

Les personnages autochtones dans trois romans québécois contemporains :  
une représentation stéréotypée

by  
Nicole Smedley

A thesis  
presented to the University of Waterloo  
in fulfilment of the  
thesis requirement for the degree of  
Master of Arts  
in  
French Studies

Waterloo, Ontario, Canada 2023  
© Nicole Smedley 2023

## **Author's declaration**

I hereby declare that I am the sole author of this thesis. This is a true copy of the thesis, including any required final revisions, as accepted by my examiners. I understand that my thesis may be made electronically available to the public.

## Résumé

Le racisme et l'appropriation des cultures autochtones sont des problèmes dont on parle de plus en plus dans les médias canadiens. La Commission de vérité et réconciliation du Canada (2007-2015) et l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées (2016-2019) en ont fait un sujet de société important et qui présente de multiples facettes. À travers l'étude de trois romans québécois récents, *Mort-Terrain* (2014) de Biz, *Taqawan* (2017) d'Éric Plamondon et *Blanc Résine* (2019) d'Audrée Wilhelmy – tous publiés après ou au moment de la parution de rapports exposant les discriminations systémiques vécues par les Premières Nations en contexte canadien –, cette thèse examine les façons dont ces œuvres représentent les personnages autochtones dans une logique mimétique qui perpétue la méconnaissance, une facette de l'appropriation culturelle soulignée par Dianne Lalonde. Les trois romans du corpus reproduisent des stéréotypes pour représenter les personnages autochtones. Cette thèse, qui a pour objectif de les analyser, se penchera plus particulièrement sur ces stéréotypes récurrents concernant les personnages autochtones dans ces romans, les stéréotypes concernant les femmes autochtones en particulier, avant de se pencher sur les interactions entre les personnages blancs et autochtones. Cette thèse vise ainsi à montrer que malgré tous les efforts de sensibilisation déployés depuis la mise en œuvre de ces grandes enquêtes publiques, des auteurs blancs, non autochtones, continuent de représenter des personnages et des communautés culturelles autochtones de façon préjudiciable, perpétuant les schèmes de la méconnaissance et de l'appropriation culturelle.

## Remerciements

Tout d'abord, je remercie vivement le département d'études françaises, en particulier, Nicolas Gauthier pour son soutien et ses encouragements, ainsi que Nicolas Hebbinckuys et Nicole Nolette pour leur aide dans l'amélioration de ma thèse.

Je remercie également Anushka Birju et Justine Dubrûle, pour leur soutien et leur amitié alors que nous terminions nos thèses ensemble. Nos conversations et tous les rires ont rendu cette expérience tellement fun !

Enfin, je remercie Élise Lepage, qui m'a accompagnée avec patience et enthousiasme sincère lors de la lecture de mon premier roman en français dans son cours FR 276, et qui quatre ans plus tard, a encouragé ma curiosité et ma passion pour ce sujet. Depuis, elle est devenue ma directrice ainsi qu'une mentore et une amie. Sans elle, je n'aurais jamais pu concrétiser ce projet dont je suis si fière. Je suis tellement reconnaissante d'avoir eu l'occasion de travailler avec elle.

# Table des matières

AUTHOR’S DECLARATION .....	ii
RÉSUMÉ .....	iii
REMERCIEMENTS .....	iv
LISTE DES ABRÉVIATIONS .....	vii
INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE 1 LES STÉRÉOTYPES CONCERNANT LES PERSONNAGES AUTOCHTONES.....	19
1.1 Le Sauvage .....	19
1.2 La solitude et le silence .....	33
1.3 La violence .....	37
1.4 L’alcoolisme.....	40
1.5 Le manque d’instruction.....	44
1.6 Le chômage et la dépendance gouvernementale.....	47
CHAPITRE 2 LES STÉRÉOTYPES PROPRES AUX FEMMES AUTOCHTONES .....	51
2.1 L’intersectionnalité.....	51
2.2 L’exotisme.....	53
2.3 La sexualité débridée.....	62
2.4 La négligence parentale.....	68
CHAPITRE 3 LES INTERACTIONS ENTRE PERSONNAGES AUTOCHTONES ET BLANCS .....	79
3.1 La répartition de la fonction de narration.....	79

3.2 La violence et la brutalité policière .....	83
3.3 Le mélange des faits historiques et fictifs .....	86
3.4 Les relations amoureuses entre femmes autochtones et hommes blancs .....	90
3.5 « Le sauveur blanc ».....	98
3.6 L’homme blanc qui « devient Indien » .....	105
CONCLUSION.....	111
BIBLIOGRAPHIE.....	115

## Liste des abréviations

*BR* *Blanc Résine*

*MT* *Mort-Terrain*

*T* *Taqawan*

## Introduction

Cette étude porte sur la représentation des personnages autochtones dans trois romans québécois récents écrits par des auteurs blancs, non-autochtones. À l'aide de théories antiracistes, mon objectif consiste à montrer comment les représentations élaborées dans le corpus sont souvent stéréotypées, simplificatrices et souvent dégradantes à l'égard des Premières Nations, et cela même à une époque où les populations canadienne et québécoise sont de plus en plus sensibilisées à l'histoire des peuples autochtones et à des pratiques dommageables telles que l'appropriation culturelle<sup>1</sup>.

L'Office québécois de la langue française définit le racisme comme la « [t]héorie d'une hiérarchisation des groupes ethniques exprimée par un rapport de domination et d'oppression d'un groupe social caractérisé par une supposée origine biologique commune » (2018). Pour sa part, le dictionnaire Larousse précise que le racisme est non seulement « l'idéologie fondée sur la croyance qu'il existe une hiérarchie entre les groupes humains », mais aussi « l'attitude d'hostilité systématique à l'égard d'une catégorie déterminée de personnes » (2022). Ces deux facettes du terme, l'idéologie et l'attitude, se retrouvent dans le traitement des peuples autochtones dont on parle de plus en plus dans les médias canadiens. La Commission de vérité et réconciliation du Canada<sup>2</sup> et l'Enquête nationale sur les femmes

---

<sup>1</sup> Selon l'Office québécois de la langue française, l'appropriation culturelle est « l'utilisation, par une personne ou un groupe de personnes, d'éléments culturels appartenant à une autre culture, généralement minoritaire, d'une manière qui est jugée offensante, abusive ou inappropriée » (2016).

<sup>2</sup> La Commission de vérité et réconciliation (CVR) est l'un des résultats de la Convention de règlement relatif aux « pensionnats indiens ». Il s'agissait d'une initiative soutenue par le gouvernement du Canada qui s'est tenue de 2007 à 2015 et dont les conclusions comprennent 94 appels à l'action pour encourager la réconciliation entre les peuples autochtones et le gouvernement canadien (Commission de vérité et réconciliation du Canada).



et les filles autochtones disparues et assassinées<sup>3</sup> en ont fait un sujet de société important, qui présente de multiples facettes. Tant le racisme que ses manifestations telles que les représentations stéréotypées et l'appropriation culturelle sont des conséquences à la fois directes et durables de la colonisation.

## **Les mythes du passé et d'aujourd'hui**

La colonisation n'est pas un événement isolé auquel on pourrait commodément accoler une date historique. C'est un processus qui, au Canada, s'inscrit dans la durée depuis que l'Occident a rencontré les peuples d'Amérique, et a traumatisé les peuples autochtones par la spoliation de leurs terres et le génocide culturel. C'est également un processus qui continue d'affecter les peuples autochtones de nombreuses façons à l'heure actuelle à travers le racisme, les traumatismes générationnels ainsi que les stéréotypes nuisibles. Dans le rapport de la Commission des droits de la personne et de la jeunesse intitulé *Mythes et réalités sur les peuples autochtones* (2019), Pierre LePage détaille et déconstruit les pratiques néfastes et les mythes auxquels les Premiers Peuples ont été soumis dans le contexte québécois. Cette contextualisation historique est nécessaire pour « arriver à comprendre la réalité contemporaine des peuples autochtones », et souligne la nécessité d'interroger les effets et les mythes de la colonisation pour comprendre leur pertinence et leur impact sur les peuples autochtones d'aujourd'hui (2019, p. 2).

---

<sup>3</sup> Les actes d'activisme autochtone au Canada, comme les marches, le projet REDress qui a débuté en 2010 et l'emploi du mot-clic #MMIW (de l'anglais Missing and Murdered Indigenous Women) en 2012 ont sensibilisé la population canadienne à la crise des femmes et des filles autochtones disparues et assassinées au Canada. Ces efforts ainsi que la CVR ont conduit le gouvernement canadien à financer une enquête indépendante sur cette question. De 2016 à 2019, l'enquête a été active et a porté sur les taux plus élevés de violence et de meurtre auxquels les femmes et les filles autochtones sont confrontées au Canada.

Par la *Proclamation royale* de 1763, la « première constitution » du Canada a été établie, et, « plus du tiers de la proclamation traite en détail » des relations entre les colonies britanniques et françaises et les Autochtones (Lepage, 2019, p. 17). Ce document reconnaissait la valeur ces peuples pour les colonies en Amérique du Nord, qui ont « eu besoin des Autochtones pour se maintenir » à travers leur savoir, leur alliance et le commerce des fourrures (Lepage, 2019, p. 7). En conséquence, ces peuples n'étaient pas décrits de manière négative. Lepage souligne que « la Proclamation reconnaît avant tout les peuples autochtones comme des sociétés organisées avec qui il faut négocier » – ils sont ainsi reconnus comme des peuples civilisés dignes de respect (2019, p. 18). Le document met l'accent sur la coopération et la négociation entre les nations en tant qu'alliées, sans qu'aucune ne domine les autres.

Cependant, quelques cinquante années plus tard, en 1814, la traite des fourrures est en déclin et les Premières Nations ne constituent plus une force déterminante dans la guerre entre les Américains et les Britanniques : « les nations autochtones perdent donc leur position d'alliés stratégiques », alors même que leurs terres restent indispensables (Lepage, p. 28). En conséquence, l'administration coloniale altère sa vision, passant de la coopération à l'assimilation, dans le but d'« accélér[er] [...] la dépossession territoriale des Indiens et [...] la diminution du nombre de ceux-ci » (Lepage, 2019, p. 28). Après la déclaration du Canada comme pays par les colonisateurs, en 1867, les stéréotypes s'ancrent plus profondément dans le discours, mais aussi dans les lois afin de réduire le nombre d'Autochtones en limitant leur force et leur autonomie. Comme l'atteste Pierre Lepage, « c'est depuis 1876 que le gouvernement fédéral régit leur vie par le biais d'une loi spéciale [...] anciennement appelée

*l'Acte des Sauvages* » (Lepage, 2019, p. 27). L'utilisation du terme « sauvage » dans un document officiel qui traite des Autochtones n'est pas un hasard, c'était une stratégie consciente pour promouvoir une vision dévalorisante des peuples autochtones. Cet « Acte des sauvages », par la suite plus couramment appelée « Loi sur les Indiens », comprend de nombreuses stratégies visant à réduire le nombre et la puissance des Autochtones en essayant de leur enlever leurs droits et leur pouvoir. C'est un des moments que les mythes entourant les peuples autochtones ont vraiment commencé à gagner du terrain. Avec cette loi de 1876, on peut voir le renforcement de nombreux stéréotypes qui persistent encore aujourd'hui.

Le titre de l'Acte qualifie les peuples autochtones de « sauvages ». Le terme «sauvage» n'a pas toujours eu une connotation péjorative. Dérivé du latin *silvaticus*, qui signifie « de la forêt », il a d'abord été utilisé en référence aux populations nomades ou aux personnes qui vivaient dans la nature, mais son usage a été maintenu d'une manière abusive et connotée négativement dans le contexte colonial canadien pour désigner les peuples autochtones. Le dictionnaire Usito, de l'Université de Sherbrooke rappelle que :

Si, historiquement, l'appellation Sauvage a pu être employée de manière neutre, sans connotation péjorative, elle a pris par la suite une valeur dépréciative, qui explique son recul devant *Indien*, puis *Amérindien*, appellations elles-mêmes remplacées aujourd'hui par *membre d'une Première Nation* ou par le générique *Autochtone*. (2023)

La Loi sur les Indiens emploie à plusieurs reprises le terme « sauvage » à la fois comme nom et comme adjectif dans le but, cependant, de dévaloriser les peuples autochtones en les décrivant comme des êtres primitifs ou non civilisés. De nos jours, ce terme a une connotation largement péjorative : sous sa forme adjectivale, il fait référence à quelqu'un « qui vit à l'écart de la civilisation, proche de l'état primitif », désigne un comportement « rude, grossier, voire brutal » ou qualifie ce qui est « barbare, cruel, violent »

ou « qui a quelque chose d'inhumain » (Usito, 2023). Donc, en utilisant le mot « sauvage » pour désigner les autochtones et en maintenant le titre de cette loi en usage, cela renforce le racisme.

La dévalorisation des peuples autochtones revient à plusieurs reprises dans *la Loi sur les Indiens*. Par exemple, dans le but de diminuer la force des cultures autochtones, « des célébrations et des rituels sont touchés d'interdiction » avec leurs coutumes, y compris la danse et les cérémonies qui sont criminalisées, c'est-à-dire hors la loi (Lepage, 2019, p. 35). En effet, jusqu'en 1951, quiconque célébrait la fête autochtone « Potlache » ou participait à la danse traditionnelle « Tananawas » ou, plus simplement, encourageait ces actes pouvait être « coupable de délit et passible d'incarcération pendant un terme de six mois ou plus » (Lepage, 2019, p. 35). Cette interdiction indique que les célébrations positionnaient la culture autochtone sur une échelle de valeur inférieure à celle de la culture euro-canadienne, perpétuant ainsi l'idée que leurs pratiques étaient dangereuses ou non civilisées.

Ainsi, la *Loi sur les Indiens* tente d'éliminer « toute forme d'autonomie au profit d'une approche paternaliste » dans laquelle le gouvernement canadien assume le rôle d'un père autoritaire, chargé de la surveillance des enfants sauvages (Lepage, 2019, p. 35) : dans cet esprit, les *Premières Nations* apparaissaient comme « des peuples inférieurs », non civilisés et « incapables de se gouverner », ce qui fournissait une justification commode à la domination et à l'autoritarisme colonial (Lepage, 2019, p. 35). Dans une stratégie qui cherchait à assimiler rapidement les peuples autochtones en effaçant leur culture, « on enl[evait] aux parents [autochtones] la responsabilité de l'éducation de leurs enfants » (Lepage, 2019, p. 33). De plus, en répandant l'idée que les parents autochtones n'étaient pas

capables d'élever leurs enfants de manière acceptable « des générations d'enfants ont été éloignées sciemment de leurs parents et leurs villages », ce qui a provoqué ce que l'on identifie aujourd'hui comme un traumatisme générationnel (Lepage, 2019, p. 38). Les propos de Duncan Campbell Scott, instigateur de cette initiative, étaient transparents lorsqu'il s'agissait de décrire le véritable objectif des pensionnats. Dans ce qui est maintenant une citation célèbre, il avoue que l'objectif visé n'était pas de sauver les enfants de la négligence parentale de la part des parents autochtones, mais « de poursuivre le travail jusqu'à ce qu'il n'y ait plus un seul Indien au Canada<sup>4</sup> » (APC, 1920).

Un amendement à cette loi, en 1880, « décrétrait que tout Indien qui obtenait un diplôme universitaire serait automatiquement affranchi » (Lepage, 2019, p. 32). Cela signifie qu'aux yeux du gouvernement, toute personne ayant un diplôme universitaire perdait son statut autochtone, de même que les membres de sa famille et ses descendants. Cet amendement diffusait l'idée que l'autochtonie n'était pas compatible avec les études universitaires, que les peuples autochtones n'étaient pas instruits et ne pouvaient l'être. En rendant mutuellement exclusif le statut d'Autochtone et l'éducation postsecondaire, cet amendement à la loi a diffusé le stéréotype de l'incompatibilité d'être à la fois Autochtone et instruit.

À travers ces aspects, et d'autres, de la *Loi sur les Indiens*, il est clair que la création et le renforcement de ces stéréotypes a été sciemment orchestré par le gouvernement canadien : « L'assimilation était loin d'être un objectif caché » et on en parlait ouvertement (Lepage, 2019, p. 33). Par la déshumanisation et la dévalorisation des peuples autochtones,

---

<sup>4</sup> Je traduis : "Our objective is to continue until there is not a single Indian in Canada."

et, ensuite, la diffusion de stéréotypes, le gouvernement canadien a tenté de rendre acceptables des pratiques violentes et néfastes d'assimilation et de colonisation. La *Loi sur les Indiens* cherchait à dévaloriser des peuples entiers afin de justifier les pratiques oppressives de colonisation.

## **Cadre théorique**

Ces mythes du passé perdurent sous de nouvelles formes aujourd'hui, telles que l'appropriation culturelle et des représentations stéréotypées des Premières Nations. Dans le cadre de cette thèse, je mets en évidence comment ces phénomènes se manifestent dans des romans québécois contemporains. L'appropriation culturelle est une question dont on parle de plus en plus dans les médias canadiens, ce qui a pour conséquence que la définition de ce terme relativement récent tend à fluctuer. Le concept d'appropriation culturelle n'est apparu que « dans les vingt dernières années du 20<sup>e</sup> siècle » et est désigné par le Dictionnaire Oxford Reference comme « la reprise de formes, de thèmes ou de pratiques créatifs ou artistiques par un groupe culturel sur un autre » (2022). Cette première définition n'a pas de connotation fortement négative ou positive. Cependant, selon l'Office québécois de la langue française, l'appropriation culturelle est « l'utilisation, par une personne ou un groupe de personnes, d'éléments culturels appartenant à une autre culture, généralement minoritaire, d'une manière qui est jugée offensante, abusive ou inappropriée » (2016). Selon cette acception, on perçoit davantage la connotation négative, le potentiel de nuire à la communauté dont viennent les éléments culturels, et une asymétrie qui s'exerce à l'encontre de groupes minoritaires ou minorisés.

Pour sa part, le dictionnaire Oxford précise sa définition initiale en ajoutant que c'est un terme qui est normalement « utilisé pour décrire les appropriations occidentales de formes non-occidentales ou non-blanches, et porte des connotations d'exploitation et de domination » (2022). C'est une précision qui apporte une pertinence cruciale parce qu'elle caractérise la relation entre celui qui perpétue et celui qui subit l'appropriation. Ce n'est pas une relation où les deux parties sont positionnées de manière égale, mais une relation qui se déroule dans un contexte où une culture domine l'autre et celui qui appartient à cette culture dominante prend des éléments de la culture minoritaire. Cette précision permet de voir pourquoi dans un contexte canadien, le terme d'appropriation culturelle est souvent employé pour désigner la prise d'éléments des cultures autochtones par les Blancs. Depuis que le Canada s'est déclaré comme pays (nation ?) avec des documents comme la *Loi sur les Indiens*, la relation entre les colonisateurs européens et les Autochtones a été caractérisée par l'exploitation et la domination. C'est pourquoi la reprise d'éléments culturels autochtones par les Blancs, au Canada, est un cas particulier et touche souvent à l'appropriation culturelle. Ainsi, en contexte canadien, l'appropriation culturelle désigne souvent la reprise d'aspects des cultures autochtones par des personnes non-autochtones dans les arts (arts visuels, arts de la scène, littérature, musique, cinéma) et l'artisanat (vêtements, accessoires).

Dans ses travaux sur l'appropriation culturelle, Dianne Lalonde (2021) identifie trois conséquences à ce phénomène : la non-reconnaissance, l'exploitation et la méconnaissance. La présence d'une ou plusieurs de ces conséquences permet de déterminer si une allusion ou un emprunt culturel relève de l'appropriation culturelle et d'évaluer les dommages de cette appropriation. Identifier ces trois conséquences dans des exemples d'appropriation dans les

médias et la littérature permet de prendre conscience des conséquences néfastes de cette pratique.

- La non-reconnaissance : Selon Lalonde, la non-reconnaissance se produit quand une culture est « privée de voix ou rendue invisible par des relations de pouvoir structurelles » (2021, p. 333). Dans ce cas, les connaissances ou les aspects culturels autochtones sont utilisés sans reconnaître d'où viennent ces informations et sans rechercher l'avis ou l'approbation de la communauté source pour les mobiliser.

- L'exploitation est une autre conséquence principale de l'appropriation culturelle décrite par Lalonde. Ici, les biens culturels (les connaissances, pratiques, etc.) sont utilisés d'une manière qui nuit aux membres du groupe, tandis que l'expropriateur en bénéficie. L'expropriateur profite de l'utilisation du matériel culturel (de manière financière, par exemple) au détriment des membres d'un groupe. Quand on utilise des éléments culturels autochtones lors de l'écriture d'un livre, un auteur ou un éditeur qui est allochtone peut en tirer un profit financier et symbolique, tandis que les communautés autochtones n'en profitent pas.

- Enfin, la méconnaissance se produit lorsqu'une culture est « confinée à un ensemble de propriétés » qui souvent « prend la forme de stéréotypes » (Lalonde, 2021, p. 335). Quand une culture est définie par des stéréotypes dans les médias, cela influence non seulement la façon dont les personnes majoritaires/extérieures au groupe (dans ce cas, les allochtones) perçoivent le groupe, mais aussi la façon dont les membres du groupe se perçoivent, ce qui peut contribuer au problème complexe du racisme intériorisé (Lalonde, 2021).



Cette thèse se concentrera sur la méconnaissance, une conséquence de l'appropriation culturelle que l'on retrouve dans plusieurs exemples de la littérature québécoise, dont les trois romans du corpus. La définition de Lalonde, empruntée aux études culturelles et antiracistes servira de cadre théorique général, lequel sera complété par d'autres approches théoriques qui seront convoquées de façon plus ponctuelle.

