

*Réparer l'oubli en
suscitant
l'empathie : Kuei, je
te salue de Deni Ellis
Bécharde et de
Natasha Kanapé
Fontaine*

 alternative francophone
pour une francophonie en mode mineur

<https://doi.org/10.29173/af29491>



Christophe Premat

 <https://orcid.org/0000-0001-6107-735X>

christophe.premat@su.se

Université de Stockholm, Suède

Résumé. *Si les études autochtones sont marquées par la visibilité grandissante de certain.e.s poètes et écrivain.e.s des Premières Nations au Canada, il est possible de repérer des innovations esthétiques qui, au-delà de la poésie et du roman, intègrent de manière plus forte le point de vue des destinataires. C'est le cas du dialogue initié par Natasha Kanapé Fontaine et de Deni Ellis Bécharde évoquant le racisme et l'ignorance de l'histoire des Premières Nations, dont celle de la nation innue. En s'inscrivant dans une tradition épistolaire classique, Natasha Kanapé Fontaine et Deni Ellis Bécharde s'adressent à un destinataire québécois en lui proposant de reconsidérer l'histoire du Québec et du Canada en prenant en compte l'héritage de la nation innue. Cet échange de lettres prend l'allure d'une conversation vivante et est utilisé comme une forme de didactisation des débats de la Commission de vérité et réconciliation du Canada sur les abus systématiquement commis dans les pensionnats. Cette Commission a rendu son rapport en 2015 peu avant la parution de Kuei, je te salue en pointant les racines d'un racisme institutionnalisé. Si la littérature autochtone s'affirme sans aucun doute comme un acte de survivance »*

culturelle, il semble que ce dialogue soit davantage habité par la création d'une empathie. En ayant recours aux méthodes de la communication non violente, nous aimerions analyser la manière dont cette œuvre travaille sur la relation intercommunautaire au Québec dans une perspective de pédagogie interculturelle. Nous nous intéresserons au péri-texte éditorial, à la musicalité du dialogue fait de reprises, de refrains et de commentaires avec la découverte des dernières lettres. Quel est le contrat proposé au lecteur par les deux protagonistes pour l'emmenner dans ces vingt-six lettres? Puis, nous nous intéresserons à l'apprentissage des mots-clés de la langue innue pour correspondre et enfin aux métaphores utilisées par les deux auteurs pour frayer ce chemin de la reconnaissance. L'hypothèse que nous émettons est celle d'une remembrance qui n'est pas une mémoire accusatrice, mais une mémoire réincorporant l'oubli de ces communautés. Cette réincorporation nous semble dessiner la voie d'une empathie nécessaire pour aborder la question de la réconciliation des mémoires.

Mots clés : *réconciliation; communication non violente; Premières Nations; racisme; décolonialisme*

Abstract. *While Indigenous studies are characterized by the growing visibility of some First Nations poets and writers in Canada, it is possible to identify aesthetic innovations that, beyond poetry and the novel, integrate more strongly the point of view of the recipients. This is the case of the dialogue initiated by Natasha Kanapé Fontaine and Deni Ellis Béchard dealing with racism and ignorance of the history of the First Nations, including that of the Innu nation. By connecting to a classic epistolary tradition, Natasha Kanapé Fontaine and Deni Ellis Béchard invite Quebec people to reconsider the history of their country by taking into account the legacy of the First Nations. This exchange of letters takes the form of a lively conversation and is used as a form of didacticization of the debates of the Truth and Reconciliation Commission of Canada on the systematic abuses committed in residential schools. This Commission issued its report in 2015 shortly before the publication of Kuei, My Friend by pointing out the roots of institutionalized racism. While indigenous literature undoubtedly asserts itself as an act of cultural survival, it seems that this dialogue is more inhabited by the creation of empathy. Using the methods of nonviolent communication, the article analyzes the way in which this work strengthens intercommunity relations in Québec from the perspective of intercultural pedagogy. The article focuses on the editorial peritext, the musicality of the dialogue made up of chorus, refrains and comments with the discovery of the last letters. What is the contract offered to the reader by both protagonists in the twenty-six letters? Then, the attention on learning the keywords of the Innu language to correspond and finally on the metaphors used by both authors to build the path of recognition. The hypothesis is the one of a remembrance which is not an accusatory memory, but a memory reincorporating the forgetting of these communities. This empathy embodies in fact the question of reconciliation of memories.*

Keywords: *reconciliation; First Nations; nonviolent communication; racism; decolonialism*

INTRODUCTION

Si la littérature autochtone commence progressivement à s'imposer à partir des années 1970 (Boudreau ; Machet ; Gatti ; Chartier ; Assiniwi), les écrivain.e.s autochtones ont été reconnu.e.s au fil des salons littéraires, des festivals culturels, des revues et des médias. Par exemple, le premier Salon du livre des Premières Nations s'est tenu en 2011 à Wendake grâce à l'initiative de la Librairie Hannenorak. Plusieurs documentaires ont également mis l'accent sur les spécificités de la pensée autochtone, permettant ainsi à ces communautés de sortir de leur invisibilité culturelle voire de leur ignorance (Desjardins et Monderie ; O'Bomsawin ; Meis). L'écrivain innu Michel Jean s'attachait à présenter dans son œuvre *Amun* publiée en 2019 le style de vie de la communauté innue:

Ceux qui habitaient la forêt chassaient ce qu'elle abritait — oiseaux, bêtes, poissons —, cueillaient les baies, les plantes et leurs racines. Ceux qui avaient pour territoire les plaines poursuivaient les immenses troupeaux éternels. Les nations installées près de l'océan en vivaient ; depuis le Sud jusqu'au Grand Nord, elles s'en nourrissaient. C'était à nous de nous adapter à la nature (Jean 13).

Michel Jean déplore le fait que ces Premières Nations demeurent aujourd'hui enfermées sur des portions de territoires avec très peu de ressources et surtout la difficulté de renouer avec leur ancien style de vie. Son livre est également destiné à redonner à la jeune génération innue la fierté de ses racines. Le documentaire de Richard Desjardins en 2007, *Le peuple invisible*, avait mis la lumière sur la manière dont toutes les communautés algonquines avaient été privées de leurs droits et de leurs territoires, certaines en venant à être considérées comme des « squatters » (Desjardins et Monderie). Quelques années plus tard, la jeune écrivaine innue Natasha Kanapé Fontaine est consciente de ces injustices historiques et de la difficulté à initier un dialogue interculturel fécond entre les Premières Nations et les Québécois pour valoriser les cultures des peuples autochtones, mais aussi pour lutter contre l'oubli de leurs traditions et de leur mode de vie. L'objectif du présent article est de montrer comment le dialogue interculturel passe par une histoire commune entre Autochtones et Québécois.

Kanapé Fontaine a publié des textes courts et des poèmes sur l'identité de la communauté innue de Pessamit. Comme elle l'écrivait en 2012, « Et ma terre assise sous mes pieds boit ce silence. Assi en innu veut dire Terre. Au départ, il n'y a qu'elle. Son ventre et son royaume. Sa cosmogonie du règne animal et végétal. Les arbres, les eaux, les loups et les hordes de caribous. Puis il y a le peuple. Les Innus » (Kanapé Fontaine 5).

Natasha Kanapé Fontaine opte ici pour une forme épistolaire en dialoguant avec le journaliste et écrivain canado-américain Deni Ellis Béchard (ou Deni Yvan Béchard) sur la nécessité de combattre le racisme par la connaissance des cultures des Premières Nations dans le livre *Kuei, je te salue*, paru en 2016. La dédicace de cet échange épistolaire évoque les souffrances des peuples des Premières Nations.

Ces lettres ont été écrites à l'automne 2015. Elles sont dédiées à toutes les femmes autochtones disparues et assassinées depuis plus de 30 ans et au-delà, aux femmes autochtones résilientes de Val-d'Or, aux survivant.e.s autochtones des pensionnats canadiens, toutes et tous plus forts que le temps et la dépossession, ainsi qu'aux générations futures, pour que la parole soit dite et que celle-ci ouvre le chemin vers le dialogue entre Autochtones et Québécois.es, et entre tous les autres peuples qui en ont besoin (Béchard et Kanapé Fontaine, *La langue* 8).

