  
 frontière,19, 60, 63, 90, 145, 200, 242, 349, 375, 442, 485, 492, 503, 504, 505, 507, 511, 521, 575  
 fugueurs,101, 102, 104, 137, 147, 359, 360, 384, 539

## G

gémellité,430, 431, 433  
 génocide,167, 195, 196, 519  
 Gordon (pensionnat),49, 114, 142, 170, 683, 685, 686

gouvernance,24, 105  
 Grand Nord canadien,71, 74, 87, 151, 155, 156,  
 157, 158, 160, 299, 451, 455, 492, 493, 682  
 Grand River (pensionnat),75, 77, 242  
 Grande Paix de Montréal,44, 665  
 Grayson (pensionnat),119, 683  
 GRC,103, 181, 261, 451  
 Guerre de 1812,59  
 Guerre de Sept Ans,59  
 Guy Hill (pensionnat),23, 269, 342, 343, 363, 487,  
 509, 549, 682

## H

habeas corpus,105  
 hantologie,285, 420  
 Haudenosaunee,44, 46, 55, 56, 60, 118, 431, 661  
 Haut-Canada,48, 59, 60, 63, 75, 77, 78, 80, 83,  
 85, 87  
 Hawthorn (rapport),162, 163, 168  
 héroï-comique (mode),454, 465, 472, 559  
 hétérolinguisme,213, 409, 556, 557, 562, 564  
 hétérotopie,297, 300, 302, 383, 386  
 High River (pensionnat),93, 97, 98, 132, 189  
 holisme,205, 206, 207, 208, 215, 222, 224, 229,  
 234, 237, 414, 420  
 honso dynai,209  
 honte,24, 202, 273, 280, 281, 282, 283, 284, 285,  
 286, 287, 289, 290, 293, 298, 301, 447, 510  
 hontologie,285  
 Hopi,203, 214, 431, 473  
 Huguenots,46  
 Hurons,44, 56, 58, 60, 65, 69, 80, 210, 382, 661,  
 666  
 hybridité,26, 410, 482, 516, 517  
 hypermnésie,314, 328  
 hypotypose,491, 492, 494

## I

IBCR,217, 218, 220, 221, 223, 224  
 Identités,218, 219, 220, 222, 244, 310, 335, 408,  
 417, 423, 504, 518  
 identités tribales,15, 26, 27, 31, 84, 110, 173,  
 174, 178, 220, 244, 300, 306  
 Indian Control of Indian Education,168, 225, 226,  
 233, 238  
 Indian Nation of North America,175  
 Indian Reorganization Act,145, 174, 243  
 Indian Research and Aid Society,108, 110  
 Indian Residential School Survivor  
 Committee,192  
 Indian Rights Association,108  
 indianité,1, 4, 26, 27, 28, 110, 111, 115, 240, 241,  
 244, 260, 265, 274, 286, 291, 292, 301, 302,  
 303, 352, 354, 378, 382, 395, 402, 427, 564,  
 584  
 Indiens inscrits,18, 88, 141, 175, 176, 253

Indiens non-inscrits,18, 88, 175, 176  
 Innu,44, 52, 54, 55, 56, 58, 65, 159, 188, 201,  
 218, 219, 248, 256, 307, 403, 468, 472, 661,  
 703  
 Institut culturel inuit,228  
 Institut Mohawk (pensionnat),75, 84, 89, 120,  
 126, 577  
 intégration,3, 152, 154, 161, 162, 163, 166, 167,  
 168, 169, 212, 225, 227, 302, 304, 391, 504  
 intergénérationnel (impact),23, 185, 244, 295,  
 346, 347, 365, 370, 381, 485, 581  
 inter-sociation,152, 162  
 Inuit,18, 20, 30, 37, 42, 70, 84, 100, 119, 155,  
 156, 157, 158, 160, 176, 179, 182, 187, 188,  
 192, 199, 215, 223, 227, 228, 229, 248, 253,  
 266, 337, 407, 446, 480, 544, 562, 571, 576,  
 661, 698, 703  
 Inuit Tapiriit Kanatami,176

