

Voix plurielles

Revue de l'Association des professeur.e.s de français des universités et collèges canadiens (APFUCC)



Relations, positionnalités partagées et critiques anticoloniales Penser les collaborations dans le champ des littératures autochtones francophones

Élise Couture-Grondin and Isabella Huberman

Volume 18, Number 2, 2021

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1085056ar>

DOI: <https://doi.org/10.26522/vp.v18i2.3525>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association des professeur.e.s de français des universités et collèges canadiens (APFUCC)

ISSN

1925-0614 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Couture-Grondin, É. & Huberman, I. (2021). Relations, positionnalités partagées et critiques anticoloniales : penser les collaborations dans le champ des littératures autochtones francophones. *Voix plurielles*, 18(2), 102–123. <https://doi.org/10.26522/vp.v18i2.3525>

Article abstract

Cet abécédaire aborde la collaboration comme une pratique permettant l'élaboration des discours anticoloniaux en circulation aujourd'hui. Nous étudions trois modes de collaboration : un recueil de correspondance entre écrivain.e.s autochtones et québécois.e.s, Aimititau ! Parlons-nous ! (2008), une anthologie de nouvelles inédites écrites par des auteur.rice.s autochtones, Amun (2016), et notre collaboration critique comme chercheuses colonisatrices blanches engagées dans la corésistance en études littéraires autochtones, une position que nous travaillons à définir dans ce qui suit. Nous théorisons la collaboration qui a mené à l'écriture de cet article comme une méthodologie de recherche, à travers la matérialité de notre pratique d'écriture à deux et de nos perspectives critiques qui se développent en relation aux textes théoriques et littéraires autochtones. Nous constatons que toute collaboration repose sur des relations, établies ou à faire. Nous cherchons à voir comment ces relations se situent dans le contexte où le colonialisme de peuplement se perpétue à travers différents rapports de force, exprimés dans la littérature et dans les interactions en recherche. Nous avançons aussi qu'on ne peut pas penser la collaboration sans aborder la positionnalité. Comment les personnes en relation se positionnent-elles face à l'héritage du colonialisme ? La positionnalité est une affirmation de la façon dont on s'inscrit dans notre contexte sociohistorique, dont on est marqué comme sujet par nos choix théoriques et politiques et dont on se place dans notre histoire personnelle. Nous proposons le concept de « positionnalité partagée » pour réfléchir à la prise de position qui se fait toujours en rapport à d'autres : notamment entre personnes autochtones, entre blanc.he.s et entre individus autochtones et non autochtones.



**Relations, positionnalités partagées et critiques anticoloniales :
penser les collaborations dans le champ des littératures autochtones francophones**

Élise Couture-Grondin, Simon Fraser University

Isabella Huberman, Université du Manitoba

Amorce, *Aimititau !*, *Amun*, amitié, abécédaire

Cet abécédaire aborde la collaboration comme une pratique permettant l'élaboration des discours anticoloniaux en circulation aujourd'hui. Nous étudions trois modes de collaboration : un recueil de correspondance entre écrivain.e.s autochtones et québécois.e.s, *Aimititau ! Parlons-nous !* (2008), une anthologie de nouvelles inédites écrites par des auteur.rice.s autochtones, *Amun* (2016) et notre collaboration critique comme *chercheuses colonisatrices blanches engagées dans la corésistance* en études littéraires autochtones, une position que nous travaillons à définir dans ce qui suit. Nous théorisons la collaboration qui a mené à l'écriture de cet article comme une méthodologie de recherche, à travers la matérialité de notre pratique d'écriture à deux et de nos perspectives critiques qui se développent en relation aux textes théoriques et littéraires autochtones. Nous constatons que toute collaboration repose sur des relations, établies ou à faire. Nous cherchons à voir comment ces relations se situent dans le contexte où le colonialisme de peuplement se perpétue à travers différents rapports de force, exprimés dans la littérature et dans les interactions en recherche. Nous avançons aussi qu'on ne peut pas penser la collaboration sans aborder la positionnalité. Comment les personnes en relation se positionnent-elles face à l'héritage du colonialisme ? La positionnalité est une affirmation de la façon dont on s'inscrit dans notre contexte sociohistorique, dont on est marqué comme sujet par nos choix théoriques et politiques et dont on se place dans notre histoire personnelle. Nous proposons le concept de « positionnalité partagée » pour réfléchir à la prise de position qui se fait toujours en rapport à d'autres, notamment entre personnes autochtones, entre blanc.he.s et entre individus autochtones et non autochtones.

Les ouvrages collectifs occupent une place importante dans le milieu littéraire autochtone au Québec. *Aimititau ! Parlons-nous !* a, en quelque sorte, participé à l'institutionnalisation de ce corpus. Ce volume était destiné à un large lectorat avec la visée de faire connaître des auteur.rice.s autochtones qui ont continué de publier par la suite. Presque une décennie plus tard, *Amun* paraît à un moment où la littérature autochtone écrite en français est en ébullition dans la province. Ces

deux volumes portent des projets distincts. La directrice d'*Aimititau !*, la poète bretonne Laure Morali, explique dans la préface qu'après avoir fait un séjour dans le *Nutshimit* et établi des relations avec des écrivain.e.s innu.e.s, elle revient à Montréal et est frappée par l'absence de voix d'individus autochtones. Elle imagine *Aimititau !*, un projet de correspondance, comme une façon de « faire taire ce silence qui sollicite les côtés sombres de l'imagination » (*Aimititau !*, 8) et met en lien vingt-neuf écrivain.e.s autochtones et québécois.e.s qui pour la plupart ne se connaissent pas et qui échangeront sur une période de neuf mois. Ces échanges prennent la forme de lettres, de poèmes, d'essais et d'histoires personnelles.

Amun, pour sa part, réunit dix nouvelles d'écrivain.e.s appartenant à différentes nations et à différentes communautés autochtones. Dans la préface, Michel Jean, l'écrivain innu qui dirige le projet, présente le recueil comme un territoire. Il rappelle comment autrefois les familles innues se déplaçaient entre leurs territoires de chasse et les lieux de retrouvailles sur les bords du lac Pekuakami. Cette image de rassemblement – de l'*amun*, d'où vient le titre du recueil –, est, dans la vision qu'en donne Jean, l'héritage des écrivain.e.s d'aujourd'hui : « Le livre que vous vous apprêtez à lire est un rassemblement. Comme autrefois, quand chacun partait de son territoire pour retrouver les siens au lieu fixé par tous » (*Amun*, 12). Le livre devient le lieu de ralliement pour les écrivain.e.s autochtones partageant le projet littéraire du recueil collectif. Notre corpus d'œuvres collaboratives regroupe donc de la fiction, ainsi que des récits de vie, révélant différents types de discours et d'enjeux.

Analystes de ces textes, il nous est souvent arrivé de présenter nos recherches sur les littératures autochtones dans un groupe composé uniquement de chercheur.se.s allochtones, ce que nous trouvons problématique. Deanna Reder (Crie-Métisse) note que le nombre d'universitaires autochtones travaillant en anglais, qui s'accroît au début des années 2000, crée une transformation dans le champ des études littéraires autochtones : d'une part, la centralité de leur travail est devenue une évidence et, d'autre part, « la plus grande participation par des universitaires autochtones atténue l'anxiété typique de la génération précédente d'universitaires allochtones » (13 ; nous traduisons¹).

Au Québec, le contexte est différent puisque le champ est encore occupé principalement par des chercheur.se.s allochtones. Néanmoins, nous pouvons nous appuyer sur ce qui se fait en anglais, un constat qu'Isabelle St-Amand (2010) et Sarah Henzi (2010) ont fait avant nous. Pour nous, il est clair que « la décolonisation n'existe pas sans un cadre qui s'articule autour et privilégie

la vie, la communauté et l'épistémologie autochtones » (Sium, Desai et Ritskes II ; nous traduisons)².