Ces lettres datent de 2015, ce qui correspond justement à l'année où la Commission de vérité et réconciliation du Canada a rendu son rapport final sur les maltraitances des enfants autochtones dans les pensionnats indiens. L'événement déclencheur du livre a été une déclaration d'une écrivaine et journaliste québécoise, Denise Bombardier, au sujet de la culture autochtone qu'elle a qualifiée de « mortifère » et d'« antiscientifique » (Bécharde et Kanapé Fontaine *La langue*, 11). L'écrivain et journaliste québécois et américain Bécharde a ainsi pris l'initiative de ce dialogue qui a donné lieu à un livre.

C'est pour cette raison que je t'écris. Nous sommes devenus amis à Sept-Îles, le printemps dernier, pendant le Salon du livre de la Côte-Nord, ta région natale. Tu t'y rendais pour confronter une écrivaine québécoise populaire qui avait, dans un blogue du Journal de Montréal, décrit la culture autochtone comme « mortifère » et « antiscientifique. » (Bécharde et Kanapé Fontaine, *La langue* 12)

L'échange épistolaire est de nature à activer un questionnement mutuel afin de réparer partiellement l'effacement culturel des Premières Nations et, en particulier, celui de la communauté innue au Québec. Je soutiens que le cadre méthodologique de la communication non violente permet d'envisager les modalités de cette histoire commune. En d'autres termes, l'action non violente consiste à refuser de collaborer avec un pouvoir illégitime lors d'un conflit et à réinterroger des idées perçues comme naturelles (Simpson 40). L'optique de la communication non violente est ici fondamentale, car le dialogue entre Bécharde et Kanapé Fontaine a une dimension didactique assumée, puisqu'il s'agit de valoriser ce qui est méconnu et incompris dans l'histoire du Québec, à savoir la place des communautés autochtones. Une nouvelle édition de ce dialogue a été publiée en 2020 avec des lettres supplémentaires entre Bécharde et Kanapé Fontaine évoquant le meurtre raciste de George Floyd et surtout de Joyce Echaquan, cette femme atikamekw qui avait subi une maltraitance raciste à l'hôpital au Québec. Natasha Kanapé Fontaine lui consacre une lettre en révélant la manière dont les femmes autochtones sont traitées au Québec en 2020 (Bécharde et Kanapé Fontaine *Kuei*).

POUR UNE ÉPISTÉMOLOGIE NON VIOLENTE

Bien que la sortie de l'invisibilité culturelle explique les transformations de la littérature autochtone, il importe de tester des méthodologies permettant d'instituer un regard non violent sur le passé. Comme l'écrivait Jean-Marie Muller,

Il y a donc violence à partir du moment où il y a un processus de destruction, lequel est un processus de mort. Toute violence est un processus de mort, de moi-même ou de l'autre. Tout dépend de quel côté de la barricade je me trouve. Et cette violence est multiple. Nous ne rencontrons jamais la violence, nous rencontrons des violences (Muller 21).

La non-violence ne signifie pas l'adoption d'un pacifisme béat, elle se fonde sur une posture fondamentale qu'endossent Bécharde et Kanapé Fontaine dans le dialogue de *Kuei, je te salue*. Deni Ellis Bécharde commence par saluer en innu Natasha Kanapé Fontaine avec l'usage du terme « bonjour » en innu (*Kuei*).

Je te salue dans ta langue pour souligner à quel point la distance entre les peuples allochtones demeure importante. Au fil des années, j'ai su dire bonjour en espagnol, italien, roumain, allemand, persan, arabe, hindi, japonais, chinois, lingala et swahili — même en latin de la Rome antique ! —, mais pas dans une seule des langues des peuples qui vivent en Amérique du Nord depuis des millénaires (Bécharde et Kanapé Fontaine, *La langue* 11).

Ce constat très prosaïque signale une volonté de se mettre sur un pied d'égalité en entrant en relation avec l'autre. Le dialogue interculturel entre Béchard et Kanapé Fontaine vise à désactiver une culture de la culpabilité pour soutenir un regard lucide.

Nos contemporains ont besoin d'honnêteté. Toi et moi écrivons, nous avons le pouvoir de l'écriture et de la parole. Profitons-en. Servons-nous-en pour la bonne cause : l'humanité des êtres, de nos congénères. De nos peuples qui n'en peuvent plus de ne pas se parler, de ne pas savoir comment se parler (Béchard et Kanapé Fontaine, *La langue* 17).

Ici, Béchard et Kanapé Fontaine parlent au nom de leurs communautés respectives (les Québécois pour Béchard et les Innus pour Kanapé Fontaine) et investissent d'une certaine manière un *éthos* collectif en ouvrant un dialogue fondé sur la réparation mémorielle. Dans ce dialogue, il n'y a pas de références à des héros, mais plutôt à des légendes, des traditions et des mythes révélant une manière de penser le monde. L'imaginaire socioculturel est en fait revisité par les deux acteurs principaux de ce dialogue (Muller 21). Le but n'est pas de répondre à la violence, qu'elle soit physique ou symbolique, par la violence de la résistance, mais par l'engagement civique et l'ouverture culturelle. L'échange épistolaire entre Kanapé Fontaine et Béchard est construit comme un chemin, une invitation à dépasser la cécité culturelle : « Un jour, peut-être, les Québécois se souviendront ou comprendront ce que signifie réellement « marcher comme un Indien ». Marcher dans ses souliers. Je crois que viendra bientôt le jour où l'Indien » invitera le « Blanc » à faire route avec lui » (42).

Le psychologue Marshall Rosenberg (1934-2015) s'est quant à lui davantage intéressé aux situations conflictuelles fondées sur des besoins non reconnus par l'autre. En effet, c'est souvent par l'ignorance ou le dédain que les individus quittent le terrain empathique. La communication non violente est caractérisée avant tout par l'instauration ou la restauration d'un lien. C'est ce que Rosenberg nomme « l'attention empathique » (3), où le sujet apprend à écouter ses propres sentiments pour pouvoir traduire et comprendre ceux des autres. Rosenberg propose une méthodologie de la communication non violente fondée sur les observations, les sentiments, les besoins et les demandes (6). La spécificité de cette approche réside dans le fait que les besoins des autres correspondent d'une certaine manière à ses propres besoins. La communication non violente ramène la relation à une reconnaissance et à une identification aux besoins des autres pour repérer ce qu'il peut y avoir de commun. Lorsqu'il y a une accusation ou une interpellation d'un sujet par un autre, il importe de repérer la demande implicite qui se glisse derrière les paroles. L'empathie rapproche et évite de caricaturer l'autre (Rosenberg 120). Plutôt que d'interpréter un refus, l'empathie crée les conditions d'un dialogue où le sujet est capable d'entendre les besoins de l'autre. Pour le dire en d'autres termes, la communication non violente vise à créer les conditions d'une relation où le pouvoir se partage avec les autres et non contre eux. Les théories de la communication non violente partagent cette idée avec l'analyse transactionnelle que les relations humaines sont fondées sur l'échange afin de satisfaire des demandes et des besoins mutuels (Berne 30). C'est en ce sens qu'il faut entendre la résonance du mot « *Kuei* » qui apparaît à 93 reprises dans ce dialogue et qui appelle un échange réel au lieu d'un discours sur les autochtones. Comme l'écrivait Éric Berne, « dire bonjour correctement, c'est voir l'autre personne prendre conscience d'elle en tant que phénomène, se manifester à elle et se tenir prêt à ce qu'elle se manifeste à soi » (Berne 11). Cette attention aux mots quotidiens en innu-aimun est une manière de reconnaître cette culture et de s'en rapprocher.