## J

Jésuites,51, 54, 55, 56, 60, 64, 65, 67, 69, 71, 73

## K

Kainai,122, 661  
 KAIROS,179  
 Kamloops (pensionnat),572, 573, 684  
 Kitamaat (école),119  
 Kiuna (institution),240, 241, 243  
 Kokominakasis,473

## L

La Tuque (pensionnat),159, 548, 682, 720  
 Lac La Pluie (pensionnat),72  
 Lac Sainte-Anne (pensionnat),73  
 Lake Mohonk (conférence),91, 108  
 langues autochtones,69, 71, 85, 208, 213, 221,  
 222, 543, 544, 548, 555, 564  
 Lejac (pensionnat),123, 684  
 libéraux,102, 117, 131, 132, 149, 153, 162, 167,  
 168, 182, 232, 572  
 Ligue des Indiens du Canada,174  
 liminaire (espaces),71, 206  
 Livre blanc,167, 168, 226, 253  
 Livre rouge,168  
 Loi C-31,220  
 Loi C-92,577  
 Loi constitutionnelle,18, 176, 177, 180  
 Loi sur les Indiens,19, 88, 100, 101, 103, 135,  
 149, 150, 151, 153, 156, 175, 177, 236, 244,  
 385

## M

Maggie Sees,481, 497, 498, 501, 509

maladies,56, 138, 139, 337, 384, 431, 436, 478, 539  
 Maliotenam (pensionnat),544, 682  
 Maliotenam (pensionnat),159, 256, 307  
 Manitoba,23, 42, 60, 70, 71, 94, 95, 105, 116, 120, 122, 123, 125, 156, 162, 170, 180, 191, 193, 210, 259, 264, 265, 268, 269, 273, 293, 318, 319, 320, 349, 364, 396, 398, 400, 407, 452, 454, 491, 493, 494, 500, 505, 509, 530, 533, 682  
 manuels scolaires,116, 117, 147, 221, 396  
 Maoris,241, 243  
 marginalisation,58, 93, 248, 298, 302, 392, 394, 429, 505, 544, 550  
 Maritimes,42, 75, 87, 143, 682  
 Marshall (trilogie),116, 243  
 Meech (accords du lac),180  
 mennonites,171, 682  
 Merchant Law Group,183  
 Meriam (rapport),145  
 méthodisme,62, 72, 73, 76, 81, 82, 92, 105, 125, 129, 130, 131, 682  
 Métis,18, 63, 71, 73, 81, 94, 160, 175, 176, 182, 188, 192, 221, 248, 253, 266, 337, 480, 527, 544, 571, 581, 698  
 Metlakatla,128  
 Mi'kmaq,18, 43, 44, 75, 126, 210, 211, 236, 255, 256, 542, 570, 661  
 mino-bimaadiziwin,209, 305, 414  
 mino-pimatisiwin,209  
 Mission (pensionnat),164  
 MMIWG,16, 570  
 Mohawk,44, 56, 75, 80, 180, 186, 682  
 Moose Factory (pensionnat),72, 73, 248, 682  
 Moraves (frères),188  
 Mount Elgin (pensionnat),82, 84, 89, 122, 682  
 musique,32, 111, 264, 265, 266, 269, 270, 318, 365, 392, 395, 400, 402, 409, 424, 425, 443, 445, 468, 493, 496, 498, 520, 522, 523, 538, 546, 562, 583  
 mythologisation,374, 499

## N

Nakawēk,106, 214, 217, 561, 661  
 Naskapi,227  
 National Congress of American Indians,174  
 New Deal,145, 174, 243  
 Nicola Valley Institute of Technology,242  
 Nitassinan,159  
 nomadisme,54, 57, 58, 62, 68, 79, 111, 151, 158, 159, 218, 219, 243, 389, 397, 403, 453, 497, 561  
 Norway House (pensionnat),72, 530, 683  
 Nouveau Parti Démocratique,572, 573  
 Nouveau-Brunswick,42, 74, 75, 89, 343  
 Nouvelle-Écosse,42, 89, 125, 236, 256, 570  
 Nunatsiavut,70