## **Méthodologie**

Comme l'indique Lalonde, la méconnaissance s'appuie sur le stéréotype, un procédé central pour comprendre la persistance de l'appropriation culturelle, que ce soit dans les médias ou les arts. C'est un procédé qui simplifie largement la représentation de toute une catégorie de personnes et affecte la façon dont elles sont perçues. Les stéréotypes sont « accompagnés par des préjugés c'est-à-dire par une prédisposition favorable ou défavorable envers chaque membre de la catégorie. » (Doraï, 1988, p. 46). *L'Encyclopédie canadienne* précise que l'on retrouve des « représentations mythiques et stéréotypées des peuples autochtones, issues de la culture populaire canadienne », comme la littérature (2020). L'ère actuelle des nouvelles en continu et des médias sociaux ne laisse souvent pas beaucoup de place à la complexité et à la diversité des voix marginalisées et contribue, au contraire, à la propagation à grande échelle de stéréotypes historiques souvent simplistes et racistes. À l'opposé de la rapidité et de la brièveté des publications sur les médias sociaux et les nouvelles en continu, le roman est un genre qui permet l'exploration en profondeur de plusieurs personnages et questions complexes à travers une trame narrative qui s'étend sur plusieurs dizaines ou centaines de pages. Pour autant, la longueur et la profondeur du roman ne le met pas à l'abri des stéréotypes qui peuvent l'infiltrer. Dans cette étude, la méthodologie reposera sur l'analyse

littéraire romanesque : la structure narrative, le cadre spatio-temporel, les personnages et la poétique de l'œuvre (métaphores et images récurrentes). Quels stéréotypes nuisibles aux peuples autochtones ces trois romans reprennent-ils ? Cette thèse a ainsi pour objectif d'étudier comment se manifeste sur le plan littéraire la méconnaissance à l'égard des cultures autochtones dans les trois œuvres du corpus.

## **Revue de la littérature**

Alors que la représentation des peuples autochtones dans les romans québécois n'est pas un sujet qui a entraîné beaucoup de recherches, il y a eu une montée en popularité de ce sujet dans les années 1990 et 2000.

En 1992, un ouvrage collectif intitulé *L'étranger dans tous ses états. Enjeux culturels et littéraires* est publié sous la direction de Simon Harel. L'article « L'étranger venu d'ici » de Rémi Savard traite la question de l'Autochtone, qui selon lui, est pour les Québécois de l'époque —alors en quête de leur propre identité et de leur place au sein de la Confédération canadienne— « notre plus sérieux concurrent. Plus encore que l'Anglais » (1992, p.100). Il compare l'oppression à laquelle sont confrontés les peuples autochtones du Québec et les Québécois en tant que francophones au Canada et examine la relation complexe entre les Québécois et les peuples autochtones. Dans le même ouvrage, « Le tiers exclu » de Gilles Thérien trouve également des parallèles entre le rôle des Autochtones et des Québécois dans la société canadienne :

l'Indien, l'[A]utochtone, n'est pas reconnu comme peuple fondateur ni par la Constitution canadienne ni même par les accords du lac Meech. Si on lui reconnaît un quelconque rôle dans cette fondation, ce serait une fois réglé le cas du Québec... : c'est-à-dire comme tiers d'abord exclu qu'il faudrait ensuite trouver moyen d'inclure. (Thérien, 1992, p.173)

Ensuite, en 2004, dans son livre *Figures de l'autre*, Janet Paterson traite cette figure de « l'Autre » dans le roman québécois. Elle affirme que « l'Amérindien est une figure constante dans le roman québécois » et qu'il « occupe une place importante dans l'imaginaire » (Paterson, 2004, p. 172). Selon Paterson, le personnage autochtone sert d'incarnation de l'Autre en contraste avec le Québécois blanc. En 2007, Hélène Destrempes et Hans-Jürgen Lüsebrink dirigent un numéro de la revue *Tangence* intitulé « Images de l'Amérindien au Canada francophone : littérature et image ». Dans l'article qu'elle signe<sup>5</sup>, Hélène Destrempes examine en détail le rôle de l'Autochtone dans cinq romans francophones du XIX<sup>e</sup> siècle, dont trois d'auteurs québécois : Joseph Marmette, Charles De Guise et Edmond Rousseau. Elle conclut que ces romans produisent un « caractère fortement stéréotypé de l'Autochtone, qui se positionne souvent en opposition aux personnages blancs et décrit « le rôle d'opposant que les écrivains canadiens-français lui ont très souvent fait jouer dans le schéma actantiel de leurs fictions » (Destrempes, 2007, p. 31). Dans le même numéro de revue, Jean Morency interroge la figure de l'Autochtone dans la littérature, concluant qu'elle « semble ainsi ravalée au rang d'un simple stéréotype », qui est « partagé entre les forces contraires de la diabolisation et de l'idéalisation<sup>6</sup> » (p. 86).

Les œuvres d'éminents auteurs québécois du XX<sup>e</sup> siècle, tels que Robert Lalonde, Louis Hamelin et Jacques Poulin et leurs représentations des personnages autochtones ont particulièrement attiré l'attention des chercheurs.e.s. Le roman *Volkswagen Blues* (1984) de Jacques Poulin et son image de l'identité métisse de la Grande Sauterelle ont été examinés à

---

5 Hélène Destrempes, « Mise en discours et parcours de l'effacement : une étude de la figure de l'Indien dans la littérature canadienne-française au XIX<sup>e</sup> siècle », *Tangence*, n° 85, automne 2007, p. 29-46.

6 Jean Morency, « Images de l'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945 », *Tangence*, n° 85, automne 2007, p. 83-98.

plusieurs reprises, notamment par Pierre L'Hérault (2006), Heather MacFarlane (2009), Jimmy Thibeault (2016) et aussi récemment qu'en 2020 par Pamela V. Sing. En 2004, Emmanuelle Tremblay aborde également la question de l'identité métisse dans *Sept lacs plus au nord* de Lalonde et *Cowboy* de Hamelin, deux romans publiés en 1993. Six ans plus tard, en 2010, Sandra Hobbs traite encore d'une œuvre de Lalonde, avec sa critique du *Dernier été des Indiens* (1982) où elle conclut que « l'Autochtone est dépeint comme un être primitif, insouciant et amoral » ainsi que représentant « la liberté, la vitalité et la sensualité » (p. 231), une représentation paradoxale des peuples autochtones qui sera reprise dans les œuvres à l'étude.

Dans le domaine des études antiracistes, Corrie Scott est l'auteurice de plusieurs articles et d'un ouvrage qui abordent ce sujet dans le contexte québécois. Elle explore la représentation et l'évolution du concept de race dans la littérature québécoise dans une perspective antiraciste. Concernant la représentation des femmes autochtones en particulier, Sarah Henzi, professeure d'études autochtones à l'université Simon Fraser, a rédigé plusieurs articles en français et en anglais sur leur représentation dans les médias, l'art et la littérature, dans lesquels elle aborde les stéréotypes uniques auxquels elles sont confrontées.

Concernant l'appropriation culturelle, le mémoire de maîtrise d'Andréanne Germain, « L'Appropriation culturelle dans les arts » (2021), explore l'appropriation de la culture noire et autochtone dans un contexte québécois, bien qu'elle porte davantage sur les perceptions du public (notamment le blackface de Justin Trudeau, la pièce de théâtre *Kanata* et la couverture de l'album de Natasha St-Pier « Mon Acadie » dans lequel elle porte une coiffe autochtone) que sur les représentations littéraires.

Comme le montre cet état de la recherche, le domaine de la représentation des Autochtones dans le roman québécois a généré des études surtout vers la fin du XX<sup>e</sup> siècle alors que les études littéraires québécoises mettaient en valeur la diversité (notamment autour des écritures migrantes). Des romans ayant fait date et mettant en scène des personnages métisses ou autochtones ont focalisé les réflexions qui gravitaient alors autour du concept d'altérité plutôt que celui d'autochtonicité. Depuis quelques années, ces romans et les recherches qu'ils ont suscitées sont réévalués à l'aune de théories antiracistes. Et les œuvres littéraires plus récentes demandent à être analysées à la lumière du processus de réconciliation et de concepts ayant acquis une importance nouvelle, telle que l'appropriation culturelle. Ce renouvellement de la recherche implique notamment de prendre en compte les voix de chercheurs autochtones ; ce qu'essaie de faire cette thèse autant que possible. Notre étude entend contribuer à l'analyse et à la critique des représentations des personnages autochtones à la lumière des recherches les plus récentes dans un corpus contemporain, en examinant en détail les stéréotypes utilisés pour créer les personnages autochtones et en portant une attention particulière à l'image de la femme autochtone mise en scène dans ces romans. J'analyserai également de façon critique les interactions entre les personnages blancs et autochtones et les stéréotypes qui les caractérisent.

### **Les œuvres à l'étude**

Le corpus d'œuvres à l'étude est composé de de trois récents romans québécois : *Blanc Résine* (2019) d'Audrée Wilhelmy, *Taqawan* (2017) d'Éric Plamondon et *Mort-Terrain* (2014) de Biz.

*Blanc Résine* est un roman écrit par Audrée Wilhelmy, une jeune auteure québécoise. Jusqu'à présent, ses œuvres comprennent une douzaine de nouvelles et cinq romans qui lui ont valu de nombreux prix littéraires en France et au Québec. Avec *Blanc Résine*, elle a remporté le « Prix Ouest-France Étonnants Voyageurs », en 2022, a été finaliste du jury pour le Grand Prix du livre de Montréal en 2020 et pour le Prix des librairies du Québec. Ses romans précédents avaient également été très favorablement accueillis. Trois de ses romans, *Oss* (2011), *Le Corps des bêtes* (2017) et *Plie la rivière* (2021), racontent l'histoire du personnage de Noé : sa vie, ses traumatismes et ses triomphes. *Blanc Résine* (2019) sert de prologue à l'histoire de Noé, personnage que Wilhelmy qualifie de « très proche de l'animal » (Gagnon-Paradis, 2021). Ses romans ont pour la plupart des protagonistes féminins et montrent à plusieurs reprises des femmes primitives. En puisant dans une variété de mythologies et de croyances de différentes cultures, y compris les cultures autochtones, Wilhelmy crée un univers romanesque qui mélange le réel et l'irréel. Étant donné que *Blanc Résine* est un roman très récent, il n'existe que peu d'analyses littéraires à son sujet. Bien qu'aucun article n'aborde la représentation de l'autochtone dans ce roman, plusieurs articles commentent sa tendance à s'appuyer sur les « femmes sauvages » comme protagonistes (Moreau, 2017, p. 167).

Éric Plamondon est un auteur québécois qui réside en France depuis le milieu des années 1990. Ses œuvres comprennent une trilogie romanesque composée de *Hongrie-Hollywood Express* (2011), *Mayonnaise* (2012) et *Pomme S* (2013), mais aussi un recueil de nouvelles et trois autres romans. *Taqawan* est un roman distinct qui met en scène des personnages propres à ce roman seulement. Mais bien que *Taqawan* aborde pour la première

fois le sujet des communautés autochtones de la première nation mi'gmaque, le roman partage des thèmes similaires avec ses autres œuvres. En effet, *Mayonnaise* ainsi que la nouvelle *Ristigouche* traite également de la rivière Ristigouche et du sujet de la pêche au Québec, un thème central dans *Taqawan*. Bien que plusieurs de ses œuvres aient remporté des prix littéraires, c'est avec *Taqawan* qu'il a eu le plus de succès, avec des prix tels que le Prix-France-Québec, le Prix des chroniqueurs Toulouse Polars du Sud en 2018 ainsi que le Grand Prix du Livre Audio en 2021 (Éric Plamondon-Prix).

Bien que *Taqawan*, paru en 2017 soit également récent, plusieurs articles ont été écrits sur Plamondon et sur son style d'écriture, qu'il décrit lui-même en entrevue avec *La Presse* comme « ironique » (Guy, 2013). Ce qui sépare également ce roman des autres du corpus, c'est qu'il existe un article de Joëlle Papillon, intitulé « Le bon gars à la rescousse : l'innocence du colon dans *Taqawan* », qui traite directement de la représentation des communautés autochtones et des stéréotypes dans ce roman. C'est un article d'une grande importance pour cette thèse et la critique de la représentation autochtone dans le corpus.

« Biz », de son vrai nom Sébastien Fréchette, est un rappeur québécois connu pour sa participation au groupe Loco Locass, ainsi qu'un auteur de romans pour adolescents. Son roman *La chute de Sparte* (2011) a gagné le Prix jeunesse des libraires du Québec ainsi que le Prix du livre jeunesse des Bibliothèques de Montréal et a été adapté au cinéma en 2018. Avec *Mort-terrain*, il a gagné le Prix France-Québec et a été finaliste pour le Prix Jacques en 2015 (Leméac Éditeurs). Bien que *Mort-Terrain* soit le premier de ses romans à traiter des peuples autochtones au Canada, plusieurs de ses chansons de rap abordent ce sujet.

« Wendigo » est notamment une chanson qui dure plus de 16 minutes et raconte cette

créature surnaturelle, bien connue des communautés autochtones, qui est au centre de son roman *Mort-Terrain*. De plus, la chanson « La paix des braves », qui est une collaboration entre Loco Locass et le rappeur Samian de la Première Nation Abitibiwinni, parle (en français et en algonquin) des stéréotypes des peuples autochtones ainsi que des barrières entre les peuples autochtones et québécois. Le style d'écriture de Biz dans *Mort-Terrain* est souvent qualifié comme un mélange des genres, qui est crue ou même vulgaire. Dans une critique de *Mort-Terrain* pour *Le Devoir*, Danielle Laurin précise que dans ce roman, les femmes sont « rudement décrit[es] » et que « [l]a sexualité elle-même est rude. Elle peut même se montrer bestiale » (2014). Biz fait également référence à « la haine réciproque entre Blancs et Indiens », mais ne critique ni les stéréotypes ni la représentation des personnages autochtones (Laurin, 2014). Tout comme *Blanc Résine*, ce roman n'a pour le moment obtenu que peu d'échos critiques.

Les trois romans du corpus ont été publiés au moment de la parution de rapports exposant les discriminations systémiques auxquelles ont fait face les Premières Nations en contexte canadien, ou après. Malgré cela, on y retrouve une mise en récit qui s'appuie sur des stéréotypes à l'égard des personnages autochtones. Cette thèse examinera les façons dont ces œuvres représentent les peuples autochtones de manière stéréotypée, ce qui perpétue l'appropriation culturelle. Mes recherches visent ainsi à montrer que malgré tous les efforts de sensibilisation, des auteurs blancs, non-autochtones, continuent de représenter des personnages et des communautés autochtones de façon préjudiciable, perpétuant les schèmes de l'appropriation culturelle de ces peuples.



## **Plan de la thèse**

Pour ce faire, le premier chapitre de ma thèse sera consacré à l'analyse des stéréotypes dans la représentation des personnages autochtones des romans à l'étude. Le second chapitre sera centré sur les stéréotypes affligeant spécifiquement les femmes autochtones. Pour ce faire, j'aurai recours plus spécifiquement aux théories de l'intersectionnalité qui permettent de montrer que les femmes autochtones font à la fois face aux stéréotypes misogynes et racistes, mais aussi à des stéréotypes nés spécifiquement de cette combinaison. Enfin, dans le troisième chapitre, je montrerai que la méconnaissance, telle que définie par Dianne Lalonde, se manifeste aussi par d'autres enjeux romanesques tels que la narration et les actions des personnages. Il s'agira alors de voir si les voix des personnages autochtones sont entendues, s'ils s'expriment, si leurs actions peuvent influencer le déroulement de l'intrigue, ou encore si certains éléments de leurs cultures informent la poétique du roman et comment cela influence le déroulement de l'histoire. Cette dernière partie permettra aussi de constater que les stéréotypes ne touchent pas seulement les personnages autochtones, mais aussi les personnages blancs. Par exemple, le stéréotype bien connu du « sauveur blanc » fige ainsi autant le personnage en question que ceux qu'il pense « secourir ».

# Chapitre 1 Les stéréotypes concernant les personnages autochtones

Dans ce premier chapitre, j'examinerai les stéréotypes auxquels sont soumis les personnages autochtones dans les trois romans du corpus. Je commencerai par le stéréotype du sauvage qui est au centre de la représentation des peuples autochtones dans ces romans. Mais d'autres stéréotypes tels que la solitude, le silence, la violence, le manque d'instruction ou le chômage tous en lien avec ce stéréotype central selon lequel les peuples autochtones seraient intrinsèquement « moins civilisés » que les Blancs seront également examinés.

## 1.1 Le Sauvage

Le stéréotype consistant à représenter comme « sauvages » des peuples autochtones est depuis longtemps bien implanté dans la société canadienne. En témoigne l'autre titre un peu moins connu de la Loi sur les Indiens<sup>7</sup>, *l'Acte des Sauvages*, une loi qui tente de faciliter le processus de colonisation en réduisant la force des cultures autochtones et en dévalorisant l'indigénité. Selon Mihesuah, ce stéréotype néfaste désigne les peuples autochtones comme « des hommes primaux non civilisés [...] appartenant à une culture sauvage<sup>8</sup> » (Mihesuah, 2010, p. 13). En réalité, il s'agit une croyance qui vient d'« une grande méconnaissance des

---

7 La loi sur les Indiens avait pour but de « forcer les peuples des Premières Nations à abandonner leur culture et à adopter un style de vie euro-canadien » (Encyclopédie Canadienne, 2022). Elle « donne beaucoup de pouvoir au ministère des Affaires indiennes » sur la vie des Premières Nations comme la décision de qui avait le statut d'Indien, l'interdiction des cérémonies traditionnelles et l'obligation pour les enfants de fréquenter les pensionnats (Encyclopédie Canadienne, 2022). Cette loi a été modifiée à plusieurs reprises au cours de l'histoire du Canada, mais elle est encore en vigueur aujourd'hui.

8 Je traduis : “Uncivilized primal men [...] belonging to a savage culture”.

civilisations autochtones », qui « nous les font souvent voir comme des nomades primitifs » (Lepage, 2019, p. 7).

Mais ce stéréotype des peuples autochtones en tant que sauvages n'est pas unique au Canada. Dans le livre *American Indians: Stereotypes & Realities*, Devon A. Mihesuah, de la nation Choctaw, décrit les stéréotypes durs et infondés auxquels les peuples autochtones ont été soumis à travers le monde pendant la colonisation. Elle écrit :

Malgré le niveau d'avancement et de « confort » atteint par de nombreuses tribus, ainsi que leur raffinement de pensée, de manières et de goût, les Européens percevaient toujours les Indiens comme « non civilisés » - un terme qui fait allusion à « sauvage », « primitif », « barbare » et pire. Penser que les Indiens étaient des sauvages a aidé certains Européens à rationaliser la destruction des tribus et l'expropriation de leurs terres.<sup>9</sup> (2010, p. 42)

Dans ce passage, elle met en lumière non seulement la présence de ce stéréotype, mais aussi le phénomène qui conforte la posture de domination des colons européens.

Bien que ce stéréotype infondé soit largement répandu sur plusieurs continents, la *Loi sur les Indiens* n'a jamais été abrogée et ce stéréotype existe toujours au Canada et imprègne les représentations sociales. Même si les lois gouvernementales modernes au Canada n'utilisent plus le mot « sauvage », le stéréotype continue d'être bien implanté dans la société canadienne. Kateri Akiwenzie-Damm, poète Anishnaabe, écrit que « dans les arts et les médias » on ne voit que « très peu de représentations positives [...] les hommes [sont] dépeints comme violents, étalons monosyllabiques, abuseurs de femmes autochtones et ravisseurs de femmes blanches, ou encore comme noble sauvage » (2001, p. 146). Le corpus pourtant très récent de cette thèse compte plusieurs situations et personnages imprégnés de

---

<sup>9</sup> Je traduis : “Despite the level of advancement and “comfort” reached by many tribes, along with their refinement of thought, manners, and taste” Europeans still perceived the Indians as “uncivilized” – a term that alludes to “savage,” “wild,” “heathenistic,” and worse. Thinking that Indians were savages helped some Europeans rationalize tribes’ destruction and the expropriation of their lands.”

ce stéréotype. Les trois romans *Blanc Résine*, *Taqawan* et *Mort-Terrain* présentent tous des personnages autochtones comme des sauvages.

Le roman le plus récent du corpus, *Blanc Résine* est un cas particulier si l'on s'intéresse à la représentation des personnages autochtones. Ce roman d'Audrée Wilhelmy se passe dans un univers qui mélange le réel et le fantastique. L'histoire se déroule autour de deux protagonistes opposés qui grandissent tous les deux près d'une mine isolée : Laure et Daã. Laure est un timide garçon albinos, qui, poussé par les efforts de son père ouvrier, devient médecin de sa communauté. Daã est élevée dans un couvent de femmes isolé en forêt. Elle grandit entourée de vingt-quatre « mères » et devient spécialiste des plantes médicinales. Le roman raconte l'enfance, sa rencontre avec Laure et leur vie commune .

Ce qui distingue la représentation des peuples autochtones dans ce roman, c'est que Wilhelmy ne dit jamais explicitement que le personnage de Daã est autochtone. Cependant, plusieurs indices suggèrent fortement qu'elle l'est. D'abord, elle est décrite comme ayant la peau « brune », ce qui contraste avec la peau blanche des autres personnages autour d'elle (*BR*, p. 33). Daã souligne elle-même qu'elle est différente des autres personnes de la communauté en disant « à part moi, il n'y a personne de ma race » (*BR*, p. 35). Selon l'Office québécois de la langue française, la race serait un « [r]egroupement arbitraire d'êtres humains qui se distingueraient par des traits physiques communs héréditaires, généralement la couleur de leur peau » (2017). Cette description d'elle-même accentue le fait que sa peau la distingue des autres personnages. Ce commentaire de Daã peut aussi se comprendre au sens figuré selon lequel personne ne partage ses valeurs<sup>10</sup>. Un autre indice irrécusable se présente

---

<sup>10</sup> Selon le dictionnaire Larousse, le mot « race » peut désigner au figuré un « ensemble de personnes présentant des caractères communs. »

lorsqu'elle se décrit comme un membre du clan des ours, disant « mon clan : ourse d'hiver », qui est une pratique de nombreuses communautés autochtones depuis des milliers d'années (*BR*, p. 271). Mais peut-être que le plus grand indice des origines de Daã se trouve dans les langues qu'elle parle. Alors que plusieurs langues sont parlées autour d'elle, dont un mélange d'anglais, de français et de russe, Daã s'exprime par une combinaison de langues autochtones. Avec le glossaire présenté à la fin du roman, le lecteur peut voir que dans son discours, Daã mélange le français avec l'inuktitut, l'abénaquis, l'atikamekw, l'innu-aimun et le wendat, qui sont toutes des langues autochtones qui étaient parlées ou qui sont actuellement parlées dans ou proche du territoire du Québec actuel. De plus, ces langues sont toutes mélangées de façon indifférenciée, comme si elles étaient toutes équivalentes ou interchangeables. Comme toutes ces langues sont autochtones, j'en déduis que Daã devrait être identifiée comme autochtone. Sa représentation devient alors problématique en raison de nombreux stéréotypes.