En outre, nous considérons qu'il est impératif de préciser notre position : plutôt que de se dire « allochtone » (provenant d'ailleurs, d'un territoire étranger), ou de se définir comme « non Autochtone » (par la négation), qui sont des termes plus descriptifs que critiques, nous nous positionnons comme chercheuses colonisatrices blanches engagées dans la corésistance. La formule choisie évoque notre relation avec le colonialisme et les responsabilités associées à la position de « colonisatrice ». Du côté anglophone, le terme *settler* a été largement théorisé et est couramment employé. Pour Rachel Flowers de la nation Leey'qsun, « *settler* est un terme critique qui dénature et politise la présence de personnes non autochtones sur les terres autochtones, mais qui peut aussi perturber le confort des personnes non autochtones en leur faisant prendre conscience des relations de pouvoir colonial en cours » (33 ; nous traduisons)³. Il nous apparaît nécessaire d'interrompre le confort des chercheur.se.s colonisateur.rice.s, surtout dans le contexte de la recherche universitaire au Québec : comme nous l'avons mentionné plus haut, ceux-ci sont majoritairement allochtones, et aussi blanc.he.s. Se positionner comme colonisateur.rice.s pour souligner le rapport critique au colonialisme de peuplement ne fait pas consensus au Québec, où ce terme a d'ailleurs été souvent attribué aux Anglais. Nous adoptons toutefois ce terme à l'instar de la *Trousse d'outils pour les alliées aux luttes autochtones* pour désigner les « personnes blanches dont les ancêtres ont émigré au Canada et qui tirent encore profit du colonialisme actuel. Cela pourrait également s'appliquer aux 'colons de couleur' » (Swiftwolfe et al. 5)⁴. Notre position comme colonisatrices est intimement liée à notre critique du privilège blanc : c'est en tant que personnes blanches que nous vivons en territoires autochtones. D'ailleurs, les auteur.rice.s autochtones comme Maya Cousineau Mollen (Innue) et Naomi Fontaine (Innue) dont nous analysons les textes dans ce qui suit, mais également An Antane Kapeshe (Innue), utilisent souvent ce terme (le Blanc, les Blancs) pour décrire leur rapport aux colonisateur.rice.s québécois.e.s. Nous travaillons à dépasser une critique purement théorique des privilèges associés à cette position : nous adoptons une pratique, basée sur un engagement contre les oppressions induites par l'intersection du colonialisme et du racisme. Reconnaître notre position comme colonisatrices blanches n'est pas suffisant sans l'engagement dans la corésistance :

Faire partie de la corésistance, c'est se solidariser, en tant qu'ensemble, dans la résistance contre les forces oppressives et cela exige un apprentissage constant. Il s'agit de combiner la théorie et la pratique en établissant des relations et en

s'impliquant profondément au sein d'une communauté qui informe sur la façon dont on écoute de façon critique, qui comprend un problème et influence la façon dont on s'y prend pour perturber les institutions oppressives et les systèmes systémiques. (Swiftwolfe et al. 2)

La *Trousse d'outils*, qui s'appuie sur les travaux des chercheur.se.s autochtones, note qu'il n'est pas adéquat pour les allochtones de s'auto-identifier comme « allié.e.s » qui vient plutôt d'une reconnaissance basée sur les actions posées. Se situer dans la corésistance c'est à la fois de reconnaître que le colonialisme passé et présent nous concerne et de refuser de continuer de perpétuer les relations oppressives. Pour nous, il y a un apprentissage anticolonial à faire dans notre démarche de création universitaire collaborative et dans notre lecture (notre écoute) des textes d'écrivain.e.s autochtones.

Cet article s'inscrit dans nos efforts pour contribuer à penser des relations éthiques en études littéraires autochtones, tel que conseillé, entre autres, par Linda Tuhiwai Smith (Māori) dans *Decolonizing Methodologies* (1999). Nous adoptons une méthodologie de recherche autochtone basée sur la relationnalité, au sens où l'entend Shawn Wilson (Cri Opaskwayak), c'est-à-dire que « [n]ous sommes nos relations : à soi, à la famille, aux Nations (aux peuples), à l'environnement, aux idées, aux ancêtres, au cosmos, à tout ce qui EST (Wilson, 2008). Nous ne sommes pas des entités séparées qui interagissent en relation – nous sommes les relations » (Wilson et Hughes 8 ; nous traduisons)⁵. Wilson soutient que « [n]ous ne pouvons pas simplement penser ou écrire à propos de la relationnalité ou de la redevabilité, il faut en faire la démonstration » (Wilson et Hughes 6 ; nous traduisons)⁶. Pour les allochtones qui font le choix de transformer leurs méthodes de recherche, le besoin d'établir une relation aux personnes, aux peuples et aux territoires autochtones est devenu urgent. Comme chercheuses colonisatrices, nous avons beaucoup appris en écoutant les intellectuel.le.s et écrivain.e.s autochtones qui théorisent et mettent en pratique des modes de décolonisation de la recherche. Dans nos parcours respectifs, nous avons aussi beaucoup appris dans nos relations avec des personnes autochtones – avec des écrivain.e.s et des chercheur.se.s autochtones dans des groupes liés à notre travail universitaire et à travers des rencontres personnelles. En même temps, afin de ne pas mettre tout le poids de notre éducation sur le dos des personnes autochtones et être proactives dans nos critiques du colonialisme de peuplement (Arvin, Tuck et Morrill 19), une réflexion profonde sur les façons de faire et les relations entre allochtones nous apparaît nécessaire. De plus, nous nous inquiétons que dans un domaine qui est en développement, et où les chercheur.se.s sont encouragé.e.s à entrer en relation

avec les communautés (notamment par leurs universités, par les institutions de financement), on sort difficilement du modèle de recherche extractive et compétitive qui ne redonne pas aux communautés en question. Nous nous interrogeons sur les conséquences d'une sorte de « panique » de faire valoir la dimension éthique de la recherche, une pratique devenue habituelle dans le champ, qui ne mène pas nécessairement à des changements concrets et profonds. Une stratégie que nous adoptons ici pour transformer les modèles de recherche que nous connaissons, consiste à pratiquer délibérément la collaboration comme lectrices critiques et à entreprendre cette démarche à deux. Nous ne proposons pas de rester « entre blanches » : pour nous deux, il importe de nourrir des relations avec des personnes autochtones, sans que celles-ci soient instrumentalisées dans le travail universitaire. Bien que nous trouvions un certain confort à faire ce travail entre collègues amies, nous voulons intentionnellement nous appuyer sur l'importance des relations d'affinité, notamment celles à l'extérieur du monde universitaire, qui constituent aussi un espace critique⁷.

Nous analysons trois types de collaboration : la création de ponts dans *Aimititau !*, le rassemblement de nouvelles autochtones dans *Amun* et la production d'une critique littéraire en collaboration. Nous avons choisi deux extraits de chacune des œuvres littéraires selon leur mise en scène des relations et des positionnalités partagées par lesquelles on apprend à connaître les protagonistes, afin de repérer différentes possibilités et limites de ces collaborations. Nous avons écrit cet article sous un mode exploratoire et nous organisons les fragments d'analyse dans un abécédaire, qui s'inspire de la forme utilisée dans *Aimititau !*, « où chaque lettre ouvre un tiroir de mots-clés » (Morali 12). Notre abécédaire, tel que le livre d'apprentissage, nous accompagne dans notre autoformation à la lecture et à la critique anticoloniale. Nos analyses des quatre passages choisis sont en dialogue avec d'autres fragments sur notre compréhension et notre mise en pratique de la collaboration.