Nunavik,70, 227  
 Nunavut,70, 155, 178, 227, 228, 407, 505, 684  
 nutshimit,159  
 Nuu-Chah-Nulth,181

## O

Oblats,73, 74, 93, 107, 127, 128, 129, 130, 150, 161, 163, 178, 181, 440, 549, 693  
 Odawa,58, 661  
 OIT,217, 231, 232, 233  
 Oka (crise),180, 691  
 Omàmiwinini,44, 56, 58, 82, 159, 190, 204, 218, 231, 444, 661  
 Ontario,22, 42, 44, 62, 70, 74, 75, 76, 78, 81, 82, 87, 89, 91, 111, 120, 122, 127, 141, 171, 185, 186, 242, 243, 248, 260, 266, 269, 271, 294, 317, 356, 363, 364, 393, 461, 530, 577, 583, 682  
 orature,213, 507, 528, 529, 530, 532, 533, 535, 536, 540, 542  
 Orillia (conférence),78, 79, 80, 82, 83

## P

Paix des Braves,227  
 pan-indianisme,22, 150, 173, 174, 177, 178, 224, 225, 244  
 panthéisme,33, 366, 461  
 paternalisme,44, 206, 235, 238  
 pathogénique,263  
 PEC,187, 188, 189, 190, 192, 248  
 pédagogie,92, 111, 114, 212, 228, 234, 235, 240  
 PEI,187, 188, 189, 190, 192, 248  
 Penner (comité),177  
 pensée circulaire,211, 215  
 pensée frontalière,33, 515  
 philanthropie,91, 108, 109, 115  
 Pointe-Bleue (pensionnat),159, 544  
 Poplar Hill (pensionnat),171, 682  
 Portage La Prairie (pensionnat),114, 683  
 postcoloniale (pensée),25, 482, 506, 507  
 Prairies canadiennes,60, 62, 63, 71, 87, 89, 92, 93, 101, 106, 117, 127, 129, 164, 268  
 presbytérianisme,92, 106, 111, 130, 131, 181, 184, 269, 271, 364, 476, 682, 695  
 Proclamation Royale,53, 58, 63, 89, 674  
 protestantisme,19, 47, 61, 62, 71, 73, 108, 109, 127, 128, 129, 130, 165, 166, 353  
 pupille,95, 106  
 puritanisme,75

## Q

Qu'Appelle (pensionnat),93, 97, 98, 107, 132, 138, 169, 189, 250, 683  
 Québec,29, 41, 42, 44, 46, 47, 48, 55, 57, 58, 60, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 75, 87, 89, 118,

151, 158, 159, 180, 201, 217, 227, 240, 256,  
544, 682

## R

racialisme,30, 52, 55, 85, 116, 516  
rapatriement (constitution),176  
Re Eskimo,156  
réappropriation,15, 25, 29, 241, 335, 383, 387,  
417, 444  
récit oral,179, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 234,  
258, 340, 350, 370, 373, 376, 377, 378, 441,  
447, 489, 520, 528, 529, 530, 531, 532, 533,  
534, 536, 542, 561, 580, 582  
Récollets,47, 54, 64, 65, 68, 71, 201  
recours collectifs,183, 186, 187  
Red Power,174, 225  
règlement scolaire,101  
réserves,19, 55, 57, 60, 62, 63, 75, 78, 86, 88, 93,  
94, 95, 99, 100, 101, 102, 120, 122, 125, 131,  
143, 145, 149, 153, 161, 204, 221, 228, 234,  
236, 240, 242, 243, 247, 257, 264, 267, 268,  
269, 289, 299, 326, 356, 360, 361, 368, 373,  
379, 389, 400, 402, 403, 404,409, 448, 450,  
451, 452, 478, 495, 509, 549, 552, 554, 557,  
562  
Révolution américaine,59  
rivalités interconfessionnelles,75, 128, 129, 161  
Rivière-Rouge (colonie),71, 72, 73, 94, 127  
roue de médecine,209