Pendant son enfance et son adolescence, Daã ressemble et agit comme une véritable femme des bois. Cela se produit au point où elle fait penser à une sorte de femme primitive alors que tous les autres autour d'elle s'intègrent dans le monde moderne. Elle se décrit même comme « l'enfant sauvage plus forte qu'elles toutes », un adjectif qui renvoie implicitement au stéréotype éponyme (*BR*, p. 77). Physiquement, elle est sale, couverte de débris et de boue et refuse de se baigner. En décrivant son apparence physique pendant sa jeune enfance, Daã dit que sa peau est couverte « de houille, de taches et de cloques » (*BR*, p. 33). En référence à ses cheveux, elle dit : « je refuse qu'on taille ma tignasse-épinier : j'y accueille les abeilles et les feuilles, les brindilles cassées, les chardons, les chenilles tombées

sur mon chemin. Je suis brune, rouille et noire, fille de la forêt. » (*BR*, p. 33) Il est clair qu'ici, le niveau de saleté sur son corps est une caractéristique qui est mise en évidence. Or, ces particularités se retrouvent dans la description de son adolescence, et, notamment lorsque Daã commence à remarquer le malaise des autres autour de son apparence. Elle se décrit physiquement en parlant de « [s]a crasse comme d'une chose visible, d'une chose trouble [...] je ne sais plus quand j'ai peigné mes cheveux pour la dernière fois : les nattes tiennent toutes seules. » (*BR*, p. 88) À l'image de ce passage, on peut voir que son apparence est présentée de façon négative. De plus, ses mères « affectent la honte de [Daã] » et cherchent à « la rendre présentable », ce qui souligne que l'apparence de ce personnage contraste avec les autres personnages (non-autochtones) qui l'entourent (*BR*, p. 89).

Le stéréotype du sauvage ne se limite pas à son apparence et s'étend aussi à son comportement. Au-delà d'être simplement sale, de nombreux passages assimilent les actes de ce personnage à un animal. Alors que les autres personnages autour d'elle agissent de façon « civilisée », Daã est souvent nue, courant à travers les arbres, criant et se comportant comme un animal. Les descriptions qui la dépeignent relèvent de métaphores félines à l'image des passages suivants : que « mes pattes s'enfoncent dans le mor » et « je parle pépiements d'oiseau et pleurs de chatte » (*BR*, p. 25, 27). Bien que ces premières descriptions se produisent pendant sa jeune enfance et pourraient être assimilées aux caractéristiques d'un bébé, cette scénographie se prolonge à l'adolescence et à l'âge adulte. Plus tard, ses capacités sont également assimilées à celles d'un animal. Par exemple, lorsqu'elle remarque pour la première fois le personnage de Laure, c'est son odeur qui l'alerte de sa présence, qu'elle détecte « à cent pas » puis « traque » (*BR*, p. 34). En la décrivant, elle dit qu'elle n'a « jamais

rien reniflé de semblable, les parfums de corps masqués très creux sous une odeur qui n'est pas celle du bois, de l'alcool, de la pipe, de la terre, celle d'aucune fleur non plus » (*BR*, p. 34). Il est clair ici que ses capacités s'apparentent d'avantage à celles d'un animal, cet aspect est accentué quand elle déclare qu'elle est « d'une espèce qu'il ne connaît pas » (*BR* p. 35). Adulte, Dañ décrit également ses interactions sexuelles d'une manière comparable à celle d'un animal, mais cela sera abordé en détail dans le deuxième chapitre de cette thèse. À travers l'analyse de ce personnage dans *Blanc Résine*, il apparaît que la représentation de cette femme autochtone est teintée de plusieurs connotations péjoratives telles que la sauvagerie et la saleté.

Concernant *Taqawan*, roman d'Éric Plamondon, la présence de personnages autochtones est beaucoup plus évidente. L'histoire se déroule en 1981 au Québec près du territoire mi'gmaq et s'articule autour de trois personnages principaux avec, en toile de fond, le conflit au sujet des droits de pêche au saumon entre les peuples mi'gmaqs et québécois. Arbitré par la police et le gouvernement, le conflit prend notamment la forme de raids controversés dans la réserve de Ristigouche durant le mois de juin. Le roman est principalement composé de deux types de sections différentes : fictives et non fictives. Les sections non fictives sont assez courtes, généralement d'une à trois pages, et traitent des relations entre les peuples autochtones et non autochtones au Québec. En ce sens, elles ont une fonction documentaire à propos du conflit qui a opposé pêcheurs gaspésiens et mi'gmaqs dans ce qui est parfois appelé « la guerre du saumon », à Ristigouche en 1981, et dont les événements constituent le cadre de cette intrigue romanesque. Les sections non fictives servent ainsi à donner au lecteur des informations contextuelles sur la situation des peuples autochtones dans cette région du

Québec, leur relation avec les Québécois et l'impact sur les personnages du roman. L'histoire fictive, en revanche, se compose de chapitres plus longs. La narration adopte la plupart du temps le point de vue d'Yves Leclerc, un garde-chasse à la retraite qui sympathise avec les causes autochtones. Au début du roman, Océane, une jeune Mi'gmaq, est victime de viol par des policiers québécois. Après avoir été retrouvée par Yves, l'histoire se déroule autour de ses tentatives pour la « sauver », l'aider à se remettre, et la protéger de diverses menaces avec l'aide de William.

Le cas du stéréotype du sauvage dans *Taqawan* est particulier, car Plamondon lui-même montre qu'il est conscient de ce stéréotype au début du roman. Dans un passage isolé où il parle des Premières Nations, il écrit : « on les a longtemps traités de sauvages. On les a surnommés comme ça, des hommes et des femmes sauvages. » (*T*, p. 40) De même, les personnages de son roman critiquent ce stéréotype. En lisant *Le talon de fer* de Jack London, Océane dit qu'elle « n'aime pas la première nouvelle » parce que « les Indiens y sont présentés au début comme des brutes sanguinaires » (*T*, p. 35). Par ces deux passages, Plamondon traite et critique le stéréotype du sauvage, ce qui ne fait que rendre encore plus marquante sa perpétuation de ce stéréotype comme nous allons le démontrer.

En effet, Plamondon tente de créer un clivage clair entre Yves Leclerc, d'une part, présenté tel un « bon gars<sup>11</sup> » qui dénonce le racisme et la violence contre les peuples autochtones, et, d'autre part, les « méchants » soient les Québécois qui expriment ouvertement leur racisme envers les peuples autochtones. Joëlle Papillon met en lumière ce phénomène dans son article « Le bon gars à la rescousse : l'innocence du colon dans

---

<sup>11</sup> Cette désignation d'Yves comme « bon gars » est emprunté de Joëlle Papillon dans son article « Le bon gars à la rescousse : l'innocence du colon dans *Taqawan* »



*Taqawan* » (2022). Il est clair que le personnage principal, Yves, qui a récemment quitté son emploi pour protester contre la brutalité policière exercée à l'encontre des Mi'gmaqs, est censé faire partie des gentils. C'est un aspect qui est mis en avant quand il est décrit comme un « bon gars » (*T*, p. 105). Commentant ce phénomène, Papillon écrit : « Plamondon accorde à son personnage principal un statut particulier en séparant le "bon gars" des mauvais. » (Papillon, 2022, p. 31) D'ailleurs, le patronyme même du personnage, entendu comme « le clair », évoque à la fois des connotations de peau claire, ainsi que de conscience et de moralité claires, sans tâche : des qualités qui contribuent à renforcer son identité de "bon gars", d'allié blanc pour la communauté mi'gmaque. Plamondon établit cette distinction entre Leclerc et les autres personnages blancs à plusieurs reprises, lorsque les « mauvais » personnages font des déclarations qui indiquent un dégoût pour les Autochtones en général. Les « autres », qui s'opposent constamment à Yves, parlent des peuples autochtones avec des termes péjoratifs comme « une bande de sauvages enragés » (*T*, p. 64). Ils partagent également l'opinion que le mode de vie autochtone est inférieur au mode de vie colonial ou québécois: « je trouverais ça vraiment dégueulasse que tu vives comme un Indien », ce qui implique une représentation négative de l'indigénéité ici associé avec quelque chose de non civilisé ou de sale (*T*, p. 77).

Tout au long de l'histoire, Yves rencontre de nombreux « méchants » dont « deux hommes blancs, racistes et violents [...] le service de police en général...[et] les policiers blancs qui violent Océane » (Papillon, 2022, p. 31). Ces personnages incarnent le racisme et la violence envers les peuples autochtones et sont clairement destinés à être désignés comme les « méchants ». Yves s'oppose plusieurs fois à ces personnages. Il a des confrontations

verbales et physiques avec eux ainsi que « diverses occasions où il intervient et fait preuve de solidarité envers les individus et les peuples autochtones » (Papillon, 2022, p. 31). Par ces actes, Plamondon tente de positionner Yves comme un allié des Autochtones soit la figure du « bon gars » opposé à des personnes racistes. Pourtant, lors de sa première rencontre avec Océane, il traite la jeune femme comme un animal sauvage à la manière des « méchants » qu'il dénonce.

Dans cette première rencontre, on voit Océane décrite comme sale, de façon très similaire à celle dont Wilhelmy décrit Daã dans *Blanc Résine*. Concernant son corps, Plamondon écrit qu'il y a « sur ses mains sales, du sang séché, des griffures » (*T*, p. 44). Ses cheveux sont également décrits d'une manière qui fait penser à celle de Daã : « ses cheveux sont défaits, pleins de chardons et de feuilles mortes » (*T*, p. 43). Mais les parallèles ne s'arrêtent pas là et on voit également que son comportement est décrit de manière animale. Après qu'Océane remarque la présence d'Yves, « à plat ventre, elle gratte la terre avec ses doigts et se met à s'enfuir », ce qui fait penser à une bête qui a peur (*T*, p. 43). Cette interaction est rendue encore plus problématique par le traitement de la jeune fille par Yves. Alors qu'Océane vient d'être victime de violences de la part des « méchants », Yves procède à sa retraumatisation. Au lieu de lui parler ou de se présenter, « il se jette vers elle. Il lui attrape un pied pour la retenir », un peu comme s'il essayait de capturer un animal (*T*, p. 43). Papillon pointe également qu'Yves la traite tout comme un chasseur pourrait traiter un animal, en écrivant : « Yves la pourchasse, comme si elle était sa proie » (2022, p. 35). Ensuite, après qu'Yves « saisit ses poignets et l'immobilise avec une double clé de bras », il tente de la rassurer en lui disant : « Calme-toi. Calme-toi. Je ne te veux pas de mal. » (*T*, p.43) Ces mots semblent

contradictoires étant donné qu'il est en train de retenir de force la jeune adolescente. Par-delà les façons dont la narration présente et qualifie Yves et l'image que ce personnage se fait de lui-même, il apparaît très tôt que ses actions et les mots pour les décrire disent tout autre chose. La distance entre Yves et les méchants qu'ils dénonce n'est pas aussi grande que celle proclamée d'entrée de jeu.

Le troisième livre du corpus, *Mort-Terrain* (2014) tourne autour d'un Montréalais, Julien Daigneault, qui déménage en Abitibi, au nord du Québec pour travailler comme médecin à la fois pour les habitants de Mort-Terrain (village fictif) et ceux de la réserve algonquine de Mézézak (également fictive). Lorsqu'une compagnie minière envisage de trouver de l'or sous le village, le personnage principal se retrouve tiré entre ceux qui soutiennent le projet minier (principalement les Morterrons) et ceux qui s'y opposent (principalement les Algonquins de Mézézak). La compagnie minière a pour nom « Wendigo Mining », et, à travers son patron, l'auteur établit de nombreux parallèles entre la compagnie et la créature du Wendigo, qui vient de légendes algonquines. À travers les tendances surnaturelles et cannibales du Wendigo, l'histoire passe d'une histoire réaliste à un récit d'horreur sanglant.

Dès le début de l'histoire, Biz insiste sur le clivage entre les Morterrons et les Algonquins de la réserve voisine. Mais ce clivage va au-delà des simples différences culturelles. On peut voir un mépris évident dans les actions et les paroles de la part des Québécois blancs de Mort-Terrain, ce qui montre qu'ils se considèrent comme supérieurs à leurs voisins autochtones. Comme dans les autres œuvres du corpus, le narrateur ne tarde pas à décrire le stéréotype des peuples autochtones comme des sauvages. La première interaction du livre

avec un personnage autochtone commence par sa présentation au personnage principal par un Morterron :

« Fais-toi-z'en pas, y est un peu sauvage. »  
Réfléchissant à ce qu'il venait de dire, il a poursuivi :  
« C'est normal, C'EST un Sauvage ! Ha ! Ha ! Ha ! » (MT, p. 19-20)

Cette interaction sert à établir le genre de relation entre les Québécois blancs et les Premières Nations, qui continue tout au long du roman. Considérés par les Morterrons comme inférieurs à eux, les Autochtones du roman sont ridiculisés sur divers fronts et qualifiés de « sauvages ». Le stéréotype du sauvage dans ce roman va au-delà de la simple utilisation de ce mot pour désigner les Premières Nations. Par exemple, au début du roman, le personnage principal apprend que des années auparavant, un Algonquin de la réserve « a été écrasé sauvagement sur le bord de la route et laissé là agonisant, plusieurs heures, sans intervention » (Emont, 2016, p. 95). Le meurtre n'a jamais été élucidé. Par cette interaction, Biz commence l'histoire en montrant clairement « le mépris pour les Indiens, traité comme des animaux » au sein de la communauté de Mort-Terrain (Emont, 2016 p. 95). Mais ce n'est là que la première représentation stéréotypée de la figure du « sauvage ».

Comme Plamondon dans *Taqawan*, Biz tente de positionner son protagoniste québécois blanc comme un allié des peuples autochtones. L'un des premiers actes qui rendent cette tentative apparente se produit lorsque Julien trouve un Autochtone, Jeffrey Mowatt, inconscient sur le sol de la salle de bain d'un bar. Ici, Biz aborde brièvement un grave problème auquel fait face la communauté autochtone : la négligence médicale. Alors que tous les autres personnages blancs du bar se contentent de laisser Jeffrey mourir seul et continuent à boire et à faire la fête, Julien tente de réanimer l'homme et appelle le 911. Julien réfléchit ensuite aux actions des autres Blancs dans sa narration : « L'avaient-ils

délibérément ignoré, voyant que c'était un Indien ? Comme celui qu'ils avaient laissé sur le bord de la route il y a quarante ans. Ici on pouvait laisser mourir du monde sans rien faire ? Ben, pas moi. » (*MT*, p. 66) Avec ces déclarations, Julien critique le traitement des Autochtones par les Blancs et s'oppose aux Morterrons. C'est une opposition qui se poursuit tout au long du roman. Bien que Julien essaie d'abord de rester « neutre » dans les conflits qui opposent les résidents de Mort-Terrain à ceux de Mézézac, c'est « finalement, c'est du groupe algonquin de la réserve que le narrateur va se sentir le plus proche » (Emont, 2016, p. 96). Cette position l'oppose aux Québécois blancs de Mort-Terrain qui sont ouvertement racistes.

Tout comme Yves dans *Taqawan*, malgré ses tentatives de se positionner comme allié pour les communautés autochtones, Julien continue de propager le stéréotype des peuples autochtones dépeints comme des sauvages. Malheureusement, ce n'est pas une croyance qui évolue beaucoup pendant le roman. Jusqu'à la fin du livre, Julien continue d'utiliser soit le mot « indien » soit le terme de « sauvage » pour désigner les peuples autochtones dans son monologue intérieur. Un exemple de ceci est pendant l'enterrement d'un personnage au cours duquel il se dit que « Sylvain avait détesté les Sauvages de son vivant » (*MT*, p. 251). Cela montre que même si ce narrateur se considère comme un allié et « ressent compassion et solidarité » (Emont, 2016, p. 98) envers les Premières Nations, il emploie toujours un vocabulaire raciste et stéréotypé. Pires sont ses croyances s'étendent au traitement médical qu'il fournit. En voyant une marque bleue sur le bas du dos de Sylvain Sauvageau, Julien lui dit : « C'est la tache mongoloïde. Ça veut dire que vous avez du sang indien tous les deux » (*MT*, p. 245). Dans ce passage, la pseudoscience est utilisée pour façonner davantage l'image

des personnages autochtones dans son roman. Avant cette « révélation », le personnage de Sylvain Sauvageau était unique par rapport aux autres personnages blancs, car il était le seul individu blanc qui n'avait pas d'emploi et qui se montrait violent envers son enfant. Il se distingue très tôt, dans le roman, de ses camarades blancs en étant un « mauvais » personnage. Mais dans ce passage, utilisant la pseudoscience comme preuve, le médecin construit l'identité d'un homme autochtone. Il s'agit d'un grave manque de jugement de la part de l'auteur, car bien que le livre soit une œuvre de fiction, jusqu'à présent, les connaissances et le traitement que le personnage principal apporte à ses patients sont basés sur des connaissances médicales. Cependant, ici, Biz reproduit le faux stéréotype de la présence d'une tache bleue que l'on ne trouve que sur les peuples autochtones. En réalité, la tache mongoloïde se retrouve un peu partout sur Terre. La prévalence est « d'environ dix pour cent chez les nourrissons blancs, 50% chez les Hispaniques et 90-100% chez les Asiatiques et les Africains<sup>12</sup> » (Gupta & Thappa, 2013). Bien qu'il existe des différences dans les taux d'apparition de la tache mongoloïde, il est complètement faux de sous-entendre que l'indigénéité peut être déterminée uniquement par la présence de cette tâche. Avec cette déclaration, Biz réduit la complexité de l'identité autochtone à la présence d'un simple point, un peu comme on pourrait identifier une race de chien ou de chat. C'est un autre exemple du stéréotype du sauvage et une façon de créer une distance entre les personnages autochtones et non autochtones, ce qui est rendu encore plus problématique étant donné que le personnage affichant cette croyance est censé être médecin. La pratique d'utiliser des idéologies racistes fondées sur des croyances pseudo-scientifiques pour tenter d'identifier différentes races

---

12 Je traduis : “around ten percent in White infants, 50% in Hispanics and 90-100% in Asians and Africans”.

humaines se retrouve à plusieurs reprises dans l'histoire de l'humanité. Par exemple, avec la craniométrie, les Nazis mesuraient la taille des nez, des crânes pour déterminer qui appartenait ou non à la race aryenne. Ici, la tâche mongoloïde joue le même rôle de marqueur biologique qui est surinterprété ou utilisé à des fins discriminatoires. Dans le cas de Sylvain Sauvageau, ce stéréotype est supposé en conforter d'autres : la narration ayant supposément « révélé » qu'il serait en fait Autochtone, cela expliquerait le fait qu'il vive aux crochets de sa conjointe et de la société, ainsi que les mauvais traitements qu'il a infligés à son fils.

Le stéréotype des peuples autochtones en tant que sauvages se retrouve dans un autre exemple de traitement médical fourni par le personnage principal. Au milieu du livre, Julien rencontre « une vieille algonquine » à qui « il fallait lui opérer un ongle incarné » (*MT*, p. 117). Décrivant l'apparence de cette femme autochtone, Biz écrit : « Ses pieds étaient dégueulasses, avec des ongles durs et recourbés comme des griffes. J'ai dû les couper avec des pinces. » (*MT*, p. 117). Cette description est similaire à la description d'autres femmes autochtones de *Taqawan* et de *Blanc Résine* qui dont la représentation est associée au champ lexical de la saleté ou de l'animalité. Le stéréotype sauvage se poursuit dans cet exemple quand Julien donne un coupe-ongles à la femme : « Je lui ai montré comment s'en servir. Elle semblait fascinée par l'objet. Comment ils faisaient pour se couper les ongles dans le bois ? » (*MT*, p. 118) C'est une scène qui promeut l'idée que les peuples autochtones sont déconnectés de la société moderne, avec cette femme autochtone qui ne reconnaît pas cet « objet moderne ». Par ce passage, Biz crée encore une occasion où les personnages autochtones se distinguent des personnages québécois blancs par leur « sauvagerie ».

Dans les trois romans du corpus, les personnages autochtones sont souvent présentés selon le stéréotype du sauvage. Ils sont décrits avec des caractéristiques d'animaux ou agissant de manière non civilisée, ce qui contraste avec le comportement des personnages blancs et positionne les personnages autochtones comme inférieurs.

## 1.2 La solitude et le silence

Un stéréotype corollaire à celui du sauvage est celui de l'Autochtone silencieux et solitaire. Cette « image d'un stoïque silencieux<sup>13</sup> » revient de façon presque systématique pour évoquer celui qui vit isolé, surtout dans une forêt, et qui ne parle pas du tout ou très peu (Dokis, 2007, p. 62). Janice Acoose dénonce ce stéréotype dans sa thèse de maîtrise (1992), au sujet des femmes autochtones disparues et assassinées au Canada. Elle critique ce stéréotype selon lequel « les peuples autochtones [sont] [...] très isolés et individualisés<sup>14</sup> » et dit que ce cliché découle d'une volonté coloniale de dévaloriser et de construire « la vie des peuples autochtones au sein d'un patriarcat blanc-euro-canadien-chrétien<sup>15</sup> » (Acoose, 1992, p. 91). Ce stéréotype se situe au croisement de celui du sauvage et de celui de l'absence d'instruction ; il sert à positionner le mode de vie autochtone comme inférieur au mode de vie eurocentrique ou canadien. Ce stéréotype, qui met en évidence la méconnaissance des auteurs, est présent dans les trois romans, bien qu'il se manifeste de différentes manières.