Bio(biblio)graphie, bicéphale, bilingue

La collaboration particulière entre les deux autrices de ce texte se glisse dans les interstices d'une amitié de longue date. Nous venons toutes les deux de Tio'tia:ke, Montréal ; la première, d'un milieu francophone, la deuxième, d'une famille anglophone, nous nous sommes rencontrées dans un cours de littérature féministe postmoderne à Tkaronto, Toronto, en 2012. À ce moment de notre parcours, nous avons apprivoisé la notion du sujet fragmenté et la mise en question des

métarécits, mais nous commençons tout juste à envisager la production de connaissance comme coloniale et à penser notre rôle comme chercheuses. Nous nous sommes « retrouvées » en 2015, travaillant toutes les deux dans le champ des études littéraires autochtones dans des départements où nous étions les seules à le faire. Une de nos premières activités ensemble fut d'assister à la toute première rencontre de l'*Indigenous Literary Studies Association* (ILSA), à Six Nations. Cette association réunit des chercheur.se.s et écrivain.e.s dans le but de développer le champ des études littéraires autochtones dans ce que l'on appelle aujourd'hui le Canada. À cette rencontre initiale, nous avons vu plusieurs chercheur.se.s se positionner en relation à leurs recherches en littérature, une pratique que nous travaillons à parfaire depuis.

Dans les années qui ont suivi, nous avons assisté à plusieurs colloques, qui sont devenus des événements rythmant nos années de travail : voir la première neige au Salon du livre des Premières Nations à Wendake, prévoir le premier camping de l'été dans les jours qui suivent le Congrès des sciences humaines. Chacune a aussi été la première lectrice de la thèse de l'autre ; chacune écrit en quelque sorte pour l'autre. Dans le but de lire et de rencontrer d'autres étudiant.e.s autour de littératures autochtones, nous avons codirigé un groupe de recherche. La relation personnelle développée au cours des années et ces multiples formes de collaborations conditionnent notre travail. Alors que la pensée se développe toujours en dialogue, en relation à d'autres, valoriser les relations personnelles est un *choix*. Dans notre expérience, se soutenir dans un environnement universitaire parfois difficile à naviguer fait toute la différence, d'autant plus que la compétitivité marque souvent les échanges entre des chercheur.se.s qui se présentent rarement autrement qu'à travers leur production⁸. Nous concevons notre collaboration comme une pratique fondée sur le partage des ressources s'opposant aux valeurs d'individualisme et d'autosuffisance privilégiées par l'université⁹.

Notre réflexion a été alimentée par l'idée que la relation d'affinité compte lorsqu'on travaille à deux : « les collaborations fructueuses doivent impliquer des connexions fortuites entre les personnes » (McCall dans Younging 35 ; nous traduisons)¹⁰. Notre travail critique s'est construit sur la base d'un plaisir à travailler ensemble et d'une ferme confiance. Cette relation constructive est aussi une occasion de nous pousser l'une l'autre dans notre critique et de souligner certains angles morts de l'autre. Chaque affirmation passe deux fois par un œil critique, avant de se mettre d'accord sur la phrase qui apparaît sur la page ; nous travaillons sur ce que *nous pouvons en dire*. Ce « nous » implique nos approches individuelles marquées par les histoires personnelles

de chacune, les sentiments et les façons d’entrevoir le projet commun, mais également une positionnalité partagée que nous construisons sur la base d’une critique anticoloniale.

Collaboration, champ critique anticolonial, colonialisme de peuplement

Au moment de sa création, le comité de l’ILSA a établi une série de valeurs directrices qui visent à assurer un haut niveau d’intégrité dans les relations que leurs membres établissent avec les productions culturelles, les communautés et les autres membres. L’association inclut la collaboration parmi leurs valeurs en cherchant à « promouvoir un climat de générosité et de collaboration plutôt qu’un de possessivité et de compétitivité » (ILSA n. p. ; nous traduisons)¹¹. Selon nous, un projet collaboratif nous encourage à penser *avec* les autres, en reconnaissant que la pensée se forme en relation à d’autres, plutôt que de prendre la position d’autorité sur un sujet. Dans cet engagement, on pense aussi *aux* autres. Ce qui importe n’est pas tant de devenir expert·e comme universitaire, mais de s’impliquer dans un réseau de relations qui permet la création de nouvelles façons de penser et de nouveaux modes d’action. D’ailleurs dans le champ des études littéraires autochtones et des études autochtones, le fait que la recherche vise une transformation du statu quo colonial fait consensus. Puisque nous considérons la recherche comme une pratique relationnelle, il nous semble pertinent d’examiner le type de relation créé par et pour tout type de recherche.

Dans notre lecture des littératures autochtones, un de nos objectifs est de travailler à défaire la domination et à mieux comprendre, reconnaître, dénoncer et critiquer les relations de pouvoir inhérentes au colonialisme de peuplement. La critique littéraire, comme d’autres domaines de production de savoirs universitaires, est imbriquée dans une très longue histoire de relations d’abus de pouvoir dans lesquelles les savoirs et les identités autochtones ont été abondamment « discutés, réglementés, régulés, contestés, rejetés » [« *discussed, legislated, regulated, questioned, dismissed* »] (Reder 8). En tant que critiques et lectrices, on entre dans un texte à partir d’un lieu spécifique : « Nous ne lisons pas à partir d’une perspective dite neutre et omnisciente à partir de laquelle nous pouvons tout comprendre ; nous lisons plutôt à partir de positions particulières qui peuvent inclure certains éclairages et certains angles morts, des positions qui changent à mesure que nous en apprenons davantage sur un contexte particulier ou que nous considérons les perspectives des autres » (McCall et al. 4 ; nous traduisons)¹². Le savoir qu’on produit ensemble provient de qui on est, de ce qu’on a lu et des idées avec lesquelles on dialogue : « La notion de

positionnalité implique la reconnaissance du fait que nous sommes interconnecté.e.s avec ceux qui nous entourent » (4)¹³.

Alors que notre collaboration se fait entre deux chercheuses colonisatrices, nous pensons en relation avec le travail d'intellectuel.le.s autochtones qui ont jeté les bases de ce que constitue une recherche éthique, ce qu'on appelle une « bonne recherche » (Kovach 35). Gregory Younging, de la nation crie Opaskwayak, affirme que la collaboration est la clé pour faire un travail éthiquement approprié, entre autres pour éviter de parler des personnes autochtones ou pour elles. Younging explique qu'il faut garder ouvert le « cercle de collaboration » avec différents collaborateur.rice.s autochtones, ce qui inclut les textes critiques et créatifs (31). Pour Allison Hargreaves et David Jefferess, qui occupent la positionnalité colonisatrice, la nécessité de désapprendre les relations de pouvoir coloniales implique d'entrer en relation avec les penseur.se.s autochtones :

En entrant dans cette relation, nous reconnaissons la responsabilité non seulement de reconnaître ces influences sur notre réflexion, mais aussi de nous engager dans un esprit de collaboration avec ce travail créatif et critique. Cela implique que nous prenions nos repères analytiques dans les travaux des universitaires, des artistes et des militants autochtones, sans nous approprier ces connaissances ; cela implique de parler à partir de nos propres positions sur le sujet, tout en comprenant les limites de nos visions du monde ; cela signifie d'apprendre à penser et à agir différemment, sans pour autant rendre les peuples autochtones responsables de la rééducation que cette transformation exige. (201 ; nous traduisons)¹⁴

Nous désirons toutes les deux agir dans le but de participer à la transformation de la production universitaire à partir d'une approche anticoloniale. Tout comme Hargreaves et Jefferess, nous insistons sur la nécessité de nous positionner et de privilégier les traditions intellectuelles autochtones. Ces deux stratégies nous permettent de contrer le « bon sens du colon » (Rifkin), par lequel le colonialisme se renouvelle continuellement parce qu'il est ressenti et apparaît aux yeux des individus comme l'ordre normal des choses. Nous comprenons qu'une collaboration comme la nôtre, entre deux chercheuses colonisatrices, ne peut se faire sans un cercle large de collaboration – qui inclut les textes critiques et créatifs. Notre lecture des textes contribue à nos perspectives critiques ; ces textes font partie des relations qui participent à la formation de nos idées. Nos analyses littéraires relèvent et examinent les rapports de force illustrés dans les textes et la façon dont les protagonistes se positionnent. Les aspirations ordinaires des protagonistes, des autrices et des auteurs, ainsi que les nôtres comptent si on veut comprendre les formes que le colonialisme prend dans le présent (Million 55).