L'avantage du genre épistolaire est selon Kanapé Fontaine que l'identité autochtone se trouve présentée de manière dialogique et dynamique, ce qui caractérise une méthodologie originale par rapport au

témoignage ou aux écrits des écrivains autochtones. Alors que le témoignage consistait essentiellement pour les communautés autochtones à rendre visible leur condition de dominé (Ekorong et al. 14), l'échange de lettres crée un rythme, une progression, où les deux interlocuteurs sont amenés à prendre le temps de peser leurs mots et de s'ouvrir l'un envers l'autre. En outre, il est intéressant de voir comment Kanapé Fontaine parle des Québécois, et comment Béchard parle des Autochtones. En effet, les échanges de lettres activent une réflexion sur les attitudes des deux communautés pour mieux en faire ressortir les « biais inconscients » (Houde-Sauvé). Béchard utilise le terme « autochtones » pour évoquer l'ensemble des peuples des Premières Nations par opposition aux « allochtones ».

Il y a quelques années, j'ai lu qu'il y avait eu beaucoup de conflits au Manitoba entre les communautés allochtones et autochtones. Beaucoup de racisme envers les Autochtones, aussi. Mais quand la province a changé ses lois pour permettre à ceux qui avaient un certain pourcentage de sang autochtone d'aller à la chasse en dehors de la saison régulière, des milliers d'Allochtones se sont manifestés auprès du gouvernement pour revendiquer ce statut. Même ceux qui étaient racistes envers les Autochtones ! (Béchard et Kanapé Fontaine, *La langue* 37).

Dans la remarque ci-dessus, Béchard met en avant les contradictions des attitudes racistes vis-à-vis des Autochtones. Ce qui retient l'attention, c'est l'usage du terme « allochtone » pour évoquer les non-Autochtones. Le terme d'allochtones est utilisé à 45 reprises dans cet échange épistolaire. Le mot « amérindien » apparaît à 8 reprises et le mot « indien » à 3 reprises, ce choix du lexique est important pour pouvoir décrypter les attitudes collectives et comprendre la manière dont le racisme s'est institutionnalisé au cours de l'histoire. Le mot « Blancs » est utilisé à 95 reprises comme substantif avec une majuscule ; on le trouve la plupart du temps dans les lettres de Béchard qui s'intéresse surtout à la déconstruction des privilèges inconscients des Québécois.

Les Blancs parlent de leurs difficultés, mais ils ne se rendent pas compte à quel point la société est tournée contre ceux qui ne sont pas Blancs. La société blanche est une grande subvention perpétuelle (Béchard et Kanapé Fontaine, *La langue* 84).

Ce croisement de perspectives permet d'inverser les représentations et de briser les stéréotypes, même si on sent bien que l'entreprise intellectuelle de dénonciation du racisme systémique à l'égard des Autochtones se trouve surtout dans les lettres de Béchard.

DÉCOLONISER L'HISTOIRE

Pour pouvoir établir un dialogue d'égal à égal, il faut créer dans le présent un espace où l'autre n'est pas ramené à sa fonction de dominant ou de dominé dans l'histoire. C'est ce que Homi K. Bhabha nomme un espace « interstitiel » nécessaire pour reconsidérer les catégories du passé dans lesquelles la relation à l'autre a été pensée.

Le travail limite de la culture exige une rencontre avec la « nouveauté » qui ne s'inscrit pas dans le continuum du passé et du présent. Il crée un sens du nouveau comme acte insurgent de tradition culturelle. Un tel art ne se borne pas à rappeler le passé comme une cause sociale ou un précédent historique ; il renouvelle le passé et le reconfigure comme un espace « interstitiel » contingent, qui innove et interrompt la performance du présent. Le « passé-présent » devient un aspect de la nécessité, non de la nostalgie de vivre (38).

Il importe de comprendre les précautions qu'adoptent les deux acteurs de ce dialogue pour aller au-delà du discours extérieur appliqué sur les peuples autochtones et sur les Québécois. Le logiciel de lexicométrie Tropes a permis de repérer la fréquence des mots et des expressions utilisés dans ce dialogue qui comporte 43,095 mots. Le terme « peuple » apparaît 46 fois au singulier et 58 fois au pluriel, le mot « gens » revient à 61 reprises. Kanapé Fontaine écrit à neuf reprises « mon peuple » pour incarner cette voix collective ignorée. Dans la conversation, le mot « peuple » émerge le plus souvent avec « autochtone » (mot employé à 229 reprises), « culture » (89 occurrences), « récit » (84 mentions), « Québec » (146 mentions).

La figure 1 permet de visualiser par exemple les mots les plus employés avec le terme « gens » qui apparaît indéfini. Plus les mots sont éloignés sur le graphique, moins ils ont de relations en commun. On repère ainsi les mots de « propriété », « communication », « Amérique du Nord », « femme », « corps », « pouvoir », « habitat » qui mettent en avant des connotations liées au lieu, mais aussi à la prédation (puissance et possession).

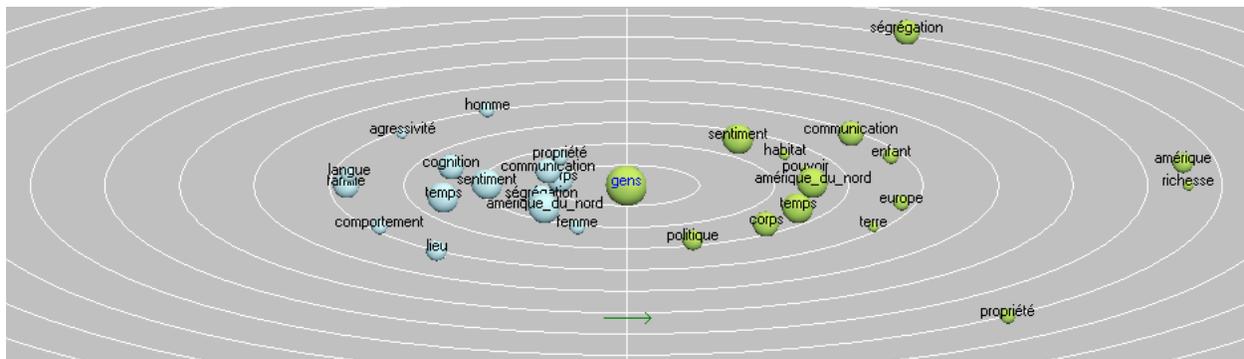


Fig. 1 : cartographie des mots fréquemment employés avec le terme « gens »

Les termes à connotation péjorative employés fréquemment dans l'ouvrage sont « racisme » (161 occurrences), « blanc » (101 mentions), blanc étant le plus souvent relayé comme substantif pluriel. Du point de vue de l'usage des connecteurs logiques, le regard décolonial s'exprime par un usage fréquent de l'opposition, puisque 345 propositions sont construites sur ce modèle pour bien faire ressortir une vision antithétique. En l'occurrence, *Kuei, je te salue* est précédé de trois citations sur le racisme, l'une d'Alexis Tocqueville (1805-1859) (*De la démocratie en Amérique*), la seconde de l'écrivain et journaliste haïtien Jean-Claude Charles (1949-2008) (*Manhattan Blues*) et la troisième de Lee Maracle (1950-2021) (*I am Woman: A Native Perspective on Sociology and Feminism*). La citation de Jean-Claude Charles révèle particulièrement la violence du regard raciste :

Le racisme d'un regard est le plus perfide qui soit, il ne parle pas, il ne frappe pas, il n'émet pas d'insultes audibles, il est là, son destinataire ne saurait s'y tromper. C'est une sensation qu'aucune personne non-victime de discrimination ne peut connaître, parce que ça ne fait pas partie de son expérience au monde. [...] On ne peut jamais dire monsieur, madame, votre regard porte atteinte là. Il n'y a pas de code sûr en la matière. C'est une affaire de peau, si j'ose dire. Le regard d'un raciste saisit par les tripes. — Jean-Claude Charles, *Manhattan Blues*, 1985

Cette citation accompagne de manière elliptique l'ensemble de l'ouvrage qui part d'une mission très difficile, celle qui consiste à lutter contre un racisme systémique incarné par la « férocité blanche » (Plumelle-Urbe et Popper ; Thobani ; Pierre et al.). Dans le cas de la relation entre Québécois et peuples autochtones, Deni Ellis Béchard rappelle l'aliénation ressentie par les cultures québécoise et autochtone en commençant par la question de l'aliénation.