Dans les romans *Blanc Résine* et *Taqawan*, le stéréotype de l'Autochtone silencieux qui vit seul dans la forêt est clairement présent. Dans *Blanc Résine*, Daã est présentée comme

---

13 Je traduis : "image of a silent stoic".

14 Je traduis : "Indigenous peoples...very isolated and individualized".

15 Je traduis : "lives of Indigenous peoples from within a white-Eurocanadian-Christian patriarchy".



une enfant qui parle très peu et passe beaucoup de temps seule dans la forêt. Bien qu'elle ait une très brève conversation avec le jeune Laure dans la forêt, c'est la seule interaction avec les autres enfants qui est montrée pendant cette période de sa vie. À l'adolescence, cette représentation continue et Daã ne noue aucune amitié significative avec d'autres adolescents. Dans leur article de 2021, Rachel Bouvet et Noémie Dubé mentionnent que Daã, ainsi que d'autres personnages des autres romans de Wilhelmy sont « isolés de la civilisation » (p. 138). En ce qui concerne Daã en particulier, elles écrivent : « en véritable "fille de la forêt », elle y passe plusieurs années seule durant l'adolescence, jusqu'au moment où un accident la force à retrouver une place parmi les êtres humains. » (Bouvet et Dubé, 2021, p. 130) L'idée d'une fille de la forêt touche à l'étymologie du mot sauvage ainsi qu'au thème des personnages autochtones vivant d'une manière différente et distincte des personnages non autochtones. Ce passage renforce le sous-entendu qu'à travers l'isolement volontaire de Daã dans la forêt et son évitement de prendre le mot renforce les stéréotypes de solitude et de silence.

À l'âge adulte, même après que Laure est devenu son conjoint, le stéréotype de l'Autochtone isolée et silencieuse persiste. En dehors de ses brèves conversations et de sa relation avec Laure, Daã ne semble pas nouer d'amitiés significatives avec d'autres personnages. Elle continue également à vivre reclus dans les bois. À plusieurs reprises, le récit insiste sur son isolement et sa tendance à ne parler rarement, avec des passages tels que « Daã est partie de plus en plus longtemps, revenant de sa forêt muette » (*BR*, p. 332). Par cette solitude et le manque de liens et d'interactions avec d'autres personnages (à part son

conjoint), Wilhelmy active à plusieurs reprises le stéréotype de l'Autochtone isolé et silencieux.

Dans *Taqawan*, un thème similaire est montré avec les deux personnages autochtones qui sont décrits en détail : Océane et William. Bien qu'ils soient tous les deux des personnages principaux, ils parlent très rarement et les dialogues sont dominés par la voix d'Yves. Mais même si Océane est d'abord retrouvée par Yves seule dans les bois, c'est avec William que le stéréotype de l'isolement est le plus accentué. D'une manière assez similaire à celle de Daã, William « vit dans un wigwam seul dans les bois, coupé de sa communauté ». (Papillon, 2021, p. 34). Il a choisi « de s'isoler dans la forêt et d'avoir le moins de rapports possibles avec les autres humains », un autre exemple qui montre que William renforce ce stéréotype (Papillon, 2021, p. 34).

C'est un stéréotype que l'on retrouve également dans *Mort-Terrain*, notamment à travers le personnage de Jim qui donne lieu à la première description d'un personnage autochtone dans le roman. Il est décrit comme « un Indien solitaire attablé au fond de la salle » (*MT*, p. 19). Dans cette scène, Julien se retrouve dans un bar avec d'autres personnages blancs de *Mort-Terrain* qu'il vient de rencontrer. Le bar est plein de bruit, de conversations et de rires, ce qui rend la description de Jim encore plus marquante. Avec cette description initiale, on peut voir que le stéréotype de l'isolement des peuples autochtones est déjà présent dans les premières pages du roman. Plus tard, lors d'un voyage de pêche, Jim lui-même semble confirmer ce stéréotype de « l'Indien solitaire » et silencieux à Julien, en disant : « On [les autochtones] parle pas beaucoup. » (*MT*, p. 79)

En fait, alors que de nombreux personnages blancs prennent souvent la parole, Jim est le seul personnage autochtone qui s'exprime souvent. Cependant, même si Jim prend plusieurs fois la parole dans le roman, plusieurs procédés limitent tout de même ce personnage au stéréotype de l'Indien silencieux. Au début du livre, Jim révèle à Julien qu'il est Métis en disant : « Moi, je suis Métis... Ma mère est Algonquine et mon père est Écossais. » (*MT*, p. 76) Au lieu de le considérer dans son ensemble, Julien perçoit son ami selon la double identité de son métissage en associant les aspects négatifs de sa personnalité à son ascendance autochtone. Peu de temps après avoir appris l'identité métisse de Jim, il lui demande directement : « Mais toi, te considères-tu plus Indien ou plus Blanc ? » (*MT*, p. 76). Cette question tente à la fois de simplifier l'identité métissée et de faire une distinction claire entre être autochtone et blanc, soulignant le fossé entre les deux. C'est une pratique que Julien continue tout au long du roman, avec des passages tels que : « La conversation allait bon train. Jim se révélait très loquace. L'alcool aidant, sa part blanche a pris plus de place. » (*MT*, p. 86) Avec ce passage, l'auteur divise encore une fois Jim en deux parties : son côté autochtone silencieux qui n'ose pas parler et son côté blanc qui prend la parole, sous l'effet de l'alcool présenté comme un agrément festif pour son côté blanc (et non comme une dépendance pour les Autochtones)<sup>16</sup>. Il insiste sur le fait que la partie de Jim qui est bavarde correspond à son « côté blanc », renforçant par défaut le stéréotype de l'Autochtone silencieux et solitaire.

En plus du stéréotype de la solitude et du silence, les personnages autochtones des trois romans sont définis par de nombreux autres stéréotypes. Même si le stéréotype de la

---

<sup>16</sup> Le stéréotype de l'alcoolisme est développé plus loin dans ce chapitre (1.4).

violence peut paraître en opposition avec celui-ci, le paradoxe des personnages autochtones qui se définissent par des stéréotypes qui se contredisent est celui que l'on retrouve plusieurs fois dans le corpus.

### 1.3 La violence

Le stéréotype selon lequel les peuples autochtones sont violents est un stéréotype bien implanté dans les médias canadiens depuis longtemps. Dans son article « Maîtres chez nous ? Racisme envers les peuples autochtones au Québec et au Canada », Marie-Ève Cotton écrit que « l'Indien violent » est parmi « les stéréotypes les plus courants » concernant les peuples autochtones au Canada (2008). Selon Mylène Jaccoud, si on pense aux Autochtones du Canada « sous forme caricaturale [...] on évoquerait sans doute les abus et les violences » (2013, p. 233). Ce stéréotype nuisible est très répandu et souvent utilisé pour caractériser les *Premières Nations* dans la littérature, les médias et les arts canadiens.

En examinant les représentations des peuples autochtones, Robert Harding a constaté que de nombreux exemples dans les médias soulignent « leur potentiel de violence » ce qui sert « à renforcer les stéréotypes des peuples autochtones<sup>17</sup> ». Il détaille les raisons de la prévalence de ce stéréotype dans son article (2006, p. 225). C'est un stéréotype qui dévalorise les cultures autochtones tout en promouvant les véritables intentions coloniales des Blancs. Harding souligne : « Associer les peuples autochtones à la violence et à la criminalité est une stratégie argumentative qui a été utilisée historiquement pour discréditer les peuples autochtones et leurs causes<sup>18</sup>. » C'est une pratique qui est utilisée pour « justifier

---

17 Je traduis : “their potential for violence, serving to reinforce stereotypes of aboriginal people”.

18 Je traduis : “Associating aboriginal people with violence and criminality is an argumentative ploy that has been used historically to discredit aboriginal people and causes”.

un traitement discriminatoire avec des arguments basés sur une idéologie raciste et un appel aux craintes des colons de la violence autochtone<sup>19</sup> » (2006, p. 230). Son article retrace les origines de ce stéréotype et les raisons pour lesquelles il est si présent dans les représentations des peuples autochtones au Canada.

C'est un stéréotype qui a surtout été associé aux hommes à travers l'histoire et sa présence dans le corpus en est le reflet. Dans *Blanc Résine*, où le seul personnage autochtone est féminin, ce stéréotype des Autochtones violents n'est ainsi pas vraiment présent. En revanche, les Autochtones de *Taqawan* et de *Mort-Terrain* sont souvent associés à la violence contre les Blancs. Dans *Taqawan*, William, le seul homme autochtone de l'histoire qui est décrit en détail « tue ou neutralise plusieurs “méchants” » (Papillon, 2021, p. 34). Armé d'une hache et d'explosifs, il vainc et exécute plusieurs adversaires, qui sont tous des hommes blancs. Ces interactions sont accentuées par des détails violents, comme dans ce passage : « le sang commence à rougir l'eau du ruisseau. L'indien s'empare du gros, le fait rouler sur le ventre, la hache est toujours là, plantée dans son dos. » (*T*, p. 80)

Ce qui est encore plus problématique, c'est que même si Yves et William participent tous les deux à ces actes répréhensibles, seul William semble y prendre un certain plaisir. Yves Leclerc montre un dégoût pour la violence, alors que juste après avoir tué un homme blanc « Leclerc regarde William [...] pendant une seconde il a l'impression de le voir sourire » (*T*, p. 80). Alors qu'Yves semble nerveux et coupable, le texte suggère que William est satisfait d'avoir tué des hommes blancs, ce qui renforce le stéréotype de l'Autochtone violent.

---

19 Je traduis: “justifying discriminatory treatment with arguments based on racist ideology and an appeal to settler fears of aboriginal violence”

Ce même thème des hommes autochtones violents envers les hommes blancs est présent dans *Mort-Terrain*. Après un conflit territorial entre Autochtones et Blancs, un personnage autochtone secondaire s'adresse à Jim et à Julien en ces termes : « Il est ressorti avec deux carabines. En tendant une arme à Jim, il m'a dit : – Y a pas un Blanc qui va nous empêcher d'aller sur nos terres. » (*MT*, p. 121) Plus tard, la communauté de Mort-Terrain lutte contre le Wendigo, une créature surnaturelle qui est présente dans les cultures autochtones et qui pousse les membres de la communauté à la violence et au cannibalisme. Ce qui est particulier à propos de ces interactions, c'est que bien que la majorité des personnages du roman soient blancs, deux personnages des trois qui deviennent violents à cause de l'influence du Wendigo sont décrits comme étant d'origine autochtone. Il s'agit notamment de Sylvain Sauvageau et de son jeune fils Kevin Sauvageau. En utilisant l'approche pseudoscientifique de la tâche mongoloïde (ainsi que le stéréotype du sauvage dans leur nom de famille), Biz identifie ces personnages comme autochtones. Le père et son jeune fils participent tous les deux à un déchaînement de violence et à des comportements cannibales, là encore décrits de manière sanglante et animale. Sous l'influence du Wendigo, Sylvain agresse sa conjointe et son fils attaque plusieurs enfants, dans un épisode qui se termine avec « une dizaine d'enfants ensanglantés » (*MT*, p. 211). En décrivant cette attaque à Julien, la mère de Kevin explique : « Y était comme un animal déchaîné. Y mordait à pleines dents...une oreille, un nez, un bras... Les enfants criaient. C'était l'enfer. » (*MT*, p. 213) C'est une description qui renforce non seulement le stéréotype selon lequel les Autochtones sont violents, mais aussi le stéréotype du sauvage. Bien que des hommes blancs comme Stéphane Bureau soient également pris par l'influence du Wendigo, il est important

de noter que la violence du Wendigo se répand surtout à travers des personnages masculins et autochtones.

Ce stéréotype particulièrement récurrent dans le corpus selon lequel les peuples autochtones seraient violents apparaît souvent comme le corollaire du prochain stéréotype que je vais analyser : l'alcoolisme.

#### **1.4 L'alcoolisme**

Le lien entre les peuples autochtones du Canada et le stéréotype de l'alcoolisme est intéressant parce que l'alcool ne faisait pas partie de nombreuses cultures autochtones avant l'arrivée des colons. Harold R Johnson, citoyen de la Nation Woodland Cree du nord de la Saskatchewan, explique la relation entre les peuples autochtones du Canada, l'alcool et les « kiciwamanawak », qu'il traduit par « nos cousins (canadiens colons blancs)<sup>20</sup> » (2016, p. 167). Pour de nombreux Autochtones, l'alcool ne faisait pas partie de leurs communautés jusqu'à ce que les colons « échangent des peaux d'animaux avec eux pour leur argent et leur alcool » (Johnson, 2016, p. 15). Après cet échange, le stéréotype des Autochtones et de l'alcoolisme a rapidement commencé à se répandre. Selon les mots de Johnson, « depuis que les kiciwamanawak sont arrivés ici, ils racontent des histoires sur l'Indien ivre<sup>21</sup> » (2016, p. 15). Ce sont des histoires qui « n'ont pas beaucoup changé au cours des 200 dernières années<sup>22</sup> » et ont continué à répandre ce stéréotype stigmatisant (Johnson, 2016, p. 19).

Comme beaucoup de stéréotypes, celui-ci est au service d'un objectif. L'idée selon laquelle les peuples autochtones étaient dépendants de l'alcool a été utilisée pour promouvoir

---

20 Je traduis : "our cousins (white settler Canadians)".

21 Je traduis : "Ever since kiciwamanawak got here, they have been telling stories about 'the drunken Indian'".

22 Je traduis : "haven't changed much in the last 200 years".

la colonisation et l'assimilation. En utilisant la croyance que les Autochtones avaient une tendance à l'alcoolisme et qu'ils n'avaient pas la capacité de se gouverner, les colons « essayèrent de régir la vente d'alcool aux Indiens. Dès que les Canadiens du temps des colonies devinrent responsables des affaires indiennes, ils encouragèrent l'assimilation » (Campbell, 2008, p. 105). S'appuyant sur le concept d'être non civilisé ou dépendant de l'alcool, le Canada a adopté des lois telles que la *Loi sur les Indiens* qui lui permettait de contrôler les populations autochtones. C'est un stéréotype dont les origines remontent à des siècles, mais qui est encore très répandu dans les médias et les représentations littéraires aujourd'hui.

Dans le corpus, les trois romans abordent le sujet de l'alcoolisme, mais le stéréotype est beaucoup moins développé dans *Blanc Résine* que dans *Taqawan* et *Mort-Terrain*. Dans son adolescence, Daã fait des excès. À l'âge de treize ans, elle fait déjà preuve d'une relation dangereuse avec l'alcool. Elle dit : « je bois l'alcool des jeunes et danse », jusqu'au point où elle « pense vomir » (*BR*, p. 79-80). Cependant, ce stéréotype de l'alcoolisme n'est pas développé chez elle après l'adolescence. Alors que son compagnon, Laure, est vu à plusieurs reprises en train de boire à l'âge adulte, elle ne le fait pas autant que lui. Bien qu'on montre qu'elle boit à l'excès en tant que jeune adolescente, le stéréotype de l'alcoolisme n'est donc pas clairement présenté dans la vie adulte de ce personnage, comme il l'est dans les autres deux romans.

Pour leur part, *Taqawan* et *Mort-Terrain* montrent clairement le stéréotype de l'Autochtone alcoolique. C'est un stéréotype qui se manifeste presque immédiatement dans *Taqawan*. Dès le premier paragraphe de la toute première page, après avoir dit que c'est



l'anniversaire d'Océane, Plamondon écrit : « sa mère s'en souviendra peut-être ce soir à table si elle n'a pas trop bu » (*T*, p. 9). En commençant son livre de cette façon, Plamondon participe à une pratique qui consiste à assimiler ses personnages autochtones par ce stéréotype. Le roman contient très peu de descriptions de la mère d'Océane, ce qui fait que ce personnage est essentiellement réduit à deux stéréotypes plantés dès l'*incipit* : l'alcoolisme et la négligence parentale, un stéréotype qui sera abordé dans le deuxième chapitre.

Si cette image de la mère de famille ivre le jour d'anniversaire d'un de ses enfants frappe particulièrement, l'alcoolisme est intégré à la représentation de nombreux personnages. La présence de l'alcoolisme et la fréquence à laquelle les personnages autochtones sont vus en train de boire est critiquée à plusieurs reprises par des personnages blancs, en particulier par le protagoniste. Dans la première conversation qu'il a avec le docteur Comeau, son prédécesseur, Julien demande : « Comment ça se passe avec les Autochtones ? » Ce à quoi le médecin d'expérience répond : « C'est l'enfer. Mézézak, c'est le tiers monde à moins quarante... alcoolisme, polytoxicomanie. » (*MT*, p. 30). Une telle entrée en matière démontre que même des années après avoir été le médecin de cette communauté, le Dr. Comeau la présente toujours de façon extrêmement réductrice et stigmatisante. Ses mots constituent la première impression qui est donnée à Julien de la réserve de Mézézak.

La mère de Jim est également décrite d'une manière très similaire à celle d'Océane : peu de détails sont mentionnés à son égard à l'exception de son alcoolisme, ce qui en fait sa caractéristique déterminante. Le narrateur précise qu'« à douze ans, elle était alcoolique » – condition qui sera décrite plus en détail lors de « l'accouchement de Jim » pendant lequel

« elle était tellement soûle que le médecin a dû le sortir par césarienne » (*MT*, p. 84). Ici, on voit également que l'alcoolisme chez les femmes autochtones est lié à celui de la négligence parentale. Ce n'est pas la seule fois que l'auteur combine ces deux stéréotypes dans ce roman. En référence à une de ses patientes autochtones, le narrateur remarque : « Malgré tout, elle boit son 26 onces par jour. Quatre enfants. Pathétique. » (*MT*, p. 32) À cette représentation stéréotypée s'ajoute un fort sentiment de mépris envers les habitudes de cette sa patiente. Il est intéressant de noter non seulement la présence de l'alcoolisme chez les personnages autochtones, mais aussi la différence dans la façon dont ces caractéristiques sont perçues chez les personnages blancs. Par exemple, à de nombreuses reprises, Julien boit au point d'affecter sa mémoire ou d'être malade le matin. Lors de sa première soirée à Mort-Terrain, il raconte que « Bureau a commandé d'autres shooters. À partir de là, c'est devenu flou » avant de se réveiller le lendemain « avec l'hémisphère gauche du cerveau qui voulait [...] sortir par l'orbite » (*MT*, p.22). Bien qu'il décrive les conséquences négatives de sa consommation d'alcool, il minimise son attitude et ne se critique pas. De la même manière, beaucoup de personnages blancs ont la même habitude, mais il ne semble pas critiquer cela avec ces personnages comme il le fait avec les Autochtones. Au lieu de cela, l'alcool est perçu comme « festif » et acceptable chez ses amis blancs, alors que c'est une habitude qu'il condamne fortement chez les membres des Premières Nations.

Plus tard, lors d'une fête dans la réserve où de nombreux personnages autochtones boivent, le narrateur cite encore des théories pseudoscientifiques pour parler des peuples autochtones : « Selon la littérature, le gène ADH1C est responsable de la métabolisation plus lente de l'alcool dans le sang des Amérindiens. » (*MT*, p. 148) Cette information est

présentée comme si c'était un fait scientifique avéré, alors qu'en fait, ce n'est pas le cas.

Avec cette déclaration, Biz simplifie ce qui est en fait une hypothèse très controversée. Bien que le gène ADH1C ait des cas légèrement plus élevés dans les populations autochtones et celles d'origine asiatique, la théorie selon laquelle tous les peuples autochtones métabolisent l'alcool plus lentement n'a jamais été prouvée. C'est une déclaration qui découle du stéréotype selon lequel les Autochtones sont génétiquement prédisposés à l'alcoolisme.

Marie-Pierre Bousquet explique ce phénomène dans son article « De la pensée holistique à l'Indian Time : dix stéréotypes à éviter sur les Amérindiens » :

L'idée que les Amérindiens ne puissent pas tolérer l'alcool, pour une raison probablement biologique, est encore très répandue. Or, elle n'est scientifiquement pas du tout démontrée. Au contraire, les recherches tendent à prouver que les Amérindiens n'ont pas plus de problèmes physiologiques que d'autres pour tenir l'alcool. (2012, p. 222)

Tout comme sa déclaration sur la tache mongoloïde, le narrateur et médecin s'appuie sur des théories pseudoscientifiques racistes et infondées pour renforcer des stéréotypes à l'égard des peuples autochtones, une pratique à la fois nocive et dangereuse pour les communautés autochtones.

### **1.5 Le manque d'instruction**

Comme mentionné en introduction, le stéréotype selon lequel les Autochtones ne sont pas éduqués remonte à des centaines d'années. La diffusion de l'idée que les peuples autochtones n'étaient pas compatibles avec l'enseignement et qu'ils n'étaient pas capables de s'instruire a contribué à imposer le programme colonial et à accorder plus de pouvoir au gouvernement du Canada sur les peuples autochtones.

Bousquet traite également de ce stéréotype dans son article de 2012. Elle affirme que l'idée que les Autochtones « ne sont pas doués pour l'école, [qu']ils ont de la difficulté à

apprendre » est un « stéréotype [qui] sous-entend plusieurs choses : d'abord que les Amérindiens auraient des difficultés à apprendre. Cette idée est raciste. » (Bousquet, 2012, p. 218). C'est une idée qui a eu d'immenses conséquences pour les Premières Nations du Canada, notamment par les horreurs des pensionnats. Ces institutions ont été utilisées comme outil d'assimilation dans ce qui a été un génocide culturel. Sous prétexte que les peuples autochtones ne seraient pas capables de s'éduquer, des centaines de milliers d'enfants autochtones se sont vu arracher à leur langue et à leur culture et beaucoup ont été victimes d'horribles abus. Bien que le dernier pensionnat ait fermé ses portes en 1996, le stéréotype selon lequel les Autochtones sont incompatibles avec l'éducation est encore présent au Canada.