## S

salutogénique,263  
sanction,31, 103, 203, 233, 278, 279, 338,  
362, 392, 463, 472, 548, 572, 577  
Saskatchewan,42, 60, 70, 119, 148, 162, 163,  
169, 170, 242, 264, 407, 505, 573, 683, 702  
scatologique (récit),472  
sédentarisation,45, 54, 60, 62, 68, 70, 111, 156,  
159, 561  
Shingwauk (pensionnat),89  
Shubenacadie (pensionnat),125, 126, 143, 256,  
682  
Sihkos,340, 436, 472, 553  
silence,27, 173, 175, 178, 281, 282, 288, 289,  
292, 295, 311, 312, 326, 334, 337, 343, 412,  
413, 416, 419, 442, 445, 451, 465, 474, 507,  
526, 538, 539, 540, 541, 547, 548, 564, 569,  
574  
silencement,175  
Sillery (réserve),54, 55, 56  
Six Nations Polytechnic,242  
Sixties Scoop,162, 269  
Société de Protection des Aborigènes,61, 76  
Society of American Indians,173, 174  
Sœurs de la Charité,73, 106  
Sœurs de Notre Dame de Montréal,66

Sœurs grises,74  
soumission,109, 280, 288, 291, 519  
souveraineté tribale,243  
spacial time,407  
sports,112, 248  
St. Mary's (pensionnat),122, 682, 683, 684  
St. Paul's (pensionnat),125, 683, 684  
stéréotypes,135, 194, 218, 219, 228, 241, 244,  
302, 481, 583  
subalternité,49, 390, 393, 504, 507, 546, 552  
subvention par élève (système),133, 134, 160,  
166  
suicide,138, 147, 220, 248, 260, 261, 282, 315,  
362, 456, 508, 509, 522, 548  
survivance,22, 24, 111, 213, 217, 241, 244, 272,  
411, 419, 478, 487, 528, 530, 580, 581  
Sussex Vale (pensionnat),75

## T

temporalité,204, 371, 494, 496, 497  
terra nullius,41, 196, 309, 408  
Terre de Rupert,42, 53, 70, 71, 74, 94  
Terre-Neuve-et-Labrador,42, 70, 188  
Territoires du Nord-Ouest,42, 70, 92, 93, 95, 128,  
142, 155, 157, 159, 178, 179, 191, 205, 227,  
256, 261, 407, 505, 684  
théologie de la libération,178  
tombes non marquées,192, 291, 359, 573, 574,  
575, 577  
Traité de Gand,47, 59, 60  
Traité de Paris,42, 59  
traités modernes,229  
traités numérotés,87, 129, 680  
trauma,20, 24, 31, 38, 189, 216, 249, 259, 271,  
295, 302, 304, 306, 309, 310, 312, 313, 314,  
315, 316, 317, 321, 323, 324, 327, 329, 330,  
333, 334, 336, 337, 338, 344, 347, 365, 366,  
367, 378, 447, 458, 528, 579  
travaux forcés,122, 150, 298  
Tribunal des droits humains,572  
Trickster,213, 265, 287, 339, 340, 438, 440, 457,  
460, 469, 474, 479, 481, 489, 490, 496, 498,  
509, 510, 511, 528, 541, 542, 543, 558, 583  
tuberculose,138, 139, 140, 141, 147, 267, 273,  
301, 385  
tutelle,63, 85, 106, 160, 162, 184

## U

UNDRIP,232, 234, 572  
Université des Premières Nations,224  
Université Internationale des Peuples  
Autochtones,231, 243  
Ursulines,66



**V**

Vérificateur général du Canada, 233, 234, 235, 239  
vision intégrée, 208, 216, 420

**W**

Wānangas, 241, 242, 243  
Weesageechak, 265, 287, 324, 328, 339, 340, 356, 410, 431, 435, 437, 438, 439, 440, 469, 474, 478, 479, 481, 490, 496, 498, 541, 542