Les deux peuples se sont battus contre l'Empire britannique pour préserver leur identité ; les deux peuples ont connu la misère et la pauvreté, même si les Québécois se sont progressivement affirmés en tant que peuple et occupent désormais des positions de pouvoir qui les placent à leur tour dans une relation de « colonisateurs » vis-à-vis des Autochtones. Le colonialisme québécois qui existe aujourd'hui n'est plus de nature politique à proprement parler, mais transite essentiellement par l'économie et aussi beaucoup, encore, par les mœurs et la culture (Béchard et Kanapé Fontaine, *La langue* 45).

Ce passage révèle les limites de la conversation lorsqu'elle prétend reposer sur une considération synthétique du passé. L'anaphore « les deux peuples » est d'ailleurs assez ambiguë puisque les Autochtones se perçoivent eux-mêmes comme une multitude de peuples des Premières Nations (d'Avignon et Girard). Certes, ce que constate Béchard, c'est que le Québec et les Premières Nations aient pu, à un moment donné de l'histoire, connaître des solidarités réelles. L'affirmation de l'identité québécoise a en revanche creusé la distance avec ces Premières Nations. Là encore, lorsque les revendications québécoises sont analysées, il est frappant de remarquer que ces demandes ressemblent à celles des peuples des Premières Nations. Dans l'ouvrage de Pierre Vadeboncoeur, *Un génocide en douce*, on trouve des descriptions de la condition des Canadiens français qui ont été colonisés par les Canadiens anglais et qui pourraient, d'une certaine manière, être transposées à celle des communautés autochtones. Un paragraphe de cet ouvrage, « errants sédentaires », illustre parfaitement ce qu'écrit Béchard.

Notre situation ressemble à celle d'un homme qui a perdu sa maison dans un sinistre. Il est dehors, au milieu de ses meubles éparpillés sur le terrain. Curieux peuple, qui en un jour a également perdu sa religion, sans lutte, sans déchirement, comme on oublie de vieilles lettres déjà oubliées dans un grenier. Peuple exposé, sans toit ni possessions. L'histoire l'a sorti de ses terres, l'a sorti de chez lui. Il n'avait pas de propriété politique franche (Vadeboncoeur 20).

Ainsi, on voit une demande similaire de reconnaissance de la part du peuple québécois et des peuples autochtones qui ont subi le déracinement ou le confinement sur une portion de territoire. Il ne s'agit nullement de hiérarchiser les souffrances des deux communautés (Canadiens français et autochtones) d'autant plus que le Québec est issu de la colonie de la Nouvelle France. Cependant, il est intéressant de voir comment le terme de « génocide » est employé par les Québécois pour rappeler la résistance vis-à-vis de l'influence du Canada anglophone et par les Autochtones pour souligner le fait qu'ils ont été colonisés par les Blancs et, notamment, les Québécois (Gettler). Natasha Kanapé Fontaine, à son tour, montre comment le traumatisme de cette domination subsiste dans la peur du Blanc qui existe dans les communautés autochtones.

Je crois que, de notre côté, une certaine peur de ce qui est devenu la société dominante existe depuis longtemps. À force de voir la puissance de l'« homme blanc » (on vous nomme toujours ainsi au sein de nos communautés), avec ses armes, ses maladies, sa façon de jouer avec le feu (réel) et de détruire à une vitesse toujours plus grande l'ensemble du territoire que nos ancêtres ont chéri, bien sûr qu'il a fini par devenir

effrayant. Il est un peu comme le Windigo, celui qui mange tout (Bécharde et Kanapé Fontaine, *La langue* 23).

Dans ce passage, Kanapé Fontaine explique comment les communautés autochtones ont assimilé les agressions de l'homme blanc à celle d'un monstre mythologique maléfique, le Windigo. Ce monstre anthropophage est commun à toutes les communautés autochtones et est devenu un thème récurrent des livres et films d'horreur (Blackwood 68). L'atteinte au territoire est synonyme de négation du mode de vie des communautés autochtones. Natasha Kanapé Fontaine montre à son tour comment le racisme a complètement bouleversé le discours pour pouvoir légitimer l'emprise sur le territoire.

Le racisme est né de cette relation de domination. L'homme l'a créé pour mieux parvenir à ses fins. Pour exploiter le territoire ou son prochain. Pour avoir plus de place. Pour pouvoir mieux la prendre. S'imposer. Imposer sa façon de penser. Sa façon de croire en des forces supérieures. Souvenons-nous de la raison pour laquelle la plupart des capitaines de mission sont venus en Amérique après sa « découverte » : c'était pour sa conquête (Bécharde et Kanapé Fontaine, *La langue* 23).

Cette phrase est marquée par une succession d'infinitifs afin d'identifier le projet colonial comme projet général alliant à la fois une dimension économique (exploitation du territoire au service de nouvelles populations) à une dimension religieuse (imposition de nouveaux dieux pour acculturer les populations existantes). Les deux points après « découverte », terme qui est mis entre guillemets pour rappeler la narration hégémonique occidentale sur l'histoire du Nouveau Monde, mettent en relief le motif guerrier au cœur du colonialisme. En effet, l'ellipse souligne astucieusement le fait que l'Amérique n'ait pas été découverte, mais envahie et colonisée (Todorov 8).

Le regard décolonial passe par la reconnaissance de la tragédie du racisme institutionnalisé, et Bécharde approuve tout en interrogeant la catégorie de « Blancs » qui apparaît comme substantif pluriel à plus de 95 reprises dans le dialogue. Il définit le colonialisme comme système de pensée qui s'exporte par la religion, la politique et l'administration. Cela rappelle la manière dont l'anthropologue Maurice Godelier avait étudié la colonisation comme acculturation progressive de certaines sociétés comme celle des Baruya en Nouvelle-Guinée (Godelier 118 ; Premat « Maurice Godelier »). Kanapé Fontaine dénonce le poids de ces stéréotypes culturels figés dans le discours et rendant impossible tout dialogue : « Je sens que les images toutes faites que chacun a de l'autre y sont pour beaucoup. Ne pas savoir dire, ne pas savoir parler, cela engendre bien des conflits » (Bécharde et Kanapé Fontaine, *La langue* 23). En outre, le regard décolonial met en lumière cette histoire asymétrique et cette tragédie pour pouvoir trouver les possibilités de vivre ensemble. Ce regard n'est pas circonstanciel, il s'impose comme une nécessité permanente, comme le souligne Glen Sean Coulthard : « Indigenous peoples tend to view their resurgent practices of cultural self-recognition and empowerment as *permanent* features of our decolonial political projects, not transitional ones. » (Coulthard 23).

Coulthard souligne à juste titre la nécessité non pas de réparer, mais également de refonder des relations qui ne peuvent pas être résumées à un simple malentendu historique passager. L'affirmation des cultures autochtones implique pour les cultures dominantes d'accepter ces exigences et de ne pas les réduire à une forme de folklore ancestral. Cela rejoint ce que l'artiste et metteur en scène québécois Richard Desjardins avait nommé la « déprogrammation psychique » dans son documentaire sur les Algonquins (Desjardins et Monderie). Alfred, quant à lui, propose de mettre sur place des gouvernements autochtones renouant de plain-pied avec les traditions, les cultures et la spiritualité des communautés des Premières Nations (3). Cette perspective décoloniale (séparation d'avec les pratiques, les valeurs et les repères des sociétés

blanches) implique de laisser la parole aux Autochtones pour qu'ils racontent leur propre histoire (Sioui, *For an Amerindian Autohistory*). Sans cette autohistoire, ces communautés seront toujours exposées au regard et aux narrations des autres et, en particulier, des Blancs. Dans cette perspective, il serait extrêmement précieux, au-delà des romans et des poèmes autochtones, que les Premières Nations racontent leur propre histoire et que cette version apparaisse dans les manuels utilisés à l'école. Selon moi, le dialogue entre Béchard et Kanapé Fontaine vise implicitement à rendre visible une histoire autochtone qui permettrait de comprendre la complexité de la construction du Canada. Cette histoire est très proche du geste d'An Antane Kapesh qui souhaitait aller jusqu'au bout de son projet de raconter l'histoire de sa culture comme elle le rappelait en 1975 dans son préambule : « Dans mon livre, il n'y a pas de parole de Blancs. Quand j'ai songé à écrire pour me défendre et pour défendre la culture de mes enfants, j'ai d'abord bien réfléchi, car je savais qu'il ne fait pas partie de ma culture d'écrire et je n'aimais pas tellement partir en voyage dans la grande ville à cause de ce livre que je songeais faire ». Les écrivains autochtones se trouvent souvent face à ce défi qui est de raconter une histoire qui ne soit pas piégée par les mots et les idéologies des allochtones.