Dans *Taqawan*, le sujet des pensionnats est abordé brièvement dans le contexte des Mi-gmaqs au Québec avec ce passage : « La première école pour les Mi-gmaqs ouvre en 1854 sous l'égide du curé Dumontier. En 1903, les sœurs de la Congrégation de Notre-Dame-du-Saint-Rosaire prennent soin des petits sauvages de la réserve pour leur bien et celui de toute la communauté. » (*T*, p. 144)

Ce passage d'un ton ironique emploie le mot « sauvages » pour désigner les enfants autochtones, avec la suggestion que la prise des enfants autochtones, souvent de force, étaient pour « leur bien et celui de toute la communauté », ce qui pourrait être interprété comme exprimant le sentiment et la motivation du gouvernement canadien de cette époque pour cette initiative. Lorsque des commentaires de ce genre sont présentés dans ce roman, ils sont souvent émis du point de vue des personnages désignés comme faisant partie des

« méchants » qui se retrouvent souvent à l’opposé d’Yves. Papillon décrit la tendance d’Yves à faire exactement cela dans son analyse de *Taqawan* avec ce passage :

Il défend également « l’honneur » des Autochtones dans une scène importante où il refuse de participer à la célébration de ce qu’un homme qualifie de « guerre contre les Indiens » (Plamondon, *Taqawan*: 55) ; Yves insulte l’homme avec les mots: « – T’es juste un ostie de colon. » (Plamondon, *Taqawan* : 55). (2021, p. 33)

Mais ce qui est particulier, c’est que cette section dans laquelle les pensionnats sont traités ne rencontre aucune opposition à cette affirmation raciste et infondée, car l’affirmation fait partie d’une section de non-fiction.

Le stéréotype selon lequel les peuples autochtones ne sont pas éduqués est tout aussi faux. Au Canada, environ la moitié des Autochtones ont au moins une certaine forme de qualification postsecondaire. Au Québec, 48 % de la population autochtone a suivi une forme d’enseignement postsecondaire (Gordon & White, 2014, p.11). De plus, bien que les Allochtones au Canada obtiennent des taux de scolarité universitaire plus élevés que les Autochtones, « en 2016, les Premières Nations ont des taux de réussite plus élevés que les Canadiens non autochtones dans les collèges et dans les métiers<sup>23</sup> » (APN, 2018, p. 1).

Ces statistiques permettent de mesurer à quel point la représentation des personnages autochtones dans le corpus est faussée sur ce point de l’instruction. Bien que des dizaines de personnages autochtones soient présentés dans les trois romans du corpus, un seul arrive à obtenir un diplôme d’études postsecondaires (Océane). D’autre part, de nombreux personnages blancs sont représentés dans des postes qui nécessitent des études postsecondaires considérables. Il s’agit notamment de Docteur Do et du protagoniste Laure

---

23 Je traduis: “in 2016, First Nations people have higher attainment rates than non-Indigenous Canadians in colleges and in the trades”.

dans *Blanc Résine*, d'un pharmacien, du docteur Comeau et du protagoniste-médecin Julien dans *Mort-Terrain*, de deux enseignants d'école secondaire, d'un professeur, d'un journaliste, d'une douzaine de policiers et du protagoniste, Yves, un agent de la faune dans *Taqawan*. Tant à travers l'éducation et les professions qualifiées de ces personnages blancs que par la non représentation de personnages autochtones instruits dans leurs romans, les trois auteurs contribuent à perpétuer le stéréotype de l'Autochtone non éduqué.

La seule exception à ce stéréotype se passe dans *Taqawan*. Océane est le seul personnage autochtone des trois romans à avoir fait des études postsecondaires. Élève de secondaire pendant le récit, Océane voit son destin raconté dans un bref chapitre à la fin du roman. Jeune adulte, Océane « travaille maintenant à son mémoire de maîtrise » en ville, où elle habite pour « étudier en droit à l'Université de Montréal » (*T*, p. 211). Cependant, même avec ce passage, qui ressemble un peu à une réflexion après coup, Plamondon parvient toujours à renforcer le stéréotype. Bien qu'Océane soit un personnage autochtone qui est étudiante en droit, l'auteur souligne qu'elle a quitté sa communauté mi'gmaque et n'y est jamais revenue : « elle est ici depuis déjà cinq ans. Il est loin, son dernier été sur la réserve en 1984. » (*T*, p. 213) Par ces précisions, il insiste encore sur une supposée incompatibilité entre les peuples autochtones et l'éducation.

## **1.6 Le chômage et la dépendance gouvernementale**

Les stéréotypes du chômage et de la dépendance du gouvernement sont peut-être parmi les stéréotypes les plus répandus auxquels les peuples autochtones sont encore confrontés aujourd'hui. C'est l'idée que les peuples autochtones ne travaillent pas parce qu'ils sont paresseux et qu'ils reçoivent du soutien financier du gouvernement du Canada. Il est courant

d'entendre des non-Autochtones dire qu'ils doivent travailler dur pour gagner leur argent pendant qu'ils « se plaignent de la façon dont les Indiens “siphonnent” le gouvernement<sup>24</sup>» (Mihesuah, 2010, p. 90). Avec cette mentalité, il y a aussi la croyance que les peuples autochtones reçoivent de nombreux avantages comme « un montant indéterminé en espèces et sans doute une bourse universitaire automatique après l'obtention du diplôme<sup>25</sup> » (Mihesuah, 2010, p. 90). L'idée que les peuples autochtones ne travaillent pas et ont besoin du gouvernement canadien pour survivre est un héritage du colonialisme et du racisme. C'est un concept qui est décidément faux : les peuples autochtones existent depuis des milliers d'années sans la présence de gouvernements coloniaux.

Encore une fois, ce stéréotype est au service d'une vision coloniale. Afin de faire avancer le programme colonial et les idées de supériorité raciale, le gouvernement canadien partageait l'idée que les peuples autochtones avaient besoin de leur aide pour survivre. Cette mentalité est bien ancrée dans les documents historiques, comme dans « le paternalisme de la *Loi sur les Indiens* » (Lepage, 2019, p. 30). Des documents comparables à ceux-ci, « ont en effet donné un très grand pouvoir au gouvernement de contrôler les Indiens » (Lepage, 2019, p. 30) et ont positionné le gouvernement dans le rôle d'un père qui s'occupe de ses enfants qui se conduisent mal. Cette loi a confisqué le pouvoir et l'autonomie des Premières Nations et a permis au gouvernement de contrôler des aspects tels que décider qui était autochtone et où les peuples autochtones pouvaient vivre. Avec cette tentative d'assimilation, le gouvernement canadien a promu l'idée que les Premières Nations « étaient des peuples

---

24 Je traduis : “complain about how Indians “sponge” off the government”.

25 Je traduis : “an undetermined amount of cash and no doubt an automatic university scholarship after graduation”.

inférieurs », ainsi qu'« ils étaient incapables de se gouverner et les autorités coloniales étaient les mieux placées pour savoir comment protéger leurs intérêts et leur bien-être » (Lepage, 2019, p. 31).

Sans surprise, les stéréotypes du chômage et de la dépendance au gouvernement sont ainsi bien implantés dans le corpus. Bien que *Blanc Résine* et *Taqawan* ne parlent pas directement de dépendance gouvernementale, jusqu'à la fin de *Taqawan*, aucun personnage autochtone n'occupe d'emploi. Le seul contre-exemple à ce stéréotype est à la toute fin du roman est lorsqu'Océane travaille comme assistante d'enseignement, une brève mention qui n'est pas développée.

Cependant, dans *Mort-Terrain*, ces stéréotypes sont encore plus répandus. Les stéréotypes du chômage et de la dépendance gouvernementale des Autochtones sont mis en exergue dans plusieurs dialogues. En fait, la première introduction d'un Autochtone est celle de Jim, qui est le seul personnage autochtone du roman ayant un emploi. Lorsque Stéphane Bureau le présente à Julien, il prend bien soin de souligner ce qui, à ses yeux, le distingue des autres personnages autochtones : « Cool et travaillant. Pas comme les autres parasites de la réserve de Mézézak. » (*MT*, p. 19) Ici, non seulement le stéréotype de l'inactivité apparaît, mais aussi celui de la dépendance au gouvernement, avec tous les autres personnages autochtones qualifiés de « parasites », ce qui suggère qu'ils profitent de l'aide publique. Plus tard, Stéphane Bureau reprendra cette même distinction pour essayer de convaincre Julien de la nécessité économique de la mine : « Jim a peut-être l'air d'un blanc, mais c'est un Indien. Les Kawishs y s'en crissent des jobs, y ont du cash du gouvernement. Nous autres, la mine, on en a besoin. » (*MT*, p. 165) Ici, les deux stéréotypes sont renforcés par l'idée que les



membres des Premières Nations choisiraient de ne pas travailler, et qu'ils n'auraient pas besoin de travailler parce que le gouvernement leur fournirait de l'argent, simplement parce qu'ils sont Autochtones. C'est une déclaration qui reflète l'attitude des croyances de nombreux Canadiens envers les peuples autochtones, comme Mihesuah le souligne.

Dans chacun des romans du corpus, plusieurs stéréotypes bien reconnaissables sont utilisés de façon récurrente pour élaborer l'identité des personnages autochtones. Parmi ces stéréotypes durablement et profondément implantés dans les représentations, je me suis notamment attardée à celui du sauvage, souvent solitaire et silencieux ; à la violence et à l'alcoolisme ; au manque d'instruction et enfin, à une prétendue dépendance à l'égard du gouvernement. À plusieurs reprises, j'ai montré comment ces stéréotypes se recourent et se renforcent mutuellement, créant des représentations simplistes, répétitives et dégradantes des personnages autochtones. Ces stéréotypes ont souvent des origines historiques qui ont servi à positionner les Autochtones comme inférieurs aux Blancs, mais ils persistent aujourd'hui. En les réactivant, les trois auteurs du corpus témoignent de leur méconnaissance des peuples autochtones et contribuent à perpétuer des idées reçues.

## Chapitre 2 Les stéréotypes propres aux femmes autochtones

### 2.1 L'intersectionnalité

Après avoir examiné les stéréotypes dont sont victimes les personnages autochtones dans les trois ouvrages de ce corpus, j'examinerai dans ce deuxième chapitre un ensemble de stéréotypes uniques auxquels sont soumises les femmes autochtones. Celles-ci font face à des persécutions complexes, dont l'analyse requiert une approche intersectionnelle.

L'intersectionnalité fait référence « à une théorie transdisciplinaire visant à appréhender la complexité des identités et des inégalités sociales par une approche intégrée » (Bilge, 2009, p. 70). C'est une approche qui trouve ses origines dans les théories féministes et qui a été développée par et pour les Afro-Américaines, notamment dans les travaux de Kimberlé Crenshaw dans les années 1980 lorsqu'elle a examiné l'impact de l'intersection entre identité raciale et sexuelle sur les femmes afro-américaines. Selon ses recherches, l'expérience des femmes noires est multidimensionnelle et ne peut être appréhendée adéquatement par une analyse à un seul axe : le fait d'être femme *ou* le fait d'être Noire (Crenshaw, 1989).

L'approche intersectionnelle de Crenshaw a ensuite été transposée à d'autres communautés, telles que les femmes autochtones. L'intersectionnalité cherche à examiner comment l'oppression se manifeste pour les gens qui appartiennent à plusieurs groupes opprimés. Selon cette théorie, celles et ceux qui sont opprimé.e.s selon plusieurs critères (le genre, les capacités, la couleur de peau, etc.) subissent plus fréquemment des vexations plus importantes, et notamment des vexations qui les ciblent spécifiquement. Par exemple, une personne qui est à la fois handicapée et membre d'une communauté de minorités visibles

peut subir des conséquences plus sévères que la simple somme des conséquences auxquelles on pourrait s'attendre par son appartenance à ces deux groupes. Dans cet exemple, cette personne subirait des conséquences attendues telles que des limitations physiques et mentales et un risque de chômage plus élevé en raison de son handicap, ainsi que les conséquences du racisme comme les stéréotypes, la discrimination et le potentiel d'être victime de violence raciale. Mais au-delà de cela, quelqu'un qui appartient à ces deux groupes opprimés connaîtrait également des conséquences telles que des conditions de santé physique et mentale aggravées, ainsi que des résultats socio-économiques inférieurs en raison de l'effet cumulatif et les interactions de ces conséquences et de l'oppression subie.

L'intersectionnalité est souvent appliquée aux femmes autochtones. En tant que femmes, elles subissent des injustices, comme la misogynie, des difficultés socio-économiques, le fardeau des responsabilités familiales ou une plus grande probabilité d'être victime de violence domestique et / ou sexuelle. En tant que membres des communautés autochtones, elles endurent des persécutions, telles que des conditions inférieures de santé et le racisme. Mais une approche intersectionnelle permet de démontrer qu'en tant que femmes autochtones, elles sont également victimes d'un ensemble unique de conséquences au-delà de ce à quoi on pourrait s'attendre en fonction de leur participation à ces deux groupes.

Ceci est démontré par des résultats de recherche portant sur les femmes autochtones au Canada. Morrow, Hankivsky et Varicose signalent qu'au Canada « les femmes autochtones sont parmi les plus défavorisées en raison de l'histoire considérable des interférences culturelles et de l'oppression qu'elles ont subies<sup>26</sup> » (2022, p. 23). Elles

---

<sup>26</sup> Je traduis: "Indigenous women are among the most dis-advantaged because of the significant history of cultural interference and oppression that they have experienced".

endurent un ensemble de facteurs complexes qui produisent des schèmes d'oppression spécifiques. Dans cet article, les autrices utilisent une approche intersectionnelle pour examiner les conséquences que subissent les femmes autochtones au Canada en tant que membres de plusieurs groupes marginalisés. Ces conséquences prennent la forme de résultats socioéconomiques inférieurs, d'un risque beaucoup plus élevé d'être victimes de violence et des conditions de santé physique et mentale bien en-deçà de celles des autres femmes canadiennes.

## **2.2 L'exotisme**

L'exotisme est l'une de ces conséquences complexes que l'intersectionnalité examine. La race et le sexe contribuent à cette humiliation à laquelle les femmes autochtones sont confrontées et qui trouve son origine dans le regard blanc. Les médias et l'art qui façonnent l'image des peuples sont créés à travers la perspective des Blancs, surtout des hommes blancs qui contrôlent bien souvent les mécanismes de financement, de production et de diffusion de créations artistiques et culturelles. Si historiquement l'exotisme a d'abord été appliqué aux femmes orientales, sa logique se produit dans toutes sortes d'autres contextes et touche également les femmes autochtones au Canada et leur perception par les colonisateurs. Dès les débuts de la colonisation au Canada, les femmes d'autres races qui étaient différentes de l'image traditionnelle qu'en avaient les hommes blancs, étaient considérées comme des objets exotiques suscitant la fascination – au même titre que des plantes, ou des animaux jusqu'alors inconnus. L'exotisme est le goût des choses exotiques, c'est-à-dire des choses inconnues, étrangères, venues de loin et qui sont souvent qualifiées de « bizarres » (Staszak, 2008, p. 8). Or, « [l']exotisme n'est pas le propre d'un lieu ou d'un objet mais d'un point de

vue », ce qui veut dire que ce qui est considéré comme exotique est assez subjectif et dépend de divers facteurs. (Staszak, 2008, p.7). Tout ce qui est qualifié d'exotique est également soumis à des stéréotypes qui affectent la façon dont cet « autre » est vu et compris. Dans cette perspective, la femme autochtone

est fréquemment présentée comme un animal ou un enfant, en tout cas une forme inférieure d'humanité : elle est à la fois lointaine et différente. L'étrangeté de son corps (ainsi la couleur de sa peau) ou de ses mœurs (en particulier sexuelles) procède d'une dé-contextualisation par laquelle on l'arrache au lieu et à la société indigène ; son attrait et sa possession passent par une re-contextualisation dans le cadre colonial. (Staszak, 2008, p.24)

Cette image de la femme autochtone « exotique » et les croyances que les colonisateurs ont et entretiennent à son sujet sont implantées depuis longtemps dans la société occidentale. On peut les voir dans « la littérature coloniale », qui « raconte le plus souvent une histoire d'amour (terme bien peu idoine) entre un jeune colon et une indigène d'une sensualité ravageuse » (Staszak, 2008, p. 24). Cette représentation de la femme autochtone montrée comme intrigante, différente et sensuelle provoque souvent une fétichisation aux yeux des Blancs qui la réduit nécessairement à des stéréotypes.

L'exotisme se manifeste dans le corpus de cette thèse de diverses manières. Dans *Blanc Résine*, Wilhelmy utilise des aspects des langues et des cultures autochtones pour créer un monde fantastique qui combine le réel et l'irréel. Dans *Mort-Terrain*, le narrateur lui-même semble participer à l'exotisme, à la fois émerveillé et dégoûté par les Algonquins qu'il commence à côtoyer. Enfin, dans *Taqawan*, l'exotisme est poussé à l'extrême lorsqu'Océane devient la cible d'agressions par des hommes blancs à plusieurs reprises.

Dans *Blanc Résine*, le personnage de Daã a de nombreuses caractéristiques et habitudes des cultures autochtones, ce qui est souligné dans le premier chapitre de cette thèse. Il s'agit notamment de son apparence physique, de son lien avec les animaux et la

nature, de ses monologues internes et des langues autochtones qu'elle parle. Même si le récit du roman ne déclare jamais que Daã est une personne d'origine autochtone, à la fin du roman, le lecteur trouve une brève reconnaissance dans une bibliographie qui cite quelques sources de savoir autochtone ainsi qu'un lexique qui indique que les langues parlées par Daã sont principalement des langues autochtones. Cependant, le fait de reconnaître que le savoir autochtone est présent dans le roman ne veut pas dire que la représentation n'est pas problématique.

Dans les entrevues où Wilhelmy parle du monde dans lequel *Blanc Résine* se passe, elle parle de « la création d'un univers imaginaire » et d'« un univers étrange qui emprunte des caractéristiques au conte de fées et à l'ère industrielle » (Bergeron, 2021, p. 207). Pour créer ce monde, Wilhelmy utilise à la fois les langues et les aspects de diverses cultures autochtones qui se mélangent comme si elles étaient toutes équivalentes ou interchangeables. Bien que des aspects d'autres cultures soient utilisées, ce sont principalement les cultures autochtones sur lesquelles Wilhelmy s'appuie pour créer son monde. Par exemple, à la fin du roman se trouve un lexique qui contient 57 entrées. Alors que 15 d'entre elles sont des mots ou expressions provenant de langues telles que l'irlandais, le grec, le gaélique et le russe, 42 proviennent de langues autochtones, principalement celles qui ont été parlées ou sont actuellement parlées au Canada, comme l'inuktitut, l'abénaquis, le wendat, l'innu-aimun et l'atikamekw. Ce faisant, en créant un univers un peu étrange qui s'écarte de tout espace réel, elle a recours à des procédés apparentés à l'exotisme. Bien que Wilhelmy fasse l'effort de citer des sources autochtones dans le paratexte du roman, c'est donc le texte lui-même qui rend la représentation problématique. Le mélange d'éléments de diverses cultures

autochtones employé comme éléments de « fantaisie » ainsi que le fait de ne pas établir l'identité de Daã au-delà des stéréotypes semblent renforcer des représentations exotiques infériorisantes.

Alors que des aspects des cultures autochtones sont utilisés pour ajouter à l'intrigue de l'histoire, l'accent est également mis sur la différence entre Daã et les autres personnages en raison de son identité autochtone. Il est clair qu'elle n'appartient pas au monde dans lequel elle existe. Sa peau, ses traits physiques et ses valeurs, comme son engagement et son respect pour la nature et les animaux contrastent avec l'attitude et les valeurs de celles et ceux qui l'entourent.

Lors de l'une des premières rencontres entre Laure et Daã, la perception que Laure a de Daã insiste sur l'étrangeté de son corps. En référence à l'apparence de la peau de Daã, « Jamais Laure n'a observé enduit semblable », ce qui indique une fascination de sa part pour son corps. (*BR*, p. 143). Plus tard, en regardant Daã alors qu'elle est inconsciente, Laure « admire la forêt scarifiée sous ses seins, de petites pierres lisses ont été glissées dans la chair et suggèrent des arbres verts parmi les taillades boursouflées » (*BR*, p. 147). Ces passages font penser à la description par Staszak de l'exotisme stéréotypé de la femme autochtone dans la littérature, qui met l'accent sur l'étrangeté de son corps, de sa peau et de ses habitudes. En s'attardant sur les différences entre Daã et les autres personnages et en présentant Daã comme l'incarnation de « l'autre » et de « l'étrangeté », Wilhelmy a recours à des procédés typiques de l'exotisme.

Dans *Mort-Terrain*, on peut voir un thème similaire. Des aspects des cultures autochtones sont utilisés pour rendre le roman plus « exotique » et ajouter de l'intrigue à

l'histoire à travers l'utilisation d'éléments surnaturels. Tôt dans le roman, il est écrit que « les Indiens ont toujours été très sensibles au surnaturel » une idée qui est soutenue tout au long du roman, notamment avec les éléments surnaturels liés à la réserve de Mézézak (*MT*, p. 82). En fait, tout ce qui est « exotique » ou surnaturel dans le roman est tiré des cultures autochtones pour ajouter à l'intrigue. D'abord, le principal antagoniste de l'histoire prend la forme de la compagnie minière Wendigo, qui est en fait le nom d'une créature surnaturelle présente dans les cultures autochtones. De plus, lors d'une visite au « Sweat Lodge » Julien a plusieurs visions qui révèlent les secrets de ceux qui l'entourent (*MT*, p. 183). Le « Sweat Lodge » est un endroit pour les cérémonies spirituelles des Premières Nations qui utilisent des pierres chauffées pour créer des températures élevées dans une sorte de cabane traditionnelle. Ces deux événements aux connotations surnaturelles sont d'une grande importance pour l'intrigue du roman. Le Wendigo (et son alias John Smith) est présenté par Julien comme l'antagoniste dans l'intrigue, positionné contre les peuples autochtones ainsi que certains des Morterrons. Plus tard, les visions de Julien lors de l'expérience dans le « Sweat Lodge » provoquent une prise de conscience qui l'amène finalement à choisir de quitter Mort-Terrain pour Mézézak, la réserve algonquine. Il est donc clair ici que les éléments des cultures autochtones servent un but dans le roman pour ajouter des éléments surnaturels et exotiques qui font avancer l'intrigue. Cependant, ce qui distingue ce thème dans *Mort-Terrain* de celui de *Blanc Résine*, c'est que Biz reconnaît qu'il emprunte aux cultures autochtones dans le récit. Il affirme que le Wendigo ainsi que le « Sweat Lodge » sont tous deux des éléments des cultures autochtones par le dialogue entre les personnages et il indique clairement dans le roman que certains personnages sont d'origine autochtone.