Décrire, (dé)politiser, différence

Aimititau ! Parlons-nous ! nous apparaît comme un lieu privilégié pour penser la collaboration tout en permettant de voir comment les relations entre les personnes autochtones et québécoises sont marquées par les structures coloniales. À travers leur effort d'établir des ponts, les correspondant.e.s mobilisent différentes relations et positionnalités. Alors que dans la majorité des cas, les correspondant.e.s ne se connaissent pas à l'avance, l'échange entre Laure Morali et Jean-Charles Piétacho se distingue des autres puisque ceux-ci se connaissent de longue date. La lectrice reconnaît dès l'ouverture que leur relation en est une d'amitié, établie au cours des nombreuses visites de Morali à Ekuanitshit, la communauté de Piétacho. Grâce à ces séjours, les deux ont des connaissances en commun, partagent une appréciation pour le territoire de cette communauté et peuvent communiquer en innu, Morali ayant appris la langue. Piétacho lui dit d'entrée de jeu : « Tu as toujours été proche de nous et de notre culture » (*Aimititau !*, 264), soulevant ainsi la valeur des relations, du lieu et de la langue. Il demande à Morali de partager « les images qui lui reviennent » (266) de son séjour dans le Nord avec un Aîné de sa communauté. Cette incitation, il nous semble, vient du désir d'insister sur ce que les deux partagent. Morali évoque la façon dont cette expérience fait maintenant partie d'elle, lorsqu'elle répond, « tu vois, le territoire innu m'habite toujours » (264).

Malgré ce point d'ancrage relationnel, leur correspondance met en relief la différence dans leurs préoccupations. Morali répond à la demande de son correspondant et raconte son temps passé avec un Aîné, Shimun, dans une longue lettre qui utilise un style poétique : « Dans le tapis de sapin sur lequel nous dormions, séparés par la flamme d'une bougie, nos rêves se mélangeaient » (266). Elle décrit ses trois mois sur le territoire avec l'Aîné comme une expérience transcendante : « En fin de journée, nous étions devenus quelque chose entre l'animal et le vent » (268). En tant qu'invitée, sa relation au territoire se trouve en décalage avec celle décrite par Piétacho. Ce dernier, qui a travaillé au Conseil des Innus d'Ekuanitshit depuis 1975 et en est chef depuis 1991, partage sa vision de sa communauté, de ce que celle-ci a vécu par le passé et de son espoir pour les jeunes dans l'avenir. Il décrit l'empiétement sur le territoire de sa famille en racontant comment son père « a reçu comme un coup de poignard » la construction d'un chalet sur son chemin de portage (265). À cela s'ajoutent les années que Piétacho a passées au pensionnat, qu'il a vécues comme un arrachement au territoire.

Bien que Morali annonce sa familiarité avec ce territoire, elle ne la situe pas dans une histoire des relations entre les peuples blanc et innu (dans une contextualisation sociohistorique), mais plutôt à travers la façon dont elle s'est rapprochée de personnes innues au fil du temps (son histoire personnelle). Le rapprochement qu'elle conçoit est illustré dans un épisode où Shimun l'envoie toute seule, pour la première fois, relever un collet à lièvre. Elle connaît le chemin du retour « par cœur », mais sent un malaise à être seule : « Ce jour-là, j'ai compris combien mon bonheur à être là était relié à Shimun » (268). Elle poursuit sa réflexion en décrivant comment elle se sent attachée à l'Aîné : « Quand nous partions sur son territoire de chasse, c'est par ses yeux que je voyais, par son sourire que je souriais, par sa faim que je chassais, par sa sérénité que je me sentais épanouie. Comment mesurer le don que m'a fait Shimun en m'invitant à marcher en lui ? » (269). Les différents sens, dont la vision, l'ouïe, la faim, manifestent une superposition de son propre corps sur celui de l'Aîné, qui est amplifiée par la formulation « marcher en lui ».

À travers cette histoire, Morali construit sa subjectivité en lien avec le territoire et les personnes innus. De toute évidence, elle a été transformée par cette expérience, toutefois, sa transformation prend la forme d'une appropriation du corps de Shimun. L'image *d'être* à travers l'autre, *d'être* l'autre, revient ailleurs dans *Aimititau !* dans le désir des Québécois.e.s blanc.he.s d'être Autochtones. À notre avis, dans la correspondance, présentée notamment comme un effort de construire les relations entre les personnes autochtones et non autochtones, le récit de Morali apparaît détaché des conditions du racisme et du colonialisme qui se perpétuent et marquent ces relations. Il en ressort une vision anhistorique de la vie traditionnelle sur le territoire, une vie traditionnelle qui, par ailleurs, n'est plus accessible aussi facilement pour les jeunes innu.e.s. Piétacho place pour sa part le sort des jeunes de la communauté et la possibilité pour eux et pour elles de perpétuer les pratiques traditionnelles au cœur de ses préoccupations : « On est en train de perdre le langage du *Nutshimit*. Je le sens aujourd'hui. Il faut espérer que l'on retrouve la langue de nos aînés, la langue de nos ancêtres. Il reste encore de l'espoir » (275). Pour lui, il y a une nécessité de transformer les façons de vivre la culture dans le présent pour assurer une continuité pour la prochaine génération.

Si Piétacho parle de l'enlèvement des enfants par le système de protection de la jeunesse, des drogues et du projet hydroélectrique contesté de La Romaine, cela s'inscrit dans son rôle comme membre de la communauté d'Ekuanitshit, portant certaines responsabilités dans ses relations quotidiennes et en tant que représentant de celle-ci comme politicien. Morali, de son côté,

porte un projet littéraire (de mise en relations) qui émerge de sa transformation personnelle. Certes, leurs contextes conditionnent leurs motivations personnelles telles qu'exprimées dans leurs lettres. Néanmoins, la façon dont Morali se situe dans cet échange à travers son récit des relations qui la lient à la communauté illustre son privilège. Les préoccupations soulevées par Piétacho sont reléguées dans son angle mort. Dans le contexte du recueil de correspondance, qui met de l'avant l'échange entre Autochtones et allochtones, le récit de Morali néglige les positionnalités des sujets en lien avec l'histoire coloniale et n'admet pas comment l'autrice se situe dans cette histoire. Par conséquent, il y a relation entre Piétacho et Morali dans cet échange, mais nous y voyons difficilement une positionnalité partagée.