De plus, le regard décolonial proposé dans le dialogue entre Béchard et Kanapé Fontaine passe également par une ethnographie des Blancs pour comprendre les mécanismes qui ont conduit à cette supériorité qui n'est pas affirmée comme telle. En effet, l'universalisation du projet des Blancs masque en réalité cette domination culturelle en contribuant à particulariser la question autochtone. Kanapé Fontaine écrit à la fin d'une de ses lettres : « les questionnements sont nécessaires. En ce moment, je me remets en question. Je remets en question ma relation avec "l'homme blanc". Je te quitte sur ces mots » (Béchard et Kanapé Fontaine, *La langue* 24). Dans ce regard décolonial sur l'histoire du Québec, ce qui frappe est la manière dont les deux acteurs de ce dialogue perçoivent les relations entre les Canadiens français et les peuples autochtones. Kanapé Fontaine, au fil des lettres, montre que ces relations ont même empiré avec le temps, puisque certains colons n'avaient pas que des intentions mauvaises, même s'ils ne constituent que des exceptions de ce point de vue. Kanapé Fontaine évoque par exemple le cas de Samuel de Champlain avec les « coureurs de bois » qui avaient compris la pensée et le mode de vie autochtones.

Bien sûr, il y a eu des exceptions, comme Samuel de Champlain, ou les coureurs de bois, ou tous ceux qui se sont « convertis » à la pensée autochtone (qu'ils soient d'origine française, anglaise ou américaine). Je crois qu'ils avaient compris pourquoi nous étions si imbriqués dans le territoire physique. Pour se fondre dans la nature. Pour goûter à la liberté d'être en relation avec son environnement, et non dans un rapport de domination avec lui (Béchard et Kanapé Fontaine, *La langue* 23).

Ce rôle de Samuel de Champlain est salué par Kanapé Fontaine, car il est à l'origine de plusieurs ententes franco-amérindiennes au moment de la fondation de Québec. Comme le rappellent Mathieu d'Avignon et Camil Girard,

Les Amérindiens [que les Canadiens français] côtoient à cette époque forment un nombre considérable de nations, ayant des organisations sociopolitiques plus ou moins structurées et complexes : la Confédération huronne-wendat, à laquelle Champlain s'allie en 1609, regroupe quatre nations et près de 30 000 personnes. Il est plus difficile d'estimer les populations montagnaises, algonquines, outaouaises, etc., les nations alliées aux Français qui étaient nomades (2)

Les deux chercheurs évoquent même la première rencontre entre Innus et Français qui a été véhiculée par la tradition orale innue : « De plus, la tradition orale des Innus relate, de diverses manières, une première rencontre entre Innus et Français à Québec, nommé Uepishtikueiau. Et pourtant, jusqu'à présent, on parle

peu de cette rencontre qui a précédé la fondation de Québec et de l'existence préalable d'Uepishtikueiau, lequel mot se traduirait par « là où le fleuve rétrécit » (d'Avignon et Girard 2).

Même si cette rencontre est loin d'avoir des conséquences positives pour la communauté innue, Champlain est l'un des rares à s'être intéressé de très près au mode de vie de ces peuples.

L'Uepishtikueiau est mentionné de manière implicite lorsque Kanapé Fontaine écrit que « les rochers se souviennent du passage de Samuel de Champlain dans le fleuve Saint-Laurent, au début du XVIIe siècle » (Ellis Béchard et Kanapé Fontaine, *La langue* 67). La conversation entre Béchard et Kanapé Fontaine évoque des événements beaucoup plus récents, comme la crise d'Oka au début des années 1990 :

Je me demande pourquoi, jusqu'à maintenant, la parole a été si difficile à ouvrir entre les Québécois et les Autochtones. Peut-être que, sans la crise d'Oka, sans le discours malsain véhiculé par les médias, sans ce genre de propagande raciste qui a circulé à l'époque, ça aurait été moins difficile. Lorsque je pense à la crise d'Oka (je t'ai déjà dit qu'elle m'obsédait), je ressens une crise en moi. Une crise éclate en moi, dans le sens où je me révolte. Nous sommes quelques-uns à porter une peine, Deni, mon ami : même à notre époque, nous sommes hantés par les paysages d'antan. Nous mesurons la coupure entre le temps et nous. Je la nomme littéralement : la Blessure de la Colonisation (76).

Les événements d'Oka du 10 juillet au 26 septembre 1990 constituent la crise la plus importante entre populations autochtones et autorités québécoises, elle a duré plus de 78 jours (Guilbeault-Cayer 6). En réalité, cette crise venait rappeler le fait que l'État québécois, qui n'avait pas ratifié la Constitution canadienne de 1982, n'avait pas accédé aux demandes des populations autochtones. L'affrontement entre les forces policières d'un côté et la nation Mohawk de Kanesatake (Oka), de Kahnawake et d'Akwesasne de l'autre a mis en évidence une non-reconnaissance des droits des Premières Nations (Guilbeault-Cayer 14). Ces affrontements ont traduit une brutalisation coloniale que Kanapé Fontaine évoque dans ce dialogue (Béchard et Kanapé Fontaine, *La langue* 50). Béchard relève lui aussi cette injustice en évoquant dans une de ses lettres le décalage entre la volonté politique locale et le territoire des Premières Nations :

Tout ça parce que la ville d'Oka voulait agrandir un terrain de golf et construire des condos de luxe sur les terres des Mohawks, alors que ceux-ci en avaient déjà perdu tellement. Tout ça pour l'argent et le profit. J'ai aussi beaucoup réfléchi à l'empathie, à l'imagination et à la parole écrite. À leur pouvoir pour nous aider à construire un lien entre les peuples. Je me demande constamment ce que nous pouvons faire pour augmenter notre empathie, ressentir la douleur de l'autre et agir pour le bien collectif (52).

Le terme d'empathie revient à cinq reprises dans le texte surtout du côté de Béchard qui se demande constamment comment susciter un regard interculturel où les Blancs et les Autochtones seraient sur un pied d'égalité; or, au-delà du regard décolonial consistant à réinterpréter l'histoire à partir du point de vue des Autochtones, il y a bien une éthique de la réconciliation qui est promue dans ce dialogue interculturel. Le cadre esthétique du genre épistolaire installe les conditions de ce dialogue entre deux représentants de cultures coexistant sur le territoire canadien. Cette éthique interdit un regard de condescendance ou de commisération, elle implique de trouver les chemins concrets pour valoriser des cultures, des manières de vivre qui ont été disqualifiées pendant des siècles par les colons. La réconciliation n'est pas la neutralisation du passé pour redonner aux descendants des colons le privilège de l'innocence. Il s'agit au contraire d'encourager des attitudes permettant de redonner aux Premières Nations une maîtrise de leur destin (Tuck et Yang 35).

LE CHOIX D'UNE ATTITUDE DE RÉCONCILIATION

Le dialogue est marqué par l'instauration d'une attitude de respect qui se matérialise stylistiquement par les adresses dans la langue innue et par un apprentissage progressif des nuances de la langue au fil des lettres. Béchard se met dans une situation d'apprenant en demandant au fil des lettres des informations, des précisions et en réfléchissant sur la portée des mots en innu-aimun. Kanapé Fontaine assume elle-même une distance vis-à-vis de sa propre culture, car elle doit effectuer des recherches pour comprendre le sens de certains mots dans sa langue. Elle endosse le rôle de pédagogue quand elle ouvre à Deni les portes de la grammaire innue.