Donc, bien qu'il participe à la méconnaissance par l'utilisation de nombreux stéréotypes dans le roman comme le fait Wilhelmy, il est clair dès le début pour le lecteur quels éléments du récit ont leurs origines dans les cultures autochtones, ce qui contraste avec *Blanc Résine*.

Tout au long du roman, l'accent est mis sur le clivage et les différences entre les Autochtones qui sont « étranges » ou « exotiques » et les Morterrons blancs de l'histoire. Ils sont mis en opposition les uns aux autres, souvent en conflit. Julien lui-même semble fasciné par ces différences alors qu'il se retrouve tiraillé entre les deux mondes. Une de ses premières connaissances dans le roman, Stéphane Bureau, parle de ce clivage lors d'une conversation de bar avec Julien : « Y a les Blancs pis les Indiens. Si t'es avec les Indiens, t'es contre nous autres. » (*MT*, p. 165) Ce court extrait de dialogue établit sans nuance les différences, et même le fossé entre les deux groupes, les Autochtones de Mézézak étant positionnés comme les « autres ». La relation et la distance perçues entre les personnages autochtones et non autochtones est un sujet qui sera abordé plus en détail dans le prochain chapitre.

Face aux peuples autochtones, leurs langues et leurs pratiques « exotiques », Julien oscille entre la curiosité et le dégoût à leur égard. Cette pratique se retrouve avec le paradoxe de l'exotisme que Staszak décrit, dans lequel les Autochtones sont à la fois « une forme inférieure d'humanité », mais ils sont aussi séduisants et intrigants (2008, p. 24). Au fil du roman, Julien évolue vers une fascination plus exotique. Cela est démontré par l'intérêt qu'il montre à en apprendre davantage sur les cultures autochtones à travers ses conversations avec Jim, ainsi qu'une scène dans laquelle il parle avec une jeune femme autochtone : « Nicole m'a abordé en me chuchotant une phrase en algonquin [...]. Je ne comprenais rien,

mais j'étais submergé par la beauté de ses mots. » (*MT*, p. 149). On retrouve ici le goût de Julien pour l'exotisme et l'inconnu. Il est intrigué et séduit par une « langue exotique » dont il ne comprend pourtant pas un mot, ce qui le motive à rejoindre la femme en remarquant : « Je l'ai rattrapée dans un coin de la pièce. » (*MT*, p. 149)

Il est également important de noter que lorsque les femmes autochtones dans l'histoire sont décrites, leur identité autochtone est souvent mise en avant et les définit. Ces femmes sont ainsi désignées comme : « une Algonquine de quinze ans », « une vieille Algonquine » ou « une petite Métis » (*MT*, p. 39,117,155). Le narrateur utilise souvent ce type de descriptions générales comme les seules informations pour ces personnages, ce qui sert à créer une sorte d'image générale, sans visage, de ces femmes autochtones. Ce genre de descriptions vaut surtout pour les personnages féminins et autochtones, ce qui contraste avec la manière dont d'autres personnages sont présentés. Par exemple, avant qu'il ne soit révélé qu'il est d'origine autochtone, le personnage de Sylvain Sauvageau est présenté ainsi :

John Deere s'appelait en fait Sylvain Sauvageau. Courtaud et baraqué, il avait un large visage bronzé barré d'une fine moustache. C'était un ami d'enfance de Stéphane. Sylvain était chômeur depuis la dernière, et je cite, « crise de mise à pied sale » de la scierie. Son regard mobile d'épervier trahissant une grande souffrance. Il semble amer et à cran. (*MT*, p. 19)

C'est une description qui décrit non seulement l'apparence physique du personnage, mais aussi un peu son histoire et sa personnalité. Aucune femme autochtone de l'histoire n'est décrite avec autant de détails. Même si Julien fait souvent référence à la vie professionnelle, à la personnalité et à l'éthique de travail des personnages masculins, les femmes autochtones qu'il rencontre comme Guylaine Papati et Marie Cananasso ne sont décrites que par leur apparence physique. La façon dont Julien traite ces femmes par ses descriptions correspond à la notion d'exotisme de Staszak selon laquelle les femmes autochtones sont déshumanisées.

Les personnages masculins du roman ont des personnalités, des problèmes et des préférences, tandis que les personnages féminins autochtones ne sont que des images vides, sans véritable identité. Le narrateur ne perçoit ni leur personnalité, ni leurs intérêts, ni leur complexité. À travers ce type de descriptions limitées et son ambivalence concernant les peuples autochtones, on peut affirmer que le narrateur a une perception exotique des femmes autochtones de la communauté.

Comme les autres romans du corpus, le thème de l'exotisme des personnages féminins autochtones est également bien présent dans *Taqawan*. Mais dans le cas de ce roman, c'est un thème qui est poussé à l'extrême. Océane, étudiante autochtone, est à de multiples reprises victime de sexualisation et de fétichisation en raison de son identité autochtone. Alors qu'elle n'est qu'une jeune adolescente, elle fait face à une série d'événements terribles et traumatisants, qui la laissent « violée, battue, prise en otage, kidnappée, droguée, et destinée à la prostitution forcée » (Papillon, 2021, p. 34). Ici, l'exotisme ne se trouve pas dans la narration ou dans les éléments surnaturels de l'histoire comme dans *Mort-Terrain* et *Blanc Résine*, mais dans la manière dont elle est objectivée aux mains de personnages masculins non-autochtones, par ailleurs tout à fait secondaires dans l'histoire. Après avoir ramené Océane dans sa maison dans les bois, Yves retourne chez lui et apprend que des hommes de la ville s'y sont introduits et espèrent y violer Océane ensemble. L'exotisme est montré sous une forme vulgaire et criminelle quand les hommes sexualisent Océane à travers leurs paroles alors qu'ils s'apprêtent à l'agresser. L'un des premiers exemples de cela est quand l'un des hommes dit à Yves : « tu vis tout seul dans le bois avec une petite Indienne ? Et on veut pas partager avec les amis ? » (T, p.78). Ici, la désignation de

« petite indienne » fait penser aux descriptions limitées des femmes autochtones dans *Mort-Terrain*, ainsi qu'à l'acte de dévaloriser les femmes autochtones, comme le souligne Staszak dans ses travaux. Force est de constater que les hommes ne considèrent pas Océane comme quelqu'un avec de la valeur et les qualités d'un véritable être humain. Ils sexualisent encore vulgairement Océane en disant à Yves : « tu nous avais réservé une belle surprise avec un beau cul » (*T*, p.78). Une telle déclaration déshumanise Océane et la relègue au rang d'objet mis à disposition des désirs de celui qui la possède. Elle n'est qu'un objet, un corps qu'ils pourraient utiliser comme ils le souhaitent. Plus tard dans le roman, quand Océane se souvient de son agression aux mains des policiers, le fait qu'elle est ciblée en raison de sa race est rendu encore plus apparent. Un de ses agresseurs lui dit : « tu vas voir qu'une queue de Blanc, c'est ben meilleur. » (*T*, p. 135) Ce propos misogyne, offensant et humiliant, révèle sans équivoque que cet homme fétichise la jeune femme en raison de sa race, la réduisant ainsi à un objet de désir exotique. Ce dialogue prouve non seulement que cet homme sexualise Océane et qu'il reproduit les schèmes typiques de l'exotisme, mais qu'il renforce ses actions dégradantes par un discours qui affirme la prétendue supériorité de sa propre race. Dans ces passages très durs où les hommes blancs terrorisent Océane avec des mots cruels, de la violence et des viols collectifs, l'exotisme n'est plus seulement l'expression d'un désir pour ce qui est différent, mais l'expression d'un profond racisme censé justifier des crimes et des violences. Ces pages de *Taqawan* sont particulièrement troublantes.

*Taqawan* aborde également la sexualisation des femmes autochtones par le biais de la traite sexuelle. Vers la fin du roman, Océane croise « Pierre Pesant, un faux-allié qui est impliqué dans la traite des filles autochtones » (Papillon, 2021, p. 31). Elle est alors capturée,

droguée et prête à être vendue par Pesant et consorts pour la traite sexuelle avec d'autres femmes autochtones. Il s'agit d'un nouvel exemple où les femmes et les filles autochtones sont déshumanisées, réduites à un statut inférieur, et littéralement traitées comme des marchandises que l'on pourrait vendre ou acheter. On peut voir que les personnages féminins autochtones sont désignés de la même manière que lors de l'autre incident de ce roman quand un des travailleurs de la traite crie : « T'as intérêt à me dire où est la Mi'gmaq pis l'autre sauvage ! » où il évite d'utiliser le nom d'Océane pour la décrire seulement par son identité autochtone (*T*, p.193). L'organisation du travail en réseau de ces hommes blancs pour exploiter les femmes autochtones ainsi que cette façon de les désigner sont d'autres exemples évidents de l'exotisme et de la sexualisation systématique des femmes autochtones.

### **2.3 La sexualité débridée**

L'exotisme est également lié à un autre stéréotype auquel les femmes autochtones sont confrontées : la sexualité débridée. Dans son article sur l'exotisme, Staszak écrit :

La disponibilité (notamment sexuelle) de la femme indigène, à laquelle on peut faire subir tout traitement, tient bien sûr à son statut de quasi-objet. Sa présence dans le paysage exotique n'est pas accidentelle : elle en est sans doute l'ultime incarnation. (2008, p. 24)

Cette idée selon laquelle les femmes autochtones sont plus disponibles sexuellement que les autres femmes est bien ancrée dans la société canadienne. L'autrice chippewa Kateri Akiwenzie-Damm partage les mêmes idées que Staszak en écrivant que les femmes autochtones, dans les arts et les médias, sont souvent décrites comme des « prostituées, dévergondées, alcooliques [...] tous ces stéréotypes et ces images [...] nous font paraître comme beaucoup moins que les êtres entiers » (2010, p. 146). Le stéréotype de la sexualité débridée implique que parmi les différences perçues par rapport aux femmes non

autochtones, les femmes autochtones ont plus de relations sexuelles avec plus de partenaires ou qu'elles sont plus faciles à séduire. Ce stéréotype témoigne d'une vision réductrice des cultures autochtones et dévalorise la représentation des femmes ce qui contribue à perpétuer des inégalités et des idées préconçues dans le traitement de leur représentation.

Sarah Henzi décrit un autre paradoxe auquel font face les femmes autochtones et qui est semblable à celui que donne à voir Julien lorsqu'il romantise et dévalorise tout à la fois les peuples autochtones dans *Mort-Terrain*. Dans son article, Henzi explique que les femmes autochtones dans les médias sont souvent représentées selon deux stéréotypes nuisibles. Elles sont soit « dépeintes comme la quintessence de l'autre, exotique [...] en harmonie avec la nature et les animaux », soit comme « hypersexuelles, soulignant une fois de plus l'objectification de leurs corps et le fait qu'elles seraient, à la base, des "femmes faciles" » (Henzi, 2016, p. 198). C'est un paradoxe qui est présent dans la représentation des personnages autochtones dans le corpus, plus particulièrement concernant le personnage de Daã dans *Blanc Résine*. Dans le premier chapitre de cette thèse qui se penchait notamment sur le stéréotype du sauvage, j'ai montré que Daã est victime du premier de ces stéréotypes qu'explique Henzi. Mais avec la façon dont les rencontres sexuelles de Daã sont décrites, il est clair qu'elle est victime tour à tour des deux stéréotypes analysés et dénoncés par Henzi. C'est une femme étrangère, exotique, une femme des bois tout autant qu'une « femme facile » qui recherche des relations sexuelles dès son plus jeune âge.

À l'âge de 14 ans, Daã commence à « joue[r] au sexe » avec les garçons étrangers dans la ville voisine (*BR*, p. 83). Mais ses expériences sexuelles ne sont pas décrites comme des rencontres innocentes et curieuses entre jeunes. L'accent est mis sur le nombre de

garçons avec lesquels elle a des relations sexuelles ainsi que sa détermination à coucher avec eux. Daã décrit qu'elle « les débusque un par un » et « les parcour[t] comme des territoires neufs » (*BR*, p. 83-84). Ici, on voit Wilhelmy donner une fois de plus à Daã des caractéristiques d'animaux sans faire référence aux émotions humaines que l'on pourrait s'attendre à voir dans de telles situations. Elle n'attend rien de ces garçons que du sexe, illustrant le stéréotype de la femme libertine ou « facile ». Les qualités animales données à Daã dans les descriptions de ces rencontres ne deviennent que plus apparentes au fur et à mesure que les relations sexuelles progressent. Daã décrit : « J'irrigue le mâle, je le goûte puis je le quitte », ce qui fait penser à une sexualité bestiale plutôt qu'humaine, et qui fait encore référence à sa nature « sauvage » ou non civilisée (*BR*, p. 84). Le choix des mots de ces passages peut également être interprété comme faisant référence à la colonisation et à la cultivation, ainsi que l'animalité, avec l'emploi de « territoires neufs » et « irrigue » lors de ces rencontres. L'emploi du terme « mâle » au lieu de « garçon » est un choix lexical particulier ici. C'est un choix qui file la métaphore animale, mais qui maintient également le partenaire masculin dans l'anonymat, ce qui soutient l'idée que Daã ne le voit pas comme une véritable personne dotée de qualités et d'une personnalité spécifique.

Si l'on examine les réactions des garçons dans ces rencontres elles-mêmes, il est important de noter que même si les émotions de Daã sont limitées dans ces scènes, celles des garçons sont encore clairement présentes. Alors qu'elle semble rechercher le plus de relations sexuelles possibles, ses partenaires sont souvent hésitants et ont peur d'elle. Au cours de l'acte sexuel, ses partenaires sont « perclus, inconfortables » et « ils tremblent quand [elle] déboutonne leur culotte » (*BR*, p. 84). Ici, on peut voir que non seulement les émotions des

garçons dépassent celles de Daã, mais aussi que c'est elle qui les agresse. Elle recherche le sexe d'une manière agressive, même si les garçons n'y consentent pas comme si ces personnages n'étaient que des proies pour elle.

Avec ces scènes, Wilhelmy va même au-delà du stéréotype des femmes autochtones comme « femmes faciles », en approchant l'idée des femmes autochtones comme des femmes « bestiales ». Ce type de représentation rejoint le stéréotype souligné par Henzi de la sexualité des femmes autochtones ainsi que les idées sur les femmes autochtones selon les colonisateurs que décrit Staszak. Il écrit qu'en ce qui concerne la femme autochtone, les colonisateurs sont souvent intrigués par « l'étrangeté [...] de ses mœurs (en particulier sexuelles) » (Staszak, 2008, p. 24). Il parle également du stéréotype que l'on peut trouver dans la littérature d'une relation « entre un jeune colon et une indigène d'une sensualité ravageuse », ce qui provoque une « union stérile » et qui décrit bien les rencontres sexuelles de Daã (Staszak, 2008, p. 24). Cette relation assez particulière entre les femmes autochtones et les colons blancs et qui repose sur des stéréotypes dans les trois romans à l'étude sera examinée plus en détail dans le troisième chapitre.

*Blanc Résine* n'est pas le seul roman du corpus qui montre des exemples de ce stéréotype. *Taqawan* met en scène plusieurs personnages chez qui est bien ancrée la croyance en une sexualité débridée chez les femmes autochtones. Si on revient à l'extrait déjà cité où deux hommes blancs retrouvent Yves avec Océane, jeune adolescente autochtone, ils l'interrogent : « tu vis tout seul dans le bois avec une petite Indienne ? Et on veut pas partager avec les amis ? » (T, p.77). Avec cette phrase, les hommes révèlent leurs croyances sur la sexualité des femmes autochtones. Ils prennent délibérément pour acquis qu'Yves a



des relations sexuelles avec Océane simplement parce qu'il la trouve chez lui. Cette supposition de leur part évoque le stéréotype de la sexualité débridée des femmes autochtones ou l'idée que les femmes autochtones ont une grande quantité de relations sexuelles avec des hommes qu'elles ne connaissent pas, et ce, même à un très jeune âge. Cet événement arrive aussi directement après qu'Océane « s'est fait violer par trois gars de la SQ » (*T*, p. 134). Les hommes qui parlent à Yves Leclerc montrent que, comme policiers, ils pensent que violer des femmes autochtones est un comportement acceptable. En effet, lorsqu'Océane se souvient de son agression aux mains des policiers, leurs mots pour elle lors de l'agression révèlent également leurs croyances sur les femmes autochtones. Pendant le viol, un homme lui dit « ça doit te changer, de faire ça avec moi plutôt qu'avec ton père pis tes oncles, hein ? Vous faites ça entre vous autres d'habitude, hein ? » (*T*, p. 135). Le « vous » dans ce dialogue fait référence aux Autochtones (*T*, p.135). Cette affirmation qu'il serait courant ou normal pour les Autochtones de participer à l'inceste dépasse le stéréotype d'une femme facile et touche à nouveau à l'idée d'une femme bestiale, pas civilisée et sauvage. Par leurs paroles et leurs actions, les hommes de ces scènes montrent les croyances profondément choquantes qu'ils entretiennent et véhiculent sur la sexualité des femmes autochtones. De surcroît, il va sans dire que les violences sexuelles imposées par les représentants des forces de l'ordre qui seraient censés protéger Océane aggravent encore cette situation.

Il ne fait aucun doute que tout au long de l'histoire, le personnage d'Océane est victimisé et qu'elle subit de nombreux traumatismes. Cependant, il est impératif de mentionner une partie très contestable de *Taqawan*, qui victimise les femmes et les filles

autochtones d'une autre manière. Après qu'Océane a été retrouvée agressée dans les bois par Yves, il insiste pour la ramener chez elle. Elle montre une forte préférence pour ne pas retourner dans sa famille et sa réserve et dit à Yves : « si tu me ramènes là-bas, je dirais que c'est toi qui m'as violée. » (*T*, p. 46) Elle se montre ainsi prête à mentir sur son agression.

Dans sa critique de *Taqawan*, Joëlle Papillon commente cette scène en ces termes :

un sérieux manque de jugement de la part de Plamondon qui, à des fins dramatiques, associe témoignage de survivante et mensonge – ce qui fragilise la parole des femmes qui témoignent d'une agression sexuelle dans un contexte où celle-ci est déjà constamment mise en doute.  
(Papillon, 2021, p. 35)

Comme le souligne Papillon, les femmes et les filles autochtones sont souvent doublement victimisées : non seulement elles sont soumises à des violences telles que des agressions ou des viols, mais trop souvent, elles ne sont ensuite pas crues après avoir vécu ces traumatismes. Après qu'Océane a subi un immense traumatisme, le récit la montre comme une manipulatrice qui est prête à mentir concernant qui l'a agressée pour obtenir ce qu'elle veut. De plus, cette représentation met ouvertement en doute sa crédibilité, doute qui pourrait potentiellement rejaillir sur la crédibilité de toutes les femmes autochtones. En répandant l'idée que mentir au sujet d'une agression est un acte normal de la part des femmes autochtones, Plamondon contribue à décrédibiliser la parole des femmes autochtones et reconduit à plusieurs égards des stéréotypes négatifs à leur endroit. Cette scène aurait dû faire l'objet de plus d'attention et de sensibilité de la part d'un auteur qui traite un sujet aussi sensible que le viol.

La représentation de la sexualité des femmes autochtones est présentée de manière unique dans ces deux romans. Dans *Blanc Résine*, Dañ agit d'une manière hypersexualisée qui touche à l'idée de la femme bestiale. Dans *Taqawan*, les croyances que les hommes

blancs ont concernant les femmes autochtones renforcent ce même stéréotype, tandis que la tentation du mensonge et de la manipulation attribuée à Océane remet en question la crédibilité des femmes autochtones qui sont véritablement victimes d'agressions.

## **2.4 La négligence parentale**

En plus de la représentation stéréotypée de la femme « facile » s'ajoute l'archétype réducteur de la « figure maternelle. L'un des stéréotypes les plus documentés sur les femmes autochtones est celui qui critique leur qualité de mère. Ce stéréotype que les mères autochtones sont négligentes ou même abusives est bien implanté dans la société canadienne de plusieurs façons ainsi que l'atteste Messer qui rappelle qu'il existe une longue « histoire de femmes autochtones canadiennes considérées comme des mères “inaptes”, une notion enracinée dans les systèmes sociaux et étatiques de droit, d'éducation et d'aide sociale<sup>27</sup> » (Messer, 2008, p. 272). C'est un stéréotype qui positionne les mères autochtones comme inférieures aux mères blanches dans la société canadienne pour retirer leur responsabilité parentale. C'est également un stéréotype qui est souvent utilisé en combinaison à d'autres stéréotypes concernant les peuples autochtones. Par exemple, Guichard et Desgroseillers rapportent que « les mots “réserve” et “autochtones” évoquent des images d'alcoolisme, de négligence parentale, d'autodestruction » (2016, p. 56). Ici, le stéréotype de la négligence parentale s'accompagne de celui de l'alcoolisme et de l'idée que les peuples autochtones ne peuvent survivre sans l'aide du gouvernement.