Étiquettes, érotisme, écriture

Amun, comme rassemblement de voix autochtones diverses, enrichit notre compréhension des positionnalités partagées à travers la fiction. Dans la nouvelle « Mitatamun (Regret) » de l'écrivaine innue Maya Cousineau-Mollen, on suit Anish, une jeune femme innue qui, dans ses relations interpersonnelles, est forcée de se positionner face à l'histoire coloniale. La voix narratrice note le regard des autres sur le corps d'Anish qui est « grande et athlétique », mais « passe » aussi « pour une Chinoise, une Japonaise ou même une Espagnole » (133). Après une longue relation, la protagoniste se retrouve sur un site de rencontre où elle est confrontée aux idées stéréotypées et aux fantasmes blancs de l'Autochtone. Le racisme ordinaire se traduit par des commentaires ignorants dans la veine de « J'ai jamais essayé ça, une Amérindienne » (134). Fatiguée de ce type de commentaires et pour « se changer les idées », Anish décide d'aller magasiner, mais elle fait face à une autre agression où une dame qu'elle ne connaît pas la ridiculise lorsqu'elle présente sa carte de statut d'Indien à la caissière d'un magasin. À ce moment, elle hésite entre le choix de « partir en laissant les sandales, couverte de honte, et répliquer » (135). Elle opte pour une longue explication :

Madame, la carte que je possède et qui fait de moi une « Indienne » vient de politiques assimilatrices décidées par des fonctionnaires canadiens. Ils nous ont mis dans des réserves avant de nous enlever le droit de circuler librement. Ah oui, j'oubliais, ils nous ont enlevé le droit de vote, car il était réservé aux payeurs de taxes. Encore aujourd'hui, nous sommes considérés comme des pupilles de l'État. Maintenant, j'ai cette carte qui décide de mon identité. (135)

On voit ensuite l'inconfort d'Anish, « un sentiment, à la fois de malaise et d'accomplissement » (135) d'être mise dans ce rôle d'éduquer une inconnue. L'accumulation de ces épisodes évoque la

difficulté qu'elle ressent de s'évader du regard des Blancs : « Elle avait l'impression de porter un poids sociopolitique sur les épaules, poids qu'elle jugeait trop lourd » (136). Dans un « geste symbolique de protestation » (137), elle se fait tatouer son numéro de bande, inscrivant de la sorte la charge insupportable de cette histoire sur son corps.

Alors que son corps est marqué littéralement et symboliquement par les relations coloniales, Anish essaie de dépasser ces conditions. Dans un épisode au cœur de la nouvelle, elle se souvient de la relation qu'elle a eue avec un homme qu'elle a rencontré en ligne, Luke. Leur premier échange correspond à ce à quoi elle est habituée. Luke pose la fameuse question sur ses origines et écrit « Je suis bien content que tu sois amérindienne. Tu es la première avec qui j'échange ! » (141). Pour Anish, « cela sentait l'Indian Lover à plein nez. Pourtant, elle le trouvait à son goût » (141). Le récit érotique de sa première rencontre avec Luke apparaît dans un texte écrit à la première personne qui interrompt la narration omnisciente de la nouvelle¹⁵. Le récit torride est un texte qu'elle écrit pour elle-même, comme un cadeau à soi, une façon de s'approprier son corps à travers l'écriture : « Anish rougit légèrement en relisant ses mots. Mais au moins, écrire l'avait libérée » (145). Dans son écriture personnelle, elle n'est plus définie de l'extérieur. De plus, le texte amène un retournement du regard qui change le rapport de force. Elle décrit, par exemple, comment dans un moment de leur relation sexuelle, elle s'est levée « vers lui et l'a regardé droit dans les yeux. Cela l'a intimidé » (144).

Dans la rencontre érotique, ainsi que dans l'écriture de ce moment, Anish vit une libération du poids qu'elle porte. Pourtant, « Mitatamun » n'offre pas de résolution facile pour la protagoniste. Anish se réapproprie son corps, par le tatouage par exemple, ou bien par le récit érotique, dans un effort de se détacher des étiquettes qu'on lui applique. Elle veut se positionner autrement qu'à travers ces étiquettes qui, dans ses relations aux Blancs, contrôlent, définissent et scrutent du regard son identité, au détriment de sa singularité comme femme autochtone. Le récit intime l'inscrit dans une histoire toute personnelle qui lui permet de se détacher d'une identité imposée qu'elle partage avec d'autres personnes autochtones comme le poids du regard et des politiques blanches. Néanmoins, Anish se construit à travers d'autres relations, notamment celle avec Luke, mais également celle avec sa mère adoptive, une Québécoise blanche. À notre avis, comprendre la positionnalité partagée dans « Mitatamun » implique de comprendre celle-ci comme mobile, complexe, inscrivant chaque personne dans une histoire collective et personnelle. Pour

Anish, la positionnalité partagée est imposée, mais aussi à construire ; elle n'est pas donnée et change au fil du temps.

Familiarité, formes, façons (de penser, d'écrire, de produire ensemble)

Les travaux collaboratifs sont communs en études autochtones (pensons à Tuck et Yang, 2012 ; Hunt et Holmes, 2015 ; Simpson et Coulthard, 2016), mais restent marginaux en études littéraires autochtones où les analyses littéraires sont la plupart du temps le fruit d'un travail individuel. Voulant mettre en pratique cette démarche de recherche relationnelle, nous avons entrepris notre collaboration sur *Aimititau !* et *Amun* pour une communication au Congrès des sciences humaines de Regina en 2018. Dans cette première incarnation du projet, nous présentions nos analyses sous la forme d'un dialogue. Nous étions délibérément transparentes en ce qui concerne le processus du travail à deux : dans un support visuel, nous affichions des captures d'écran montrant nos sessions d'écriture à quatre mains sur une plateforme électronique interactive. Nous attendions avec impatience de répondre aux questions au sujet de notre méthode, mais elles ne sont jamais venues. Pour donner de la place à cette réflexion, nous partageons dans cette section notre façon de penser, d'écrire et de produire ensemble à partir de quelques exemples de nos documents de travail.

Pour nous, la manière d'écrire *ensemble* est centrale dans le développement des idées, de la pensée. Puisque le processus de cocréation se déroule dans le dialogue, il porte une dimension d'imprévisibilité :

*J'ai hâte de voir ce qu'on va produire aujourd'hui*¹⁶.

Ce dialogue s'instaure dans des sessions de travail à deux, durant lesquelles nous écrivons en simultané, parfois en complétant la phrase de l'autre ou en réécrivant les mots de l'autre, parfois en prenant chacune un bout de paragraphe, deux curseurs sur la même page. En plus de nous rencontrer sur la page, nous discutons en vidéoconférence ; alors qu'une énonce une idée, l'autre l'écrit en reformulant. À la fin, les phrases ont vraiment deux autrices ; on se détache nécessairement de la possession de la phrase écrite.

En vivant cette expérience de coanalyse, nous nous posons continuellement la question de ce qui est à dire parce que nous devons nous expliquer à l'autre personne. On est remise en question par l'autre pendant l'acte de production et non après quand on dialogue à partir d'une analyse

peaufinée. Nos discussions sur les textes sont riches, et nous font voir la façon dont notre collaboration affecte notre recherche :

Après avoir lu ton analyse, je l'ai trouvée plus forte [la nouvelle]. Elle m'a beaucoup touchée, plus que la première fois, parce que je ne la comprenais pas assez bien.

Je trouve que de la formuler ainsi rend ce qu'on essaie de faire avec notre interrogation du concept de territoire plus concret.

Alors que la première citation signale comment nos travaux respectifs influencent l'autre (l'une a travaillé dans des travaux antérieurs sur *Aimititau* ! et l'autre, sur *Amun*), la deuxième souligne ce que nous créons à deux. Dans l'écriture à deux, on doit aussi se mettre d'accord sur ce qu'on écrit ensemble, ce qui implique non seulement d'être sur la même longueur d'onde conceptuellement, mais d'avoir le sentiment partagé que le texte va dans la bonne direction :

ok, je voulais juste checker avec toi que tu te sentais bien. moi ça va.