Comme je te le disais, il existe tellement de mots précis dans la langue Innu. Tellement d'empathie envers les êtres et les choses ! Tout d'abord, il n'y a pas de féminin ou de masculin. Ensuite, pour conjuguer les verbes, il faut distinguer les sujets « animés » des sujets « inanimés ». Parce que ce ne seront pas les mêmes préfixes ou suffixes qui viendront se coller au radical qui, lui, désigne le sujet en question. Distinguer les sujets animés des sujets inanimés, c'est donc savoir reconnaître ce qui existe de ce qui n'existe pas. Ce qui est naturel de ce qui est artificiel. Ce qui provient directement de l'environnement de ce qui a été transformé par la main de l'homme. Entre un caillou et un divan, on saura que le premier est animé et que le deuxième est inanimé. Au sens où le caillou est un être vivant. Pour nous, la pierre est un être d'un grand savoir. On sait tous qu'il s'agit d'un élément forgé par la nature il y a des millions, si ce n'est des milliards d'années. Ce qui nous précède et survit au temps est donc porteur d'une grande mémoire (67).

Lorsque Kanapé Fontaine explique les fondamentaux de la langue innue, c'est pour faire progressivement entrer Deni dans la logique de cette pensée. En d'autres termes, elle lui donne d'une certaine manière accès à l'esprit de la langue innue. Dans le passage ci-dessus, Kanapé Fontaine s'adonne inconsciemment à un exercice de phénoménologie en montrant la manière dont la langue innue nomme le monde. Elle inverse même les conceptions traditionnelles de la phénoménologie européenne selon lesquelles la pierre est sans monde — *weltlos* en allemand (Heidegger 155) — pour y ajouter une dimension vitale. Si, pour Kanapé Fontaine, « la pierre est un être d'un grand savoir », elle n'est pas dans la langue innue un objet inanimé, elle contient de la mémoire et une partie du monde antérieur. La technique devient ici le critère discriminant entre les artifices et les choses naturelles de l'environnement. Selon Kanapé Fontaine, l'être humain est en réalité dans un « situationnel » (Jullien 25) précis, c'est-à-dire dans une situation d'interaction avec un environnement qui n'est ni inerte ni indifférent. Il contient de la mémoire, et de la vie antérieure, qui continue de constituer le rapport actif des Innus au monde.

Dans cet échange épistolaire, les *post-scriptum* sont précieux eux aussi, dans la mesure où ils relancent et stimulent l'échange, appelant une réponse. Ils ont l'air anodin, mais en réalité ils rythment constamment l'échange : « P.S. Et “nin” ? Qu'est-ce que cela signifie ? » (Béchard et Kanapé Fontaine *La langue*, 38). Le *post-scriptum* est souvent repris dès l'incipit de la lettre suivante afin que le dialogue concrétise l'écoute entre Deni et Natasha : « Kuei Deni, “Nin” veut dire “moi”. Nin tshia, je suis. Je suis et je te parle. Je t'écris. Moi, Natasha » (Béchard et Kanapé Fontaine, *La langue* 39). Le *post-scriptum* est utilisé à neuf reprises et porte exclusivement sur des questions linguistiques.

P. S. : « Kuessipan » veut dire « à toi ! » C'est à ton tour. Dans un jeu, ou dans un échange, ou lorsque, avec Joséphine, nous donnons une lecture croisée, il y a toujours ce moment où elle termine son poème, puis me glisse tout bas sur scène : « kuessipan ». Parfois, chez nous, on se lance aussi « tshin », qui veut dire « toi ». C'est ce que je dis le plus souvent. Mais dans le cas de notre échange de lettres, « kuessipan » est le meilleur terme pour dire à l'autre que c'est son tour (Béchard et Kanapé Fontaine, *La langue* 80).

Ici, Natasha Kanapé Fontaine fait référence à l'écrivaine Innue Joséphine Bacon ; le post-scriptum a l'air en apparence anecdotique, mais en fait il est une explicitation des codes linguistiques et culturels. En l'occurrence, le terme « *Kuessipan* » est le titre du roman d'une autre écrivaine Innue contemporaine, Naomi Fontaine, qui revient aussi beaucoup sur les adresses et la manière d'envisager une relation (Premat, « Mémoire et survivance » 102). Le post-scriptum est finalement ce qui conditionne l'échange de codes entre Béchard et Kanapé Fontaine, il est ce supplément culturel venant donner une information essentielle au lecteur francophone qui n'est pas familier avec la langue innue et de manière plus générale avec les langues des peuples des Premières Nations. Le post-scriptum fonctionne comme une sorte de péritexte, c'est-à-dire de texte mis en relief en dehors du contenu de la lettre. Le post-scriptum est ainsi souvent dû à une omission dans l'échange épistolaire, mais du point de vue de la stratégie d'écriture, il constitue une manière de rendre visible un détail important, car il est détaché du texte. Il est ce qui excède le texte, ce qui est postposé et qui apparaît après la signature (Derrida, *Sauf le nom*). Au fond, en additionnant ces « post-scriptum », le dialogue interculturel prend la forme d'un apprentissage avec des informations récurrentes qui sont adressées. Pour Derrida, le « post-scriptum » a un « effet de poste » en venant relancer la dynamique du rythme et en refusant le système de la chute finale. « Tout a l'air fini quand il s'ouvre. Puis à cause de sa brièveté il semble scander une chute » (Derrida, *La carte postale* 413). Ces échanges ritualisés dans les lettres et le passage par le post-scriptum créent les conditions d'une réconciliation où la culture innue est valorisée dans l'échange pour être considérée à égalité avec la culture des Québécois. Toutes les marques textuelles comme l'adresse des lettres ou les post-scriptum n'ont pas qu'une fonction formelle, elles participent de cet échange en profondeur avec un jeu de questions réponses.

Si l'attitude de réconciliation implique de prendre en compte la situation de chacun des protagonistes du dialogue et de les élever au respect mutuel par une écoute de leurs récits, elle vise en réalité une politique de reconnaissance au sens où le philosophe canadien Charles Taylor la définit.

Nous devenons des agents humains à part entière, capables de nous comprendre nous-mêmes, et donc de définir notre identité, par l'acquisition d'une pluralité de modes d'expression. Pour mes besoins ici, je veux prendre langue dans un sens large, couvrant non seulement les mots que nous parlons, mais aussi d'autres modes d'expression par lesquels nous nous définissons, y compris les langages de l'art, du geste, de l'amour, etc. (32).

Dans ce passage, Taylor rejoint implicitement les postulats des adeptes de la communication non violente, car il ne s'agit pas seulement de reconnaître une interaction entre des acteurs rationnels au sens d'une « éthique de la discussion » (Habermas), mais de prendre en compte leurs affects et leur propre histoire (Rosenberg 50). Il existe des manières différentes de réaliser cette politique de la reconnaissance (Honneth 103), l'essentiel étant d'assurer un dialogue respectueux par le choix d'une correspondance assumée entre deux représentants de communautés différentes. Béchard évolue au fil de cette correspondance en affrontant les nœuds de cette non-relation entre Autochtones et Allochtones : « Depuis ma dernière lettre, j'ai continué à réfléchir à la question des similitudes entre nos cultures et j'ai réalisé que, pour se comprendre, il faudrait tout de même qu'on examine les différences qui existent entre les deux » (Béchard et Kanapé Fontaine, *La langue* 45). Lorsque Béchard fait référence à sa propre réflexion entre les deux lettres, il invite implicitement ses lecteurs à faire de même.