---

<sup>27</sup> Je traduis: “history of Canadian Aboriginal women being deemed ‘unfit’ mothers, a notion entrenched in the social and state systems of law, education and welfare”

Comme de nombreux stéréotypes sur les peuples autochtones, celui-ci répond à un objectif de la société coloniale. Le gouvernement canadien a longtemps défendu l'idée que les femmes autochtones n'étaient pas compatibles avec la maternité et « leurs enfants ont été retirés de leurs soins – pour être plus tard vendus, mis en adoption ou envoyés dans des pensionnats – dans l'espoir de désactiver la transmission de la culture et le langage à travers la séparation de l'enfant et de la mère<sup>28</sup> » (Fabre & Schreiber, 2017, p. 31). Ici, l'objectif colonial était plutôt transparent. La dévalorisation des femmes autochtones servait à assimiler les enfants autochtones au profit de la société coloniale. De plus,

[e]ntre 1929 et 1972, des milliers de femmes ont été stérilisées sans leur consentement en vertu de la Sexual Sterilization Act en Alberta et en Colombie-Britannique. Parmi ces patientes, les femmes autochtones étaient disproportionnellement représentées, obligeant à s'interroger sur le contexte socio-historique responsable de cette application raciste de la législation<sup>29</sup>. (Fabre & Schreiber, 2017, p. 27)

À travers ces actes médicaux irréversibles, l'oppression systémique envers les femmes autochtones a été poussée à l'extrême. Sans leur consentement, ces pratiques les ont privées de leur capacité à donner naissance, dans le but de diminuer le poids démographique et l'importance des communautés autochtones.

Ce stéréotype et les pratiques racistes contre les femmes autochtones au Canada sont encore plus nuisibles pour les peuples autochtones, car être mère est un rôle extraordinairement valorisé dans les cultures autochtones. La capacité de créer, de nourrir et de maintenir la vie est considérée comme un don incroyable, qui permet aux femmes

---

28 Je traduis: “their children were removed from their care—to later be sold, put up for adoption, or sent off to residential schools - in the hopes of disabling the transmission of culture and language through the separation of the child and mother.”

29 Je traduis : “between 1929 to 1972, thousands of women were sterilized without their consent under the Sexual Sterilization Act in Alberta and British Columbia. Amongst these patients, Indigenous women were disproportionately represented, forcing us to question the socio-historical context responsible for this racist application of legislation”.

d'occuper des rôles de pouvoir du côté social. Lors d'une entrevue, les membres d'une communauté métisse du Manitoba « précisent que les mères autochtones sont responsables de leur communauté », ce qui montre cette valeur (Seraphim, 2014, p. 191). De plus, de nombreuses communautés autochtones sont qualifiées de « matriarcales », ce qui contraste avec le patriarcat ancré dans la société coloniale du Canada. En critiquant les mères autochtones et en leur enlevant la capacité de pouvoir donner naissance, ces politiques visaient le démantèlement des familles autochtones et les dynamiques de pouvoir traditionnelles, en plaçant au pouvoir le gouvernement colonial patriarcal.

Tout comme ce stéréotype est présent dans la société canadienne d'hier et d'aujourd'hui, le stéréotype de la négligence parentale des mères autochtones revient dans les trois romans du corpus. À la première page de *Taqawan*, on rencontre le personnage d'Océane, adolescente autochtone, dont c'est le quinzième anniversaire. À cette même page, on trouve la seule référence à la mère d'Océane dans le roman : « sa mère s'en souviendra peut-être ce soir à table si elle n'a pas trop bu » (*T*, p. 9). Ceci est une suggestion claire de négligence parentale qui sous-entend que sa mère ne se souviendrait probablement pas de l'anniversaire de sa propre fille. C'est aussi une référence à l'alcoolisme, un autre stéréotype qui est souvent associé au stéréotype de la négligence parentale. Ces stéréotypes sont rendus encore plus puissants parce qu'il n'y a aucune autre mention de la mère d'Océane ou du type de relation qu'elles partagent dans la suite de l'histoire. De ce fait, sa mère est réduite à ces deux stéréotypes. Elle est simplement une mère absente, alcoolique et négligente, sans visage et sans personnalité : une construction stéréotypée des mères autochtones. Malgré tous les traumatismes qu'elle subit pendant l'histoire, Océane montre une extrême réticence à rentrer

chez elle dans sa réserve : « J'ai peur de retourner là-bas. C'est pas normal de vivre dans une réserve. » (*T*, p. 138). Au lieu de cela, elle montre une préférence pour rester soit dans les bois, soit avec Yves, un homme qu'elle vient tout juste de rencontrer. Cette préférence suggère que sa vie familiale n'est pas idéale. Avec le commentaire initial sur sa mère au début de l'histoire, cela ne fait que confirmer le stéréotype d'une mère négligente, avec qui elle est peut-être encore moins en sécurité que seule dans les bois.

Le stéréotype de la négligence parentale n'est nulle part plus apparent dans le corpus de cette thèse que dans le roman de *Mort-Terrain*. Comme dans *Taqawan*, on voit se combiner de nombreux stéréotypes négatifs contre les mères autochtones. Tout au long du roman, les femmes autochtones de la réserve de Mézézak sont dépeintes comme des mères alcooliques qui fument, prennent des drogues récréatives et font la fête constamment, tout en négligeant leurs propres enfants. Comme dans *Taqawan*, il n'existe pas de représentations positives voire, même, neutres des mères autochtones, ce qui contribue à réduire l'image stéréotypée des mères autochtones et renforce l'idée qu'elles ne sont pas capables d'élever convenablement leurs enfants.

La première mention d'une mère autochtone apparaît tôt dans l'histoire, sous la forme d'une des nouvelles patientes de Julien, qui lui est présentée par son prédécesseur, le Dr. Comeau. Le médecin lui présente cette patiente en lui disant : « Malgré tout, elle boit son 26 onces par jour. Quatre enfants. Pathétique » (*MT*, p. 32). Ici, on a le stéréotype de l'alcoolisme ainsi que l'implication de la négligence parentale. Si la mère consomme 26 onces de spiritueux chaque jour (l'équivalent de plus de 17 portions), il y a aussi l'implication qu'elle est une mère qui néglige ses enfants. Cette implication est rendue plus

apparente par l'utilisation du mot « pathétique » pour qualifier cette mère. Ce terme témoigne d'un fort sentiment de dégoût envers les habitudes de cette femme, une opinion que le Dr. Comeau montre à plusieurs reprises envers les habitants de Mézézak qui ont pourtant été ses patients pendant des années. De plus, ce mépris pour les mères algonquines est presque attendu de la part du Dr. Comeau, car il révèle très vite ses convictions racistes envers les peuples autochtones. Par exemple, juste avant de présenter cette patiente à Julien, le narrateur précise que « quand il parlait des Amérindiens, la bouche de Comeau se plissait de mépris, comme s'il avalait du vinaigre », ce qui est l'un des premiers indices de racisme de la part de ce personnage (*MT*, p. 31). Plus on en apprend au sujet du médecin sortant tout au long du roman, plus il est dépeint comme un antagoniste raciste et menaçant pour la communauté autochtone de Mézézak. Il ne cache nullement son mépris et son paternalisme envers les femmes autochtones, ce qui renforce davantage son image de raciste. Comeau est caricatural au point qu'il fait rapidement figure de repoussoir tellement il exprime ouvertement ses conceptions racistes. En tant que narrateur, Julien dénonce dans son récit le racisme de son prédécesseur – même s'il ne le dénonce ni ne le confronte à ce sujet dans l'histoire. Ainsi Julien se présente-t-il comme « vertueux » et ayant l'esprit plus ouvert que Comeau. Cette dynamique de comparaison entre les deux médecins à l'avantage de Julien tend à minimiser ses propres biais et propos racistes.

Julien se positionne comme un allié des peuples autochtones, mais on remarque qu'il les juge lui aussi de façon condescendante et biaisée. À de nombreuses reprises, il caractérise les femmes autochtones de manière similaire à son prédécesseur. Par exemple, Julien parle d'une autre patiente en disant : « mon premier suivi de grossesse : Katie Mowatt, une

Algonquine de quinze ans. Sitôt sortie du centre, je l'ai vue s'allumer une cigarette. Pauvre fœtus, y en aura pas de faciles. » (*MT*, p. 39-40) Après avoir précisé que la mère est autochtone, on fait référence à son très jeune âge et au tabagisme pendant la grossesse, qui est associé à un faible poids à la naissance et à divers effets négatifs sur le fœtus. Il ne fait aucun doute ici que Julien condamne l'attitude de cette jeune mère algonquine – tout comme l'aurait sans doute fait Comeau.

Plus tard, en référence à une autre mère autochtone, celle du meilleur ami du narrateur, on apprend que : « À l'accouchement de Jim, elle était tellement soûle que le médecin a dû le sortir par césarienne. Heureusement, elle n'a jamais battu son garçon. » (*MT*, p. 84) Ce passage montre le stéréotype de la mère alcoolique ivre le jour même de la naissance de son enfant. Mais c'est également un passage qui fait référence à la violence envers les enfants de la part d'une mère autochtone. La précision (« heureusement, elle n'a jamais battu son garçon »), implique que la violence envers les enfants serait quelque chose de courant ou attendu de la part des mères autochtones. On a l'impression que la mère autochtone de Jim, qui ne bat pas son enfant, serait une exception. Ce genre de remarque dépasse le stéréotype de la négligence parentale pour rejoindre celui de l'abus et de la violence parentale.

Dans une autre référence au stéréotype de la négligence parentale, Julien parle d'une fête à laquelle il assiste dans la réserve. Il est le seul individu blanc, non autochtone à être présent. Il décrit la fête ainsi :

Tout le monde fumait. L'air était irrespirable [...] deux ados d'au plus quinze ans buvaient et fumaient en jacassant. Dans un coin, des enfants qui auraient dû être couchés depuis longtemps jouaient. J'ai remarqué un intense va-et-vient aux toilettes. Comme un anthropologue, j'essayais de ne pas juger. Je n'étais pas habitué à la déchéance multigénérationnelle. (*MT*, p. 148)



Un peu plus tôt, il est mentionné que de la cocaïne et d'autres drogues circulent lors de cette fête. Cette scène multiplie les stéréotypes. Les parents sont ivres, fument et se droguent avec leurs enfants à côté, dans une référence claire à la négligence parentale. Racontée à travers la voix de Julien, cette scène indique clairement son point de vue. Par contre, après avoir exprimé ce jugement, Julien poursuit avec « Mais au fond était-ce vraiment plus triste que n'importe quel party de Blancs ? », ce qui montre qu'il prend conscience qu'il applique deux jugements de valeur différents sur un même comportement, selon qu'il est le fait d'Algonquins ou de Blancs. (*MT*, p. 148). Cette réflexion de Julien indique une prise de conscience de sa propre subjectivité et des préjugés implicites. À ce moment de l'histoire, ses opinions sur les Algonquins de la région commencent à évoluer à mesure qu'il se rapproche de ceux qui vivent dans la réserve et qu'il s'éloigne des habitants de Mort-Terrain. La déclaration qu'il essaie de ne pas juger en regardant cette scène illustre qu'il devient plus sensible à un certain relativisme culturel. Cependant, sa désignation de cette scène comme une « déchéance multigénérationnelle » est un indice que Julien ne peut réprimer son jugement. De plus, la précision qu'il se voit en tant qu'anthropologue au sein de la communauté autochtone dans cette scène souligne qu'il perçoit les peuples autochtones (et les mères) comme des « autres » dont les comportements et les pratiques culturelles s'opposent à ceux de son groupe de référence. Son attitude relève ainsi d'un mélange de condescendance et de commisération.

Cette idée que le comportement des Autochtones contraste fortement avec celui des Blancs est également soulignée par le Dr. Comeau, lorsqu'il résume sa perception de la réserve à Julien en disant : « malnutrition, alcoolisme, polytoxicomanie, violence familiale,

suicide, pauvreté, c'est un concentré de tous les problèmes de santé publique. Pis pas moyen de faire de prévention : y veulent rien savoir des Blancs. » (*MT*, p.30). Ici, la conviction que le comportement des Blancs est plus acceptable que celui des Autochtones de Mézézak est affirmée avec encore plus de clarté. Il est toutefois intéressant et ironique de noter que nombre des problèmes décrits (la pauvreté, la toxicomanie, l'alcoolisme et la violence familiale) sont également le fait de parents blancs dans le récit, mais ne sont alors pas du tout critiqués de la même manière que lorsqu'il s'agit des mères autochtones. Alors que pour les familles autochtones, ces problèmes sont décrits comme inévitables et systémiques, ils sont présentés comme des cas individuels et isolés parmi les Morterrons.

Peu de temps après, Julien fait une nouvelle référence implicite à la négligence des parents autochtones en déclarant que dans « la neige et le froid [...] les enfants [autochtones] se promenaient souvent sans tuque et sans mitaines » (*MT*, p. 142). L'image d'enfants évoluant dehors dans les hivers rigoureux du Nord québécois sans vêtements appropriés est certainement un exemple de négligence parentale et une critique envers les parents autochtones de la communauté. Le roman fait une fois de plus référence à la pseudoscience dans le roman lorsqu'il traite ce stéréotype. Il explique que « selon le docteur Comeau, la tolérance des Indiens au froid tenait à leur sang moins visqueux et à leur peau plus épaisse » (*MT*, p. 142). Ceci est encore un exemple dans lequel la pseudoscience sur les peuples autochtones est présentée comme s'il s'agissait de faits avérés par un médecin. Et encore une fois, c'est la pseudoscience qui met l'accent sur les différences physiques entre les Blancs et les Autochtones, positionnant les Autochtones comme des « autres ». C'est comme si Comeau essayait d'expliquer ou même de justifier le stéréotype de la négligence parentale de

ces personnages par l'idée que les peuples autochtones et blancs seraient biologiquement différents.

Enfin, le stéréotype de la négligence parentale de la part des mères autochtones est présent dans *Blanc Résine*, mais de manière différente que dans les deux autres romans du corpus. Cette fois, la négligence parentale des mères autochtones n'est pas seulement constatée ou critiquée par d'autres personnages. Dans *Blanc Résine*, c'est le personnage principal, Daã qui néglige et maltraite ses trois enfants de façon extrême.

Le roman se termine par une fin choquante et triste qui éclipse toute représentation positive de la parentalité autochtone de l'histoire. À la fin du roman, Daã abandonne ses trois enfants dans la forêt, en les laissant seuls sans protection, durant l'hiver. Deux de ses trois enfants meurent de froid, ce qui la rend responsable de leur mort ainsi que coupable de maltraitance d'enfants. Sans beaucoup d'explications sur la raison de cette action, c'est une représentation profondément négative de la mère autochtone. Ce qui rend cette scène encore plus troublante, c'est que l'autrice ne montre pas si Daã est affectée par la mort de ses enfants. Alors que son mari blanc, Laure, est choqué et profondément dévasté par la tragédie de retrouver ses « deux enfants, blêmes et mauves et bleus », sa femme, Daã « ne tombe pas, elle se dresse en pin, raidie bien droite » (*BR*, p. 322). Le fait de ne pas montrer le chagrin de la mère pour ses enfants décédés ne fait que renforcer le stéréotype de la mauvaise mère et suggère que Daã n'est peut-être même pas surprise par cet événement. Le choix de l'autrice de ne pas montrer Daã en détresse émotionnelle après que sa négligence a causé la mort de ses enfants promeut l'idée que la négligence parentale est courante de la part d'une mère autochtone.

Dans les trois romans du corpus, le stéréotype de la négligence parentale est utilisé pour caractériser les mères autochtones. Ce stéréotype sert à créer une séparation entre les mères blanches et autochtones et à dévaloriser davantage les femmes autochtones. Il s'agit là d'un exemple de plus d'un stéréotype auquel les femmes autochtones sont soumises, ce qui rend leur représentation dans le corpus particulière.



## **Chapitre 3 Les interactions entre personnages autochtones et blancs**

En commençant par examiner les narrateurs de chaque roman, ce chapitre explorera comment les choix narratifs façonnent en grande partie l'histoire et le point de vue par lesquels elle est racontée. Cette analyse narrative est essentielle pour ensuite étudier les interactions entre les personnages blancs et les personnages autochtones, en me concentrant successivement sur la violence, le mélange entre réel et irréel, les relations amoureuses et le stéréotype du sauveur blanc. L'analyse des interactions entre personnages blancs et autochtones permet de montrer qu'ils ne relèvent pas seulement d'un aspect physique ou ou moraux figés, mais qu'ils prédéterminent en quelque sorte les interactions (physiques, verbales, relationnelles, etc.) que les personnages autochtones peuvent avoir avec les personnages blancs. Je montrerai que même mis en action, les stéréotypes offrent des personnages très limités qui façonnent l'image de l'Autochtone dans ces trois romans.

### **3.1 La répartition de la fonction de narration**

La narratologie examine « la narrativité et [les] différentes formes de mise en récit » (Adam, 2019, p. 1), ainsi que les choix effectués dans la narration, tels que qui raconte et comment l'histoire est racontée, pour permettre d'examiner les effets de ces choix sur les lecteurs.

Selon Todorov, l'un des premiers théoriciens de la narratologie, une œuvre littéraire implique une relation active entre le lecteur et le narrateur :

L'œuvre est en même temps discours : il existe un narrateur qui relate l'histoire, et il y a en face de lui un lecteur qui la perçoit. À ce niveau, ce ne sont pas les événements rapportés qui comptent mais la façon dont le narrateur nous les a faits connaître. (1966, p. 126)

C'est à travers cette relation que nous, les lecteurs, comprenons l'histoire. De ce fait, le narrateur détient également un élément de pouvoir. C'est lui qui prend la parole, et ce n'est que par son point de vue que l'histoire nous est racontée. Le narrateur choisit les événements à décrire, donne les descriptions pertinentes, attribue des motivations et des justifications aux personnages, passe sous silence d'autres éléments, et ainsi, c'est à travers ses yeux et ses mots que le lecteur prend connaissance de l'histoire.

Sue J. Kim explique que la façon dont le narrateur raconte l'histoire est façonné par ses origines et des déterminants sociaux, psychologiques, etc. Dans son article de 2012, elle explore « la relation de la théorie narrative aux études ethniques et postcoloniales » (Kim, p. 233). Comme la narratologie a des origines occidentales, Kim note plusieurs facteurs à considérer pour traiter la narratologie d'une œuvre dans une perspective postcoloniale. Il s'agit notamment de considérer qu'il existe des différences entre les « histoires coloniales et postcoloniales », de prendre en compte l'influence de la suprématie blanche ainsi que la manière dont « le sexe, la sexualité et l'incarnation – sans parler de la race, de l'ethnicité et de la région géographique<sup>30</sup> » affectent la « narratologie dans son ensemble<sup>31</sup> » (2013, p. 235, 241). Il faut ainsi considérer le narrateur comme une personne dans sa globalité pour examiner son point de vue et les effets qu'il produit. Dans l'histoire de la société coloniale du Canada, les narrateurs ont été largement blancs et masculins. Cette considération va au-delà de la littérature, car tout au long de l'histoire de la société canadienne ce sont pour la plupart des hommes blancs en position de pouvoir qui ont écrit et contrôlé le discours historique et

---

<sup>30</sup> Je traduis: “gender, sexuality and embodiment – not to mention race, ethnicity and geographical region”

<sup>31</sup> Je traduis: “narratology as a whole”

les récits fictifs sur les peuples autochtones<sup>32</sup>. Ce pouvoir d'établir le récit dominant a créé des représentations stéréotypées des peuples autochtones. Cela leur a permis d'écrire une histoire qui correspondait à leurs objectifs coloniaux.

D'une certaine façon, les romans à l'étude reconduisent ce modèle du narrateur blanc. Bien que les trois romans contiennent des personnages autochtones et traitent de problèmes des individus ou des communautés autochtones, pour la plupart, ce ne sont pas des Autochtones qui racontent l'histoire, ce sont des hommes blancs. L'exception à cela est dans *Blanc Résine*. Dans les sections consacrées à Laure, l'histoire est principalement racontée par un narrateur omniscient, extérieur à l'histoire, ce qui positionne Laure, un homme blanc, ni au-dessus ni en-dessous de Daã. Mais la majorité du temps c'est Daã, qui est la narratrice. Cela produit de nombreux effets sur le lecteur. D'abord, cela lui permet de vivre l'histoire à travers le monologue interne de Daã. Grâce au style riche et évocateur d'Audrée Wilhelmy, on est capable de vivre ce que Daã voit, sent, goûte et touche. On est également en mesure de sympathiser davantage et de former un lien plus profond avec ce personnage grâce à ce choix stylistique. De plus, on peut voir comment Daã traite les autres personnages et leurs relations avec elle.

*Blanc Résine* contient également un passage assez unique en termes de narration lors d'une des premières rencontres entre Laure et Daã, où les deux styles de narration du roman convergent. Dans ce passage, la narration se fait en deux colonnes qui décrivent le même événement. D'un côté, cette rencontre est racontée par Daã, et, de l'autre, le narrateur

---

<sup>32</sup> Walker, James. W. St. G. 1983. "The Indian in Canadian historical writing", 1972-1982. *As Long as the Sun Shines and the Water Flows: A Reader in Canadian Native Studies*, (Vancouver: University of British Columbia Press, 1983), 340-357.



omniscient se concentre sur Laure. C'est un passage qui sert à souligner que les deux personnages viennent de deux mondes différents. À ce titre, il offre une expérience unique au lecteur, lui permettant de suivre cette rencontre à travers deux perspectives.