Le retour sur le processus conduit à penser les conditions qui rendent possible la collaboration. D'abord, il y a le temps long qu'exige le travail à deux. Nous n'avons pas essayé de trouver la manière la plus rapide ou efficace de réaliser ce travail, demeurant centrées sur l'expérimentation de la mise en pratique d'une rédaction à quatre mains. Nous avons commencé ce travail comme doctorantes et l'avons poursuivi comme postdoctorantes, profitant de la liberté et du temps que ce statut, quoique précaire, nous accorde. Une jeune professeure en voie de permanence pourrait-elle prendre ce temps ? Le contexte universitaire de productions scientifiques entrave un projet qui demande de prendre son temps. Par ailleurs, comme l'indique Jeanne Mathieu-Lessard, les publications cosignées peuvent être perçues comme ayant moins de valeur ou comme « 'complément' à la production personnelle qui devrait être au cœur de nos CV » (6-7 ; nous traduisons)¹⁷, en particulier pour les chercheur.se.s en début de carrière. Ensuite, cette façon de travailler demande aussi une certaine confiance pour étaler devant l'autre les idées incomplètes et les difficultés de l'écriture. On pourrait se sentir exposée, étant donné le manque d'habitude parmi les universitaires de partager nos travaux en cours¹⁸. Cependant, la relation d'affinité, le plaisir à travailler et à passer du temps ensemble, bref la relation qui dépasse notre travail universitaire, permet, selon nous, de rendre cette collaboration ouverte et productive.

Interpersonnel, invitation, interprétation

Comment parler de collaboration entre deux personnes qui ne se connaissent pas ? Un échange entre personnes inconnues peut-il constituer une collaboration ? Dans les méthodologies autochtones, le travail basé sur les relations établies, les relations d'affinité, occupe une place prépondérante (Kovach ; Wilson). Dans *Aimititau !*, des écrivain.e.s, jumelé.e.s par Morali, sont appelé.e.s à établir une relation par correspondance, à cocréer un texte qui sera lu par un large public. Morali est persuadée que « le travail amoureux des mots exercerait une force d'attraction capable de soutenir tous les échanges » (*Aimititau !*, 10). Le projet repose ainsi sur l'idée que les écrivain.e.s partagent la littérature et que celle-ci permettra de tisser des liens entre les individus. Certains échanges montrent néanmoins à quel point il peut être complexe de répondre aux attentes du projet imaginé par la directrice. Dans la correspondance entre Anne-Marie Saint-Onge André et Jean-Pierre Girard, le fait que les personnes participantes ne se connaissent pas avant de travailler ensemble apporte certaines difficultés.

Une particularité de l'échange entre Saint-Onge André, écrivaine et traductrice innue, et Girard, poète québécois, est la façon dont les deux initient le premier contact. Cette correspondance est la seule où nous apprenons quelque chose sur des événements qui se produisent hors du texte, grâce à des didascalies qui commentent ce qui se passe. Leur première communication se fait de vive voix par téléphone. Ils échangent ensuite des textes : Jean-Pierre envoie un récit de voyage qu'il a coécrit avec sa fille ; Anne-Marie lui fait parvenir un livre de conte en innu, dont elle a traduit quelques passages « pour permettre à Jean-Pierre de les comprendre » (*Aimititau !*, 96). Elle précise qu'elle n'a pas tout traduit pour en laisser pour leur rencontre à venir. Ils espèrent se rencontrer en personne et leurs interactions dépassent le cadre du projet commun à rédiger.

La connexion interpersonnelle semble être une préoccupation pour Saint-Onge André qui avoue : « Je me suis toujours demandé comment nous allons nous connaître, nous rencontrer » (97). Elle évoque les limites de la correspondance écrite. Par exemple, avec la première lettre, elle envoie un dessin de Jean-Pierre, sa fille et leur chien. La représentation visuelle lui sert à situer son interlocuteur : « C'est déconcertant de parler seule ! », écrit-elle. « Tu n'as rien à quoi t'accrocher. C'est pour cela que j'ai fait ce dessin de vous au début » (100). Afin qu'ils apprennent à se connaître, Saint-Onge André offre son histoire personnelle. Dans sa première lettre, elle présente qui elle est, d'où elle vient (de Moisie), sa formation scolaire (à Maliotenam et ensuite à Schefferville), se situant aussi dans une histoire collective marquée par différentes politiques

gouvernementales racistes. Dans sa réponse, Girard remercie vivement sa correspondante, touché par son récit : « Je vous apprend ainsi, littéralement, par le récit de votre enfance, la présence de votre mari, les événements qui ont jalonné votre vie. Cette description et ce passé, je le constate avec tristesse, sont déjà révélateurs d'une attitude conquérante, d'une certitude, puis d'une tentative de brisure de la part des Affaires indiennes à l'endroit de votre peuple » (103). Girard apprend à connaître sa correspondante, mais ne fait pas le même geste de se situer dans son histoire personnelle comme elle l'a fait. Pour Girard, l'échange est l'occasion de réfléchir ensemble à des questions tel « le phénomène de la tutelle » (111), expression révélatrice de sa manière de concevoir l'expérience autochtone en lien avec les structures du colonialisme. L'expérience de Saint-Onge André devient une occasion pour lui de s'entretenir sur des concepts plutôt que d'une entrée dans une relation signifiante, où il présenterait lui aussi qui il est et d'où il vient. Saint-Onge André ne répond pas à l'invitation de celui-ci de discuter de ce phénomène, mais lui envoie une autre série de contes en innu, traduit en français, « Les petits enseignements d'Anne-Marie », dédiés à sa fille pour qu'elle les transmette à son tour. Cette différence témoigne d'un rendez-vous manqué, une certaine résistance de chacun, chacune à la vision de positionnalité partagée proposée par l'autre : d'une part, celle de créer des liens à partir de l'histoire personnelle de chacun.e marquée par l'histoire, d'autre part, celle d'entrer dans la relation en discutant des problèmes du contexte sociohistorique à travers une compréhension de concepts.

« Neka », nouveau, nuance

Dans la nouvelle de Naomi Fontaine incluse dans *Amun*, « Neka », la narratrice peint un portrait de sa mère, de son corps, de sa foi, de son départ de la réserve, de son travail et de ses études. Sa mère « parle peu de son enfance » (77), mais la narratrice de Fontaine s'efforce de comprendre qui elle est, en explorant ses propres souvenirs de la relation mère-fille. Elle tente de comprendre certains choix de sa mère, notamment celui de quitter la réserve, une décision que la narratrice ne comprend pas puisque, de son point de vue, « tout ce qui nous appartenait se trouvait à Uashat » (82). À travers les fragments, on en apprend davantage sur les contextes dans lesquels les deux femmes ont grandi. Dans le seul passage où la narratrice rapporte les mots de sa mère, celle-ci explique que, lorsqu'elle a fait son entrée au secondaire « à l'école des blancs », elle a dû porter « un habit d'Indienne tout droit sorti d'un film western [...] T'imagines la honte que j'ai eue à porter ce costume ? Morte. J'aurais préféré être morte » (79). La fille raconte que, quelques

années après avoir entendu cette histoire, elle décide de porter le même vêtement pour un spectacle à son école secondaire, en le modifiant légèrement : « J'avais ajouté des petits bouts de métal sur les franges de la jupe. À chaque pas, on entendait un doux tintement qui forçait les autres à se retourner. Je me baladais, les joues chaudes et cramoisies, ravie de ces regards posés sur moi » (79). La transformation de l'habit, qui va plus loin pour attirer l'attention, transforme la signification de l'histoire et devient pour elle l'occasion de tourner quelque chose qui était honteux en un geste osé.