Wendigo, 274, 275, 288, 322, 323, 324, 331, 333, 339, 340, 357, 358, 361, 402, 423, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 456, 472, 475, 478, 553  
Wikwemikong (pensionnat), 89  
Wolastoqiyik, 75

**Y**

Yukon, 42, 109, 128, 155, 185, 261, 577, 684

## Les pensionnats indiens du Canada et le rétablissement d'une indianité volée : de l'historiographie au récit de fiction

---

### Résumé

---

Le système des pensionnats indiens du Canada fonctionna de 1883 jusqu'à la fin du partenariat entre le gouvernement fédéral et les Églises en 1969. Toutefois, certains établissements continuèrent de fonctionner jusque dans les années 1990. Les processus de désindianisation à l'œuvre dans ces lieux où plusieurs générations d'enfants autochtones furent enfermées laissèrent des blessures profondes parmi les communautés des Premières Nations, inuit et métis. Six ans après la publication du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada, cette thèse se penche sur l'historiographie de ces politiques assimilationnistes afin d'étudier la manière dont elles contribuèrent à déstabiliser les identités tribales et dont elles permirent, paradoxalement, d'amorcer un rétablissement de ces identités volées. Elle s'efforce de démontrer que l'objectif d'assimilation des Indiens affiché par le gouvernement canadien ne fut jamais atteint dès lors que les cultures autochtones et les modes de perception sur lesquels elles reposent parvinrent à résister et à se redresser. Dans un second temps, cette thèse s'intéresse au potentiel du récit de fiction en tant qu'espace de témoignage et de rétablissement. Pour ce faire, elle s'appuie sur l'analyse des romans de deux auteurs autochtones confrontés aux séquelles laissées par les pensionnats. Le premier est l'auteur *nehiyaw* Tomson Highway, qui témoigne de son parcours dans le roman *Kiss of the Fur Queen* (1998). Le second est le romancier *anishinaabe* Richard Wagamese, dont le roman *Indian Horse* (2012) apporte une contribution majeure à la réécriture de l'histoire des pensionnats indiens du Canada. Ce travail tente donc de mettre en exergue le rôle de ces récits dans l'émergence de modes d'expression et d'interprétation permettant aux communautés autochtones du Canada de se rétablir après un siècle et demi de tentatives de déculturation.

**Mots clefs :** pensionnats indiens du Canada, indianité, assimilation, littératures des Premières Nations canadiennes, Tomson Highway, Richard Wagamese

## Canada's Indian Residential Schools and the Recovery of a Stolen Indianness: from Historiography to Fiction

---

### Abstract

---

Indian residential schools operated in Canada from the 1880s to the closing decades of the 20th century. Most schools closed in the early 1970s after the federal authorities ended their partnership with catholic and protestant churches. Some of them, however, continued to operate well into the 1990s. The "desindianizing" process at work in those schools left deep wounds on Inuit, Métis and First Nations communities. Six years after the Truth and Reconciliation Commission of Canada released its final report, this dissertation retraces the history of the Indian residential school system in Canada to highlight the way assimilationist policies disrupted tribal identities, and, paradoxically, contributed to the recovery of stolen identities. It purports to show that the Canadian government failed to assimilate Indigenous populations while Aboriginal cultures resisted destruction. Having provided the historical context of residential schools in Canada, this dissertation focuses on fiction as a space for testimony and recovery. It analyses the works of two First Nations writers who experienced the traumas of the Indian residential school system. The first is Nehiyaw novelist, playwright and concert pianist Tomson Highway, who uses fiction to document his own experience of the schools in his novel *Kiss of the Fur Queen* (1998). The second is Anishinaabe novelist Richard Wagamese, whose 2012 novel *Indian Horse* is a major contribution to the rewriting of the history of the Indian residential schools of Canada. As a result, this dissertation tries to demonstrate that these narratives played an active part in the emergence of new epistemologies, allowing the Indigenous peoples of Canada to regain agency after over 150 years of deculturation policies.

**Keywords :** Canada's Indian residential schools, indianness, assimilation, Canada's First Nations literatures, Tomson Highway, Richard Wagamese