Dans cette éthique de la réconciliation, c'est-à-dire d'accord entre des interlocuteurs provenant de communautés qui se sont longtemps ignorées, se joue d'une certaine manière une relation « d'extimité »

(Tisseron, *L'intimité* 47), où Kanapé Fontaine et Béchard tissent patiemment un terrain de connivence, dans lequel ils échangent leurs frustrations, leurs sentiments et leurs analyses rationnelles. Serge Tisseron définit de la manière suivante ce mouvement d'extimité :

Je propose d'appeler « extimité » le mouvement qui pousse chacun à mettre en avant une partie de sa vie intime, autant physique que psychique. Cette tendance est longtemps passée inaperçue bien qu'elle soit essentielle à l'être humain. Elle consiste dans le désir de communiquer à propos de son monde intérieur (52).

L'extimité n'équivaut pas à une intimité obscène, il s'agit plutôt de voir comment Kanapé Fontaine mêle les blessures de tout un peuple avec les siennes et comment elle interprète l'histoire de Béchard pour tenter de déceler cette part d'ignorance et de peur dans les réactions des « Blancs » :

Et me voilà soudainement ébranlée. J'ai maintenant besoin de te dire que ce n'est pas ma vision de l'autre, que je n'ai jamais été raciste envers ces Blancs dont je te parle. Non, je crois que, d'une certaine façon je dois plutôt me réconcilier avec moi-même. (Béchard et Kanapé Fontaine, *La langue* 34)

Béchard effectue pour sa part un travail sur son propre roman familial pour comprendre comment celui-ci peut abriter la transmission de stéréotypes. Il rappelle la manière dont son père tenait des discours racistes sur l'alcoolisme des Autochtones.

Mon père, par contre, me disait que les Autochtones étaient dangereux. Il me racontait des histoires de violence, d'alcoolisme et de drogue qui se passaient chez eux. Pourtant, il me racontait aussi des histoires de violence, d'alcoolisme et de drogue chez les Blancs sans jamais me dire : « Les Blancs sont dangereux, méfie-toi ! » C'est comme s'il projetait ce qu'il n'aimait pas de lui-même sur les Autochtones, sur ceux qu'il percevait comme différents de lui (Béchard et Kanapé Fontaine, *La langue* 28).

Kanapé Fontaine ne juge en aucun cas ces prises de position, elle accompagne Béchard dans la réflexion sur son propre roman familial où les préjugés se sont fossilisés. Béchard avait eu l'occasion d'évoquer la relation compliquée à son père dans une nouvelle autobiographique, *La langue de mon père* (Béchard). À la différence des analyses de Tisseron, l'extimité n'est pas la mise en scène de l'intériorité pour des lecteurs qui partagent des valeurs semblables, elle est de l'ordre de la transaction des sentiments et des affects (Berne 301). In fine, la réconciliation ne peut avoir lieu que sur le fond d'une certaine transgression. L'empathie n'est pas suffisante, d'autant plus qu'il existe une « empathie du prédateur » (Tisseron, *L'empathie* 14) ; la sacralisation de la victime n'est pas non plus une solution, car elle ne fait qu'enraciner la conflictualité de manière définitive. Cette transgression implique de contraindre la personne en position de privilège discret à analyser son insertion dans ce complexe de dominations. Il ne s'agit surtout pas de transformer le descendant du colon en innocent (Tuck et Yang 9), mais d'effectuer un travail de conscientisation susceptible de créer les conditions d'une transformation des imaginaires.

Le dessein de la transaction est de réaligner les rôles de manière à ce que les deux parties prennent conscience de l'importance de trouver des solutions qui leur sont propres. La transaction est à la fois l'objectif et le moteur de cette réconciliation pour que les deux communautés, représentées par Kanapé Fontaine et Béchard, parviennent à se positionner à égalité pour entretenir un dialogue. La relation courtoise entre les deux protagonistes de ce dialogue ne suffit pas à garantir cette transaction, elle s'inscrit dans le premier stade qui est l'échange interculturel. La transaction viserait davantage une connaissance plus approfondie de l'autre en adoptant son point de vue, ses références et peut-être même les catégories de sa langue. La fin du dialogue contient des exercices interculturels à usage pédagogique avec une

approche didactique que les enseignants peuvent utiliser en classe au Québec. Dans ces tâches interculturelles, des instructions d'histoire contrefactuelle sont proposées pour pouvoir placer les élèves dans une situation historique et les rendre actifs dans la recherche de solutions concrètes. L'histoire contrefactuelle est une méthode consistant à imaginer d'autres scénarios historiques possibles si des événements n'avaient pas eu lieu ou si des crises avaient pu être résolues plus rapidement. Cette méthode permet surtout d'aider les élèves à comprendre les enchaînements historiques souvent imprévisibles (Beysade 68).

« Reconstruire les événements de la crise d'Oka (1990) dont parle Natasha [aux pages 50 et 56-57] et chercher des solutions... auraient pu conduire à un rapprochement entre Autochtones et Allochtones dans ces circonstances » (Bécharde et Kanapé Fontaine, *La langue* 155). Dans cette partie didactique interculturelle, l'effort est porté sur l'usage des termes puisqu'on parle cette fois des « Autochtones » et des « Allochtones ». Cet effort montre à quel point il importe de prêter attention aux mots utilisés pour éviter de renouer avec un discours de mécompréhension et d'exclusion.

CONCLUSION

L'empathie a deux composantes : l'une est cognitive, centrée sur la compréhension d'autrui, l'autre est affective, centrée sur la résonance émotionnelle avec lui. Ces deux composantes se construisent en plusieurs étapes successives, qui sont différentes dans les deux cas (Tisseron, *L'empathie* 76).

Dans cette distinction effectuée ci-dessus, Tisseron insistait sur la manière dont des individus pouvaient entrer en connivence et en dialogue à partir d'un socle émotionnel (re)construit. Le dialogue interculturel entre Kanapé Fontaine et Bécharde affronte sans détours les questions tragiques constituant des siècles d'ignorance, d'agression et de colonisation. Plutôt que de plonger le lecteur (et souvent le jeune lecteur) devant une tâche titanesque impossible à assumer, les deux protagonistes de ce dialogue dessinent le chemin d'une réconciliation avec un travail sur le respect (les adresses, les nominations), la langue, les différences de perception et les stéréotypes, l'histoire et les mentalités. L'ambition est de réinvestir l'empathie non pas pour elle-même, ce qui serait de « l'empathisme » (Tisseron, *L'empathie* 75), mais pour élaborer un cadre à l'intérieur duquel les communautés redécouvrent leurs intérêts et leur histoire communs. Les théories de la communication non violente et de l'analyse transactionnelle sont utiles ici pour éclairer le sens de ce dialogue qui ne fige en aucun cas les protagonistes, et par extension leurs communautés. C'est en partageant les sentiments et parfois l'ignorance des deux communautés que ce dialogue peut résolument s'engager avec une réflexion sur les événements passés et la manière dont de nouveaux rapports pourraient être élaborés. En ce sens, il est possible de créer les conditions d'une transformation des rôles. Ce n'est pas un hasard si les théories de l'analyse transactionnelle portent davantage sur les relations parent/enfant car l'inversion des imaginaires ne peut se produire qu'au sein de l'approche pédagogique. Le dialogue entre Bécharde et Kanapé Fontaine s'adresse en priorité à un jeune public, non seulement en raison du matériel didactique à la fin de l'ouvrage, mais parce que les incompréhensions entre les Québécois et les Autochtones se sont cristallisées au sein des différents romans familiaux. Kanapé Fontaine et Bécharde ont d'ailleurs eux-mêmes évoqué cet entrelacs entre leur propre histoire familiale, la petite histoire, avec les méandres de la grande Histoire, celle de la colonisation. De plus, outre l'inclusion primordiale des cultures autochtones dans l'histoire québécoise (Assiniwi, *Histoire*), le dialogue entre Kanapé Fontaine et Bécharde présuppose également d'effectuer une

ethnographie culturelle de la vision blanche de l'histoire, semblable à ce que Lilian Thuram nomme la « pensée blanche ». De ce point de vue, Béchard est beaucoup plus dans une attitude consistant à remettre en cause les privilèges des Blancs y compris dans les énonciations des histoires du Canada tandis que Kanapé Fontaine s'attache à montrer comment les penseurs autochtones ont commencé à s'approprier leur histoire.