À notre sens, cet extrait est significatif dans la façon dont la fille se positionne en relation avec sa mère. Le courage dont elle fait preuve, elle le décrit aussi chez sa mère : « Je ne peux pas parler d'elle sans parler de son audace » (81). En effet, la narratrice soulève la force de sa mère tout au long de la nouvelle, « elle s'est battue, elle se battra toute sa vie » (85). Sa positionnalité se construit en fonction de sa décision d'adopter les histoires et les luttes de sa mère : « Adulte [...] je m'efforce d'être une femme, avec mes défauts [...] avec cette dignité toute simple, également, d'être sa fille à elle » (86). Cette nouvelle nous invite donc à réfléchir à la façon dont les relations intergénérationnelles, dans la famille, importent dans la définition d'une positionnalité partagée.

Processus, pistes, à poursuivre

Le mode exploratoire de cet article met l'accent sur le processus d'apprentissage. L'abécédaire nous donne des pistes pour apprendre à lire, à écrire, à penser. En analysant deux espaces collaboratifs distincts, *Aimititau !*, dans lequel les écrivain.e.s cherchent à se rencontrer par la littérature, et *Amun*, un volume qui rassemble une variété de nouvelles écrites par des auteur.rice.s autochtones de différentes nations, nous avons identifié des manifestations de la positionnalité partagée dans les littératures autochtones. Dans la correspondance entre Morali et Piétacho, on apprend que les relations et les positionnalités partagées ne sont pas équivalentes, une différence étant que ces dernières nous placent en lien avec l'histoire. Par ailleurs, on comprend, à travers l'histoire d'Anish, que, bien que la positionnalité nous relie à l'histoire, elle est complexe ; elle est à la fois imposée, à construire et part du sujet. Ensuite, grâce à l'échange entre Saint-Onge André et Girard, nous voyons que l'affinité hors du travail à deux est importante. Pourtant, la positionnalité partagée est difficile à construire quand les visions de ce qui est nécessaire pour l'atteindre sont différentes ; pour Saint-Onge André, partager son histoire personnelle, plutôt que de s'inscrire de façon détachée dans un contexte plus large, permet de créer les conditions d'une

relationnalité authentique. Enfin, le travail que fait la protagoniste de Fontaine, de contrer le poids sociohistorique de la honte associée au souvenir de sa mère, est une façon de prendre sa part de responsabilité et de se situer dans une histoire personnelle, familiale et collective. Les quatre textes font ressortir ces différents aspects des positionnalités partagées.

Nous aurions pu écrire un article sur *Aimititau !* et *Amun* en contribuant nos analyses chacune de notre côté. Nous avons plutôt choisi des correspondances et des nouvelles sur lesquelles nous n'avons pas travaillé individuellement pour penser ensemble et voir ce que ça change. Ce projet nous a appris la valeur de la collaboration comme un lieu unique pour apprendre à penser et, en particulier, à développer une critique anticoloniale des littératures autochtones qui, selon nous, nécessite de prendre position. La positionnalité partagée se distingue des questions identitaires ; elle se déploie comme prise de position théorique et politique, en plus de se développer dans l'histoire personnelle et singulière des sujets, dans un contexte sociohistorique qui marque les relations. Notre positionnalité partagée comme autrices de ce texte se construit sur deux axes : d'une part, comme choix théorique et politique, nous nous impliquons dans un cercle large de collaboration qui centre les traditions intellectuelles autochtones, en dialoguant avec les théories et les textes littéraires autochtones ; d'autre part, nous habitons notre relation d'amitié comme lieu de production de la pensée critique. En faisant ce travail comme chercheuses colonisatrices blanches engagées dans la corésistance, nous voulons éviter de faire une recherche où l'on se sentirait détachées. La collaboration apporte quelque chose parce qu'en plaçant la relation d'affinité au cœur de la production universitaire, nous contestons les rapports de pouvoir qui conditionnent les modes de recherche extractifs et compétitifs et nous nous appuyons sur des modèles en méthodologies autochtones. Nous avons proposé le concept de positionnalités partagées pour nous interroger sur les dynamiques à l'œuvre dans différentes collaborations. En posant cette question, les textes d'écrivain.e.s autochtones et la mise en pratique du travail collaboratif deviennent des lieux à partir desquels nous apprenons sur les relations de pouvoir colonial, un apprentissage qui est toujours à poursuivre.

Bibliographie

Akiwenzie-Damm, Kateri. « Without Reservation : Erotica, Indigenous Style ». *Journal of Canadian Studies / Revue d'Études canadiennes* 35.3 (2000). 97-104.

- Arvin, Maile, Eve Tuck et Angie Morrill. « Decolonizing Feminism : Challenging Connections between Settler Colonialism and Heteropatriarchy ». *Feminist Formations* 25.1 (2013). 8-34.
- Berg, Maggie et Barbara K. Seeber. *The Slow Professor. Challenging the Culture of Speed in the Academy*. Toronto : U of Toronto P, 2016.
- Coulthard, Glen et Leanne Simpson. « Grounded Normativity / Place-Based Solidarity ». *American Quarterly* 68.2 (2016). 249-255.
- Cousineau-Mollen, Maya. « Mitatamun (Regret) ». Jean. 133–154.
- De Leeuw, Sarah, Emilie Cameron et Margo Greenwood. « Participatory and Community-based Research, Indigenous Geographies, and the Spaces of Friendship : A Critical Engagement ». *The Canadian Geographer* 56.2 (2012). 180–194.
- Fontaine, Naomi. « Neka ». Jean. 77-86.
- Flowers, Rachel. « Refusal to Forgive : Indigenous Women's Love and Rage ». *Decolonization : Indigeneity, Education & Society* 4.2 (2015). 32–49.
- Hargreaves, Allison et David Jefferess. « Always Beginning : Imagining Reconciliation Beyond Inclusion or Loss ». *The Land We Are : Artists and Writers Unsettle the Politics of Reconciliation*. Dir. Gabrielle l'Hirondelle Hill et Sophie McCall. Winnipeg : Arp, 2015. 200–210.
- Henzi, Sarah. « Stratégies de réappropriation dans les littératures des Premières nations ». *Studies in Canadian Literature / Études en Littérature Canadienne* 35.2 (2010). 76-94.
- Hunt, Sarah et Cindy Holmes. « Everyday Decolonization : Living a Decolonizing Queer Politics ». *Journal of Lesbian Studies* 19 (2015). 154-172.
- Indigenous Literary Studies Association (ILSA). « Governing Code ». <http://www.indigenousliterarystudies.org/governing-code>. Consulté le 26 juin 2020.
- Kapesh, An Antane. *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu / Je suis une maudite Sauvagesse*. Tr. José Mailhot. Montréal : Mémoire d'encrier, 2019 [1976].
- Kovach, Margaret. *Indigenous Methodologies. Characteristics, conversations, and contexts*. Toronto : U of Toronto P, 2009.
- Jean, Michel. « Introduction ». Jean. 9–12.
- Jean, Michel, dir. *Amun*. Montréal : Stanké, 2016.
- Martin, Keavy. « The Hunting and Harvesting of Inuit Literature ». Reder et Morra. 458–471.

- Mathieu-Lessard, Jeanne. « Promouvoir les pratiques plurilingues et collaboratives chez les comparatistes émergent.e.s : A Colingual Intervention ». *Canadian Review of Comparative Literature / Revue Canadienne de Littérature Comparée* 46.3 (2019). 488-502.
- McCall, Sophie, Deanna Reder, David Gaertner et Gabrielle L'Hirondelle Hill, dir. « Centring Indigenous Intellectual Traditions: Introducing *Read, Listen, Tell* », *Read, Listen, Tell : Indigenous Stories From Turtle Island*. Waterloo : Wilfrid Laurier UP, 2017. 1–11.
- McKegney, Sam. « Beyond Continuance : Criticism of Indigenous Literatures in Canada ». *The Oxford Handbook of Indigenous American Literature*. Dir. James H. Cox et Daniel Heath Justice. New York : Oxford UP, 2014. 409–426.
- et Sarah Henzi. « Indigenous Literatures and the Arts of Community : Editors' Afterword ». *Canadian Literature* 230.231 (2016). 238–247.
- Million, Dian. « Felt Theory : An Indigenous Feminist Approach to Affect and History ». *Wicazo Sa Review* 24.2 (2009). 53–76.
- Morali, Laude, dir. *Aimititau ! Parlons-Nous !* Montréal : Mémoire d'encrier, 2008.
- Morali, Laure. « Mise en route ». Morali. 7-13.
- Morali, Laure et Jean-Charles Piétacho. « Transmettre, territoire, tente, traces, temps, thé ». Morali. 263-280.
- Pésémapéo Bordeleau, Virginia. *L'amant du lac*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2013.
- Reder, Deanna. « Introduction : Position ». Reder et Morra. 7–17.
- et Linda M. Morra, dir. *Learn, Teach, Challenge : Approaching Indigenous Literatures*. Waterloo : Wilfred Laurier UP, 2016.
- Rifkin, Mark. « Settler Common Sense ». *Settler Colonial Studies* 3.3–4 (2013). 322–340.
- Saint-Onge André, Anne-Marie et Jean-Pierre Girard. « Histoires, hasards, homme (qu'elle aime), habitudes, humilité ». Morali. 95-119.
- Sium, Aman, Chandni Desai et Eric Ritskes. « Towards the 'tangible unknown' : Decolonization and the Indigenous future ». *Decolonization : Indigeneity, Education & Society* 1.1 (2012). i-xiii.
- Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples*, 2e éd. Londres / Dunedin: Zed Books / Otago UP, 2012 [1999].

- St-Amand, Isabelle. « Discours critiques pour l'étude de la littérature autochtone dans l'espace francophone du Québec ». *Studies in Canadian Literature / Études en Littérature Canadienne* 35.2 (2010). 30-52.
- Swiftwolfe, Dakota et al. *Trousse d'outils pour les alliées aux luttes autochtones*. Montréal : Réseau pour la stratégie urbaine de la communauté autochtone à Montréal, 2019.
- Tuck, Eve et K. Wayne Yang. « Decolonization Is Not a Metaphor ». *Decolonization : Indigeneity, Education and Society* 1.1 (2012). 1-40.
- Wilson, Shawn. *Research is Ceremony. Indigenous Research Methods*. Halifax, Winnipeg : Fernwood, 2008.
- et Margaret Hughes. « Why Research is Reconciliation ». *Unsettling Ways of Knowing through Indigenous Relationships*. Dir. Shawn Wilson, Andrea V. Breen et Lindsay DuPré. Toronto: Canada Scholars' P, 2019. 5-19.
- Younging, Gregory. *Elements of Indigenous Style: A Guide for Writing By and About Indigenous Peoples*. Edmonton : Brush Education, 2018.

Notes

¹ « The increased participation by Indigenous scholars has lessened the anxieties typical of the previous generation of non-Native scholars. »

² « Decolonization does not exist without a framework that centers and privileges Indigenous life, community, and epistemology. »

³ « Settler is a critical term that denaturalizes and politicizes the presence of non-Indigenous people on Indigenous lands, but also can disrupt the comfort of non-Indigenous people by bringing ongoing colonial power relations into their consciousness. »

⁴ On précise : « Ce terme ne s'applique pas aux personnes qui sont les descendants d'esclaves, étant donné qu'elles ne sont pas venues sur ce continent de leur plein gré » (Swiftwolfe et coll. 5).

⁵ « We are our relationships: to self, family, Nations (other peoples), our environment, ideas, ancestors, the cosmos, everything that IS (Wilson, 2008). We are not all separate entities that are interacting within relationships—we are the relationships. »

⁶ « We can't just think or write about relationality and accountability, we have to demonstrate it. »

⁷ Sarah de Leeuw, Emilie Cameron et Margo Greenwood pensent la « spatialité de la critique » (182) et voient leur relation d'amitié comme un lieu qui génère un savoir critique. En études autochtones, l'amitié a aussi été théorisée comme un espace critique, notamment par Shawn Wilson (2008), qui décrit comment il tire de la théorie de ses relations avec ses amis et sa famille.

⁸ Les lignes qui précèdent, s'inspirent de la pratique illustrée par les co-directrices et le co-directeur de l'anthologie *Read, Listen, Tell* qui se positionnent autrement que par leur institution d'attache et par les publications dans leurs notices bio-bibliographiques (McCall et al. 383-385), expliquant que « Centring Indigenous scholarship and intellectual traditions also means following good protocol and locating oneself, Indigenous or non-Indigenous, in relation to a text. Before you begin reading, ask yourself : Who am I, how have my experiences shaped what I know, and what do I need to learn ? » (McCall et al. 4).

⁹ Une critique des valeurs d'individualisme et d'autosuffisance dans l'université est aussi mise de l'avant dans les travaux de Henzi « Stratégies de réappropriation » ; Martin, « The Hunting and Harvesting » ; McKegney, « Beyond Continuance » ; McKegney et Henzi, « Indigenous Literatures ».

¹⁰ « Successful collaborations must involve serendipitous connections between people. »

¹¹ ILSA seeks « to promote a climate of generosity and collaboration over one of possessiveness and competitiveness ».

¹² « We do not read from so-called neutral, omniscient perspective from which we can understand everything; instead, we read from particular positions that can include both insights and blind spots, positions that change as we learn more about a particular context or consider the perspectives of others. »

¹³ « Embedded in the notion of positionality is the recognition that we are interconnected with those around us. »

¹⁴ « In entering into this relation, we recognize a responsibility not only to acknowledge these influences upon our thinking, but also engage in a collaborative spirit with this creative and critical work. This entails taking our analytical cues from the work of Indigenous scholars, artists, and activists, while not appropriating this knowledge as our own; it involves speaking from our own subject positions, while understanding the limitations of our worldviews; it means learning to think and act differently, while not making Indigenous peoples responsible for the re-education this transformation requires. »

¹⁵ Cette nouvelle se démarque dans la littérature autochtone francophone qui comprend, pour le moment, peu de récits érotiques. Comme le souligne Kateri Akiwenzie-Damm (Anishnaabe), les récits érotiques sont une façon puissante de contrer le contrôle exercé par les discours coloniaux sur la sexualité autochtone (2000). Nous trouvons intéressant d'inscrire cette nouvelle à côté du roman *L'amant du lac* de Virginia Pésémapéo Bordeleau (Crie-Métisse) qui dépeint des relations sexuelles affirmées, libératrices, ainsi que la violence envers les corps autochtones pour montrer un portrait complexifié de la sexualité.

¹⁶ Les citations incluses dans cette section viennent du document de travail pour la communication, « Conversation sur le désir : collaborations dans la littérature autochtone et la critique littéraire », présentée à Regina en 2018.

¹⁷ « 'supplement' to the personal production that should be at the core of our CVs. »

¹⁸ Maggie Berg et Barbara K. Seeber, autrices du livre *The Slow Professor*, notent comment il y a une méfiance parmi les universitaires à partager leur travail en cours, écrivant que « des membres du corps professoral nous ont avoué que l'idée de présenter un travail en cours les rend plus nerveux que de le faire au MLA » [« *Faculty members have confessed to us that they are more nervous about presenting at a works-in-progress than at the MLA* »] (78 ; nous traduisons).