BIBLIOGRAPHIE

- Alfred, Taiaiake. *Peace, Power, Righteousness: an Indigenous Manifesto*. University Press, 1999.
- Antane Kapesh, An, Naomi Fontaine et José Mailhot. *Je suis une maudite sauvagesse*. Éd. Bilingue, Mémoire d'encrier, 2019.
- Assiniwi, Bernard. *Histoire des Indiens du Haut et du Bas Canada. I : Mœurs et coutumes des Algonkins et des Iroquois. II : Deux siècles de civilisation blanche, 1497-1685. III : De l'épopée à l'intégration, 1685 à nos jours*. Leméac, 1973-1974.
- _____. « La littérature autochtone d'hier et d'aujourd'hui. » *Vie des arts*, vol. 34, no. 137, 1989, pp. 46-9.
- Béchar, Deni Ellis. *La langue de mon père*. La Courte échelle, 2011.
- Béchar, Deni Ellis et Natasha Kanapé Fontaine. *Kuei, je te salue. Conversation sur le racisme*. Écosociété, 2016.
- _____. *Kuei, je te salue : conversation sur le racisme*. Nouvelle édition, Collection Parcours, Écosociété, 2020.
- Berne, Éric. *Que dites-vous après avoir dit bonjour ?* Traduit de l'américain par Paul Verguin, Tchou, 2006.
- Beyssade, Claire. « Fiction et contrefactuels. » *Littérature*, no. 123, 2001, pp. 67-85.
- Blackwood, Algernon. *Le Wendigo et autres nouvelles*. Traduit de l'anglais par Jacques Parsons, Denoël, 1972.
- Bhabha, Homi K. *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Traduit de l'anglais par Françoise Bouillot, Payot, 2007.
- Bouchard, Gérard. *L'interculturalisme*. Boréal, 2012.
- Boudreau, Diane. *Histoire de la littérature amérindienne au Québec*. Hexagone, 1993.
- Chartier, Daniel. « L'urgence de lire (les écrivains autochtones). » *Littoral*, no. 10, 2015, p. 20.
- Coulthard, Glen Sean. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Indigenous Americas, University of Minnesota Press, 2014.
- D'Avignon, Matthieu et Camil Girard, éditeurs. *A-t-on oublié que jadis nous étions « frères » ? Alliances fondatrices et reconnaissance des peuples autochtones dans l'histoire du Québec*. Les Presses de l'Université Laval, 2009.
- Derrida, Jacques. *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1964. Galilée, 2013.
- _____. *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Flammarion, 1980.
- _____. *Sauf le nom*. Galilée, 1993.

- Desjardins, Richard et Robert Monderie. *Le Peuple invisible*. Documentaire. 93 minutes, 2007.
- Ekorong, Alain Fleury, Arnel Jovensel Ngamaleu et Christophe Premat (dir.). *Poétiques et politiques du témoignage dans la fiction contemporaine*. Peter Lang, 2023.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Seuil, 1952.
- Gatti, Maurizio. *Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française*. Hurtubise, 2004.
- Gettler, Brian. « Les autochtones et l'histoire du Québec. Au-delà du négationnisme et du récit 'nationaliste-conservateur'. » *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, no. 1, 2016. DOI : 10.7202/1038931ar.
- Giroux, Dalie. « Éléments de pensée politique autochtone contemporaine. » *Politique et sociétés*, vol. 27, no. 1, 2008, pp. 29-53.
- Godelier, Maurice. *Suivre Jésus et faire du business. Une petite société tribale dans la mondialisation*. Thierry Marchaisse, 2017.
- Guilbeault-Cayer, Émile. *La Crise d'Oka. Au-delà des barricades*. Septentrion, 2013.
- Jean, Michel, éditeur. *Amun*. Dépaysage, 2019.
- Habermas, Jürgen. *De l'éthique de la discussion*. Champs Flammarion, 2013.
- Heidegger, Martin. *Qu'appelle-t-on penser ?* Traduit de l'allemand par Gérard Granel et Aloys Becker, Quadrige, 1992.
- Honneth, Axel. *Ce que le social veut dire. 1. Le déchirement du social*. Gallimard, 2013.
- Houde-Sauvé, Nicolas. *Briser le code*. Documentaire. 52 minutes, 2020.
- Jullien, François. *De l'Être au Vivre. Lexique euro-chinois de la pensée*. Gallimard, 2015.
- Kanapé Fontaine, Natasha. *Manifeste Assi*. Mémoire d'encrier, 2012.
- Machet, Béatrice. *La poésie amérindienne*. L'Amourier, 1999.
- McDonald, David B. "Coming to Terms with the Canadian Past: Truth and Reconciliation, Indigenous Genocide and the Post-war German Model." *Replicating Atonement*, édité par Mischa Gabowitsch, Palgrave Macmillan Memory Studies, 2017, pp. 163-84.
- Meis, Max F. *We will be free*. Documentary. 60 minutes, 2011.
- Muller, Jean-Marie. « Signification de la non-violence. » *Raison présente*, vol. 54, 1980, pp. 19-36.
- Nathan, Tobie. *Ethno-roman*. Grasset, 2012.
- O'Bomsawin, Kim. *Je m'appelle humain*. Film. 78 minutes, 2020.
- Onfray, Michel. *Tocqueville et les Apaches : Indiens, nègres, ouvriers, Arabes et autres hors-la-loi*. Collection « Universités populaires & Cie, » Autrement, 2017.

- Pierre, Alexandra, Émilie Monnet, Marilou Craft et Eruoma Awashish. *Empreintes de résistance : filiations et récits de femmes autochtones, noires et racisées*. Les Éditions du remue-ménage, 2021.
- Plumelle-Urbe, Rosa Amelia et Virginia Popper. *White ferocity: the genocides of non-whites and non-Aryans from 1492 to date*. Council for the Development of Social Science Research in Africa, 2020.
- Premat, Christophe. « Mémoire et survivance dans *Kuessipan* de Naomi Fontaine et *Comment je perçois la vie, grand-mère* de Rita Mestokosho. » *Nouvelles Études Francophones*, vol. 33, no. 2, 2018, pp. 91-107.
- Premat, Christophe. « Maurice Godelier — Suivre Jésus et faire du business, une petite société tribale dans la mondialisation. » *Emulations-Revue de sciences sociales*, 2019, pp. 1-6. DOI: 10.14428/emulations.cr.054
- Rosenberg, Marshal B. *Nonviolent Communication: A Language of Life*. PuddleDancer, 2003.
- Santarossa, David. *La pensée woke*. Liber, 2022.
- Simpson, Audra. *Mohawk Interruptus: Political Life across the Borders of Settler States*. Duke University Press, 2014.
- Sioui, Georges. *Eatenonha : racines autochtones de la démocratie moderne*. Les Presses de l'Université Laval, 2021.
- _____. *For an Amerindian Autohistory: An Essay on the Foundations of a Social Ethic*. McGill-Queen's University Press, 1992.
- Taylor, Charles. « The politics of recognition ». *Multiculturalism*, édité par Amy Gutmann, Princeton University Press, 1994, pp. 25-74.
- Thobani, Sunera. *Exalted Subjects: Studies in The Making of Race and Nation in Canada*. University of Toronto Press, 2007.
- Thuram, Liliam. *La pensée blanche*. Mémoire d'encrier, 2020.
- Tisseron, Serge. *L'empathie au cœur du jeu social*. Albin Michel, 2010.
- _____. *L'intimité surexposée*. Ramsay, 2001.
- Todorov, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique, la question de l'autre*. Éditions du Seuil, 1982.
- Tuck, Eve et K. Wayne Yang. «Decolonization is not a metaphor.» *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, vol. 1, no. 1, 2012, pp. 1-40.
- Vadeboncoeur, Pierre. *Un génocide en douce. Écrits polémiques*. L'hexagone/Parti pris, 1976.