Dans *Taqawan*, l'histoire n'a pas non plus de narrateur constant. Il y a de brefs chapitres de l'histoire racontés par un narrateur omniscient qui s'attarde sur Océane ou Jim, tous deux des Mi'gmaq, ainsi que de brèves sections « documentaires » qui servent à établir le contexte pour les passages qui suivent. Cependant, l'essentiel du récit est raconté par un narrateur omniscient qui s'attarde sur Yves, un homme blanc. Cela signifie que pour la majorité de l'histoire, on voit les problèmes auxquels sont confrontés les personnages autochtones – la colonisation, la brutalité policière et le viol – du point de vue testimonial d'Yves, plutôt que des personnages qui en sont les victimes directes. En effet, alors que le viol d'Océane constitue un tournant dans le roman, cet événement, tel qu'il est raconté, privilégie la perception du garde-chasse et oriente le lecteur. Autrement formulé, ce choix de la part de l'auteur de faire raconter les traumatismes d'Océane et la suite de ces événements par Yves sert avant tout sa propre perspective plutôt que celle de la victime. Joëlle Papillon critique cette pratique de la part de Plamondon dans son article « Le bon gars à la rescousse : l'innocence du colon dans *Taqawan* » :

Plamondon utilise le viol d'Océane comme ressort narratif d'une façon cavalière qui relève de l'exploitation, afin de distinguer les « bons » des « méchants ». Par conséquent, il se concentre sur les actions masculines (qu'elles soient d'agression ou de protection) plutôt que sur le ressenti et les actions de la jeune femme qui subit le viol. (2021, p. 36)

Enfin, la narration dans *Mort-Terrain* produit un effet similaire. Même si l'histoire est en bonne partie centrée sur les peuples autochtones et se déroule en partie sur une réserve autochtone, ce n'est pas un personnage autochtone qui raconte l'histoire. Au lieu de cela, le

narrateur principal est Julien, un homme blanc. Cette narration offre un accès vraiment privilégié à la conscience de Julien puisque le roman se lit comme si c'était son journal. Il consigne ses pensées, ses observations, ses humeurs alors que comparativement, très peu de personnages autochtones sont vraiment développés. Il y a également de brefs passages qui sont pris en charge par un narrateur extérieur à la fiction qui s'attarde sur John Smith (le Wendigo ou le « méchant ») qui servent à contraster avec la narration de Julien « le bon gars » et de le positionner contre ce méchant. Avec ce choix de narration, ce sont encore une fois les hommes blancs qui racontent l'histoire des peuples autochtones.

### **3.2 La violence et la brutalité policière**

Les scènes du corpus qui traitent des interactions entre les personnages autochtones et blancs sont souvent marquées par la violence et la domination. Dans *Taqawan*, la brutalité policière est un thème récurrent qui est illustré par des descriptions frappantes et marquantes des actions prises par les agents de police qui agressent les personnages autochtones. Cette violence apparaît au début de l'histoire, avec un passage qui dépeint des policiers en train d'agresser des pêcheurs autochtones : « Ils sont nombreux. Ils les arrachent des bateaux à cinq contre un, leur font des clés de bras, leur passent les menottes, leur frappent les genoux pour les faire plier. » (T p.14) C'est un passage qui crée une image claire dans l'esprit du lecteur, dans lequel les policiers utilisent la violence pour obtenir le pouvoir dans un rôle dominant, tandis que les personnages autochtones sont littéralement forcés de se plier à leur volonté.

Cette image s'aligne avec le récit colonial qui est présent au Canada depuis des siècles : les Autochtones présentés comme plus faibles ou inférieurs aux Blancs. Elle se

répète plusieurs fois dans le roman. Plus tard, en décrivant une scène similaire d'un incident violent entre des policiers québécois et des pêcheurs autochtones, Plamondon écrit : « Ils sont maintenant quatre sur le dos de l'homme à terre. Il n'avait qu'à obéir [...]. Il faut les discipliner, leur apprendre. » (*T*, p. 32) La description de cette scène est plus proche de ce à quoi on pourrait s'attendre lorsqu'on décrit la soumission d'un animal sauvage plutôt qu'une interaction entre des humains. Plamondon emploie le discours indirect libre pour montrer la pensée des policiers pendant cette interaction. Ce faisant, le récit prend clairement parti. Les choix stylistiques de la part de Plamondon d'écrire que les policiers pensaient qu'ils devaient « discipliner » les pêcheurs autochtones et « leur apprendre » fait également penser à la relation entre le gouvernement du Canada et les Premières Nations, qui est souvent qualifiée de paternaliste. Avec cette dynamique, les membres des Premières Nations sont considérés comme des enfants désobéissants qui ont besoin de discipline de la part du gouvernement canadien.

Dans cette même scène d'hommes blancs en position de pouvoir et de domination sur des personnages autochtones, il est précisé que les personnages autochtones sont « assiégés par les images des hommes armés sur la réserve » (*T*, p. 32). C'est une phrase qui produit une image puissante : des Autochtones entourés de policiers sur leur propre territoire. C'est aussi une image qui reflète la situation réelle des peuples autochtones au Canada, leur territoire étant désormais restreint par le gouvernement canadien et des réserves entourées de tous les côtés des populations non autochtones.

Bien qu'il existe de nombreuses scènes dans *Taqawan* qui montrent des personnages blancs qui emploient la violence physique pour dominer les personnages autochtones, il y a

aussi des scènes qui contrastent avec cette notion. Notamment, William, « un Mi'gmaq dans la soixantaine qui vit en ermite, présenté comme l'ami d'Yves », et collabore avec lui. Ensemble, ils « tuent plusieurs « méchants [blancs] », ce qui est justifié dans le récit par la nécessité de l'autodéfense ou de la protection réciproque » (Papillon, 2021, p. 30, 31)<sup>33</sup>. Même si William et Yves dominent effectivement contre ces « méchants », les interactions ne produisent pas la même dynamique de domination paternaliste qui est décrite dans les cas de brutalités policières.

La violence entre les personnages autochtones et blancs s'exprime d'une manière similaire dans *Mort-Terrain*. Une première confrontation qui se produit tôt dans l'histoire dans un bar entre des clients ivres est décrite comme suit : « Une bagarre a éclaté près de la porte. Rapidement, des gros bras tatoués ont mis tous les Indiens dehors. » (*T*, p.63) Dans ce passage, on suppose d'emblée que les personnages autochtones sont la source de la violence et qu'il faut tout de suite les retirer de l'endroit. On retrouve aussi le même thème vu dans *Taqawan* des personnages blancs qui dominent contre les Autochtones. La description de « gros bras » qui ont retiré un certain nombre d'Autochtones de la situation avec facilité implique une force de la part des personnages blancs supérieure à celle des Autochtones, ce qui leur permet de les dominer. Cette image des peuples autochtones rendus impuissants par la force physique des Blancs est très répandue dans les interactions entre les personnages autochtones et blancs dans ce roman et dans le corpus, ce qui contribue à caractériser cette relation comme celle de la domination d'un groupe sur l'autre, ainsi que celle de deux groupes en conflit.

---

<sup>33</sup> Voir par exemple la fin du chapitre 24 « Un ruisseau » dans lequel William aide Leclerc à faire face à deux assaillants blancs qu'ils finissent par tuer (*T*, p. 79-81).

### 3.3 Le mélange des faits historiques et fictifs

Dans les trois romans du corpus, les interactions entre les Blancs et les membres des Premières Nations sont également décrites de manière particulière à travers le récit d'événements historiques. Comme la majorité des passages du corpus, celles-ci sont racontées selon une perspective blanche et coloniale. L'accent est souvent mis sur la « victoire » des Canadiens blancs ou leur domination sur les peuples autochtones, ce qui contribue à caractériser cette relation d'une manière similaire à la violence et à la brutalité policière. Ces événements historiques sont les plus présents dans *Taqawan*, qui mélange des chapitres de l'histoire fictive avec de brefs chapitres qui décrivent des événements historiques menant au conflit du saumon à Ristigouche<sup>34</sup> (1981).

Plusieurs des événements historiques décrits se déroulent des siècles avant le début de la principale série d'événements de l'histoire, comme cet événement du XIX<sup>e</sup> siècle décrit dans ce passage : « Dans l'Ouest des États-Unis, au milieu du dix-neuvième siècle, pendant qu'Herman Melville écrit *Moby Dick*, des hommes à cheval, armés de longs fusils, abattent les troupeaux de bisons. Pour certains, il s'agissait d'une stratégie d'élimination des Indiens. » (*T*, p. 41) Dans ce passage, la description des armes et des actions contre les peuples autochtones de la part des Blancs ainsi que l'évocation de *Moby Dick*, un roman qui raconte une lutte pour la vengeance et la domination, sert à créer une image qui caractérise la relation entre les Autochtones et les Blancs comme une relation de violence et de domination.

---

<sup>34</sup> Le raid de Restigouche a eu lieu le 11 juin 1981 : des centaines de policiers sont entrés dans la réserve des Premières Nations de Listuguj et ont arrêté des dizaines de pêcheurs. Cet événement est connu sous le nom de la « guerre du saumon ». Ce raid a été marqué par la violence et la violation des traités qui confirme les droits de pêche de la nation mi'gmaq.

De plus, l'utilisation du mot « élimination » est un choix révélateur. Le mot apporte une forte connotation négative qui fait penser à un génocide ou même à l'extermination d'animaux, plutôt qu'à celle d'êtres humains. Ce n'est pas la seule fois que ce mot est utilisé pour caractériser cette relation dans le roman. Après cela, Plamondon écrit : « Dans l'Ouest l'homme blanc a réussi à éliminer les Indiens » ce qui renforce encore cette idée d'une conquête sur la part des hommes blancs, qui ont non seulement tenté d'éliminer les Autochtones, mais qui ont « réussi » dans cet effort (*T*, p. 41). Cette phrase fait également référence à une victoire de la part des Blancs qui dominent contre les Premières Nations.

À la fin du roman, dans une note, Plamondon précise que même « s'il s'appuie sur des faits historiques, ce roman est une œuvre de fiction, qui s'inspire pour partie des représentations textuelles et filmiques de l'amérindianité » (*T*, p. 217). Il est évident que plusieurs passages dans le roman s'appuient sur des faits historiques, mais avec ce passage, c'est comme si Plamondon tentait de se dégager de l'obligation de raconter selon une diversité de points de vue les événements historiques entre Blancs et Autochtones. Il est également important de remarquer que dans cette note, Plamondon lui-même avoue que ses représentations des personnages autochtones et des relations avec les Blancs sont inspirées des représentations des Autochtones dans les médias et d'autres productions culturelles. En somme, *Taqawan* reprend des stéréotypes culturels préexistants.

Un autre passage de *Taqawan* qui fait référence à des événements historiques réels et traitent de la relation entre les Blancs et les peuples autochtones est le chapitre « Conférence de presse », qui est « extrait de la conférence de presse donné par le Premier Ministre du Québec René Lévesque le 25 juin 1981 » (*T*, note de l'auteur). Ce chapitre montre René

Lévesque, un homme blanc en position de pouvoir, parlant de la relation du gouvernement du Québec et des peuples autochtones ainsi que de « l'Indian Act » (*T*, p. 196). Dans son discours, Lévesque reconnaît en partie que cet acte a eu des conséquences négatives, en précisant qu'il « a aussi malheureusement transformé ces populations en ghettos » (*T*, p.197). En faisant référence à cette conférence de presse, la relation entre les Autochtones et les Blancs du roman, au Canada, est caractérisée une fois de plus comme une relation de domination et de pouvoir des Blancs sur les Autochtones. Ce choix est aussi particulier parce que Lévesque était en fait l'un des rares hommes politiques au Québec et au Canada à cette époque à parler en faveur des droits et de la souveraineté des Autochtones. Plamondon fait intervenir dans l'intrigue de son roman le seul politicien qui promeut le dialogue avec les Premières Nations. Son discours qui le positionne comme un allié pour les Autochtones n'est donc pas représentatif de la classe politique de cette époque et fausse ainsi la représentation historique de la place des Premières Nations dans la sphère politique de l'époque.

*Taqawan* contient également plusieurs passages qui traitent les relations entre les Blancs et les Autochtones en combinant les faits avec la fiction. Par exemple, dans une conversation dans un bar, un ami d'Yves lui dit : « J'espère que là les Indiens vont comprendre qu'ils vivent chez nous. Lucien Lessard, ça c'est un ministre qui se tient droit dans ses bottes. » (*T*, p. 53). Ici, un personnage fictif fait référence à un vrai politicien, Lucien Lessard, qui était ministre du Loisir, de la Chasse et de la Pêche au Québec entre 1979 et 1982 et qui a joué un rôle crucial dans les raids de Ristigouche. La mention de cette personne réelle par un personnage fictif combine à la fois le réel et la fiction, dans une déclaration qui met encore une fois les Blancs dans une position de domination et de pouvoir

sur les Autochtones. Tout au long du roman, il y a des chapitres qui incorporent des éléments vrais, comme des dates, des noms d'hommes politiques ou de journalistes, comme Pierre Paradis, et des noms de vrais journaux, comme *Le Devoir*. Tout en contribuant à l'intrigue, ces aspects servent également à ajouter un élément de crédibilité à l'histoire et aux déclarations qui caractérisent la relation entre les Blancs et les peuples autochtones.

Dans *Mort-Terrain*, l'auteur traite également de la relation entre les Blancs et les Autochtones en utilisant des événements historiques, qui se produisent sous forme de dialogues. Dans un passage, Jim, homme métis, explique les pensionnats au personnage principal, Julien, un Blanc :

Les pensionnats autochtones, c'était un projet du gouvernement fédéral pour régler définitivement la question des Sauvages au Canada. En 1910, le mandat confié aux prêtres par le sous-ministre des Affaires indiennes Duncan Campbell Scott était littéralement de « tuer l'Indien dans l'enfant ». Trente ans avant les nazis, ce grand Canadien parlait des pensionnats comme de « la solution finale au problème indien ». Sur un siècle, le Canada a compté plus de cent trente pensionnats, dont six au Québec. Le dernier a fermé ses portes en Saskatchewan en 1996. (*T*, p. 83)

Ici, des faits, des statistiques, des citations et le nom d'un vrai politicien sont utilisés par Jim alors qu'il apprend cet événement historique à son nouvel ami. Ces éléments servent à donner de la crédibilité à l'explication de Jim à propos de la relation entre les Blancs et les Autochtones. Les faits de ce passage sont également utilisés avec des éléments de fiction alors que Jim parle de l'expérience de son arrière-arrière-grand-mère dans un pensionnat. Dans son explication de son expérience, on peut voir des thèmes similaires à la façon dont la relation entre les Blancs et les peuples autochtones est décrite dans *Taqawan*. Jim déclare qu'elle était « dépossédée de son nom par les Blancs » et que les parents autochtones étaient « impuissants » pendant que leurs enfants étaient « terrorisés par de grands corbeaux en robes noires » (*T*, p.81). Il est clair que dans les événements qui sont racontés par Jim dans ces



passages, les Blancs et le gouvernement canadien sont dépeints comme étant en position de pouvoir et de force, dominant les peuples autochtones, un thème que l'on retrouve plusieurs fois dans ce roman et dans le corpus de cette thèse.

### **3.4 Les relations amoureuses entre femmes autochtones et hommes blancs**

Si l'on analyse les interactions entre les Blancs et les Autochtones et la manière dont celles-ci sont représentées, il est important d'examiner la relation qui est souvent dépeinte d'une façon particulière : les interactions entre les hommes blancs et les femmes autochtones. « Le phénomène Pocahontas » est présent en Amérique du Nord depuis des siècles et tire ses origines dans l'exotisme. Cette expression fait référence à la manière stéréotypée dont les relations amoureuses entre les hommes blancs et femmes autochtones sont souvent représentées.

Les représentations historiques des femmes autochtones au Canada se limitent souvent à deux extrêmes : « la princesse et la squaw », comme le souligne le mémoire de maîtrise « Iskwekwak—Kah'ki Yaw Ni Wahomakanak : neither princesses nor easy squaws » de Janice Acoose. Selon elle, la « mauvaise femme autochtone ou squaw<sup>35</sup> » est présentée comme une femme qui est à la fois sauvage et hypersexuelle. Cette image stéréotypée de la femme autochtone a servi à justifier le colonialisme du point de vue des colonisateurs blancs, car « ces femmes étaient pour des hommes [...] la même chose que des animaux<sup>36</sup> » (Acoose, 1992, p. 28). Avec ce stéréotype, les femmes autochtones étaient perçues comme inférieures par rapport aux femmes blanches, et même à peine humaines, ce

---

35 Je traduis: "bad Indigenous woman or squaw".

36 Je traduis: "these women were to men like Columbus the same as animals".

qui a servi à justifier des actions de la part des hommes blancs par la colonisation telle que la violence, le viol et le meurtre.

De l'autre côté, il y a le stéréotype de la « bonne » femme autochtone ou de la « princesse indienne » qui interagit avec l'homme blanc. C'est une femme qui cherche à protéger les intérêts des Blancs, souvent aux dépens de son propre peuple. Acoose affirme que l'idée d'une « princesse indienne » s'est présentée dans l'histoire parce qu'« avant qu'un soi-disant bon Chrétien blanc puisse avoir des relations avec une femme indienne, elle devait être élevée au-delà du statut d'une femme ordinaire<sup>37</sup> » (1992, p. 27). En raison de la croyance que les femmes autochtones étaient inférieures aux femmes blanches, il était nécessaire pour une femme autochtone d'avoir le titre de « princesse » afin de « mériter » un partenaire blanc, d'un point de vue colonial. Plus encore, un homme blanc ne pouvait avoir une relation avec une femme autochtone « ordinaire » sans risquer d'être déchu socialement. C'est avec ce stéréotype que le phénomène Pocahontas est apparu pour désigner une « princesse » exotique avec un corps étranger aux colons, physiquement différent d'une femme blanche ; une femme qui a peut-être quelques valeurs autochtones, mais qui ne gênent pas trop les colons, comme le respect de la nature ou une « douceur » perçue. En même temps, il faut que cette femme ne soit pas « trop sauvage » pour qu'elle puisse être « apprivoisée » et intégrée à la vie des Blanches. C'est une « princesse » qui est donc perçue comme assez civilisée par rapport à l'image des autres femmes autochtones et qui accepte de se mettre au service du colonialisme.

---

37 Je traduis: "before a so-called good Christian Whiteman could have relations with an Indian woman, she had to be elevated beyond an ordinary woman's status".

Pocahontas était en fait une vraie femme autochtone qui a vécu au XVII<sup>e</sup> siècle, mais son histoire a été fortement romancée par les hommes blancs au profit de la société coloniale. Elle était la fille de Powhatan, « chef de la puissante confédération algonquine » et donc considérée comme ayant un statut plus élevé que les autres femmes autochtones d'un point de vue colonial (Bernand, 2008, p. 105). Ce n'était pas une princesse du point de vue autochtone (elle n'avait aucun droit héréditaire de devenir chef de la confédération algonquine), mais elle était perçue comme telle par les hommes blancs, ce qui contribua à rendre ses relations avec eux plus acceptables à leurs yeux. Quand elle était enfant, elle a rencontré John Smith, un jeune Anglais capturé par sa famille. Bien que beaucoup soutiennent que Smith a dramatisé l'incident, il affirme que quand elle n'avait « guère plus de treize ans », Pocahontas « bondit et prit sa tête dans ses bras, le délivrant ainsi d'une mort certaine » (Bernand, 2008, p.105). Bien qu'il ait été suggéré qu'avec les barrières linguistique et culturelle, Smith a mal compris cet incident, de son point de vue, avec cet acte, Pocahontas a agi contre son peuple en faveur d'un homme blanc, ce qui lui a donné de la valeur d'un point de vue colonial. Plus tard, elle a épousé un autre colon blanc, John Rolfe, en 1613 pendant son adolescence. Elle a appris l'anglais et a été baptisée dans la religion catholique avec un nouveau nom. Avec ces actions, elle était devenue plus « civilisée » d'un point de vue colonial. Après cela, « avec son mari et leur fils métis, elle part pour l'Angleterre, où elle est présentée comme une curiosité au roi James I<sup>er</sup> et à la société londonienne » : la princesse sauvage avait été effectivement apprivoisée et intégrée à la société blanche (Bernard, 2008, p. 105).

C'est une histoire qui a été recréée à plusieurs reprises par des hommes blancs, dans les médias tels que l'art, le cinéma et la littérature, notamment par Terence Malik dans le film *The New World* de 2005 et par Disney dans le film *Pocahontas* de 1995. La popularisation de cette figure tient à la romantisation de ses relations avec les hommes blancs : une noble « princesse indienne » devient « civilisée » et abandonne son peuple pour l'amour d'un homme blanc et la société coloniale.

Le cas de Daã dans *Blanc Résine* et sa relation avec Laure est intéressant, car elle ne rentre dans aucun des stéréotypes bien établis de la femme autochtone, que ce soit la squaw sauvage ou la princesse indienne comme Pocahontas. Au lieu de cela, elle a des éléments des deux stéréotypes. Dans sa jeunesse, avant que Daã n'entre dans une relation amoureuse avec Laure, elle présente de nombreuses qualités de squaw, étant décrite comme bestiale, sale et poursuivant les hommes de manière agressive à l'adolescence – comme je l'ai montré précédemment.

Les premières interactions et descriptions entre Daã et Laure soulignent leurs différences. Ces deux personnages sont mis en contraste de plusieurs manières : le corps brun et fort de Daã s'oppose au corps mince et albinos de Laure ; l'audace et le courage de Daã contrastent avec le tempérament timide de Laure. De plus, son apparence sale, ses manières sauvages et les langues autochtones qu'elle parle font d'elle une source de honte pour la communauté de religieuses qui prend soin d'elle et une source de peur pour les autres adolescents ; Daã fait ainsi figure de paria. Laure, au contraire, devient la personne la plus instruite de sa communauté lorsqu'il suit une formation médicale dans une grande ville. Après qu'il commence à travailler comme médecin, il acquiert un statut social respecté.

Lors d'une de leurs premières rencontres, Laure et Daã se croisent alors qu'elle est blessée. Il est important de noter la manière dont Laure traite Daã dans cette interaction : « Il s'approche ouvrant ses deux mains devant lui comme devant un animal imprévisible. » (*BR*, p. 142) Il est clair qu'ici Laure la perçoit et la traite plus comme un animal sauvage qu'une femme humaine, ce qui la rapproche de l'image de la squaw. Même si elle démontre un lien et une douceur avec les animaux et la nature, qui est une caractéristique associée au stéréotype de la « princesse indienne », en raison de ces premières images de Daã et ses interactions avec Laure, il est clair qu'elle n'incarne pas parfaitement le phénomène Pocahontas. En effet, elle n'occupe pas une position respectée dans sa communauté comme dans le stéréotype de la « princesse indienne » et ses manières sauvages sont plutôt une source de honte et de peur pour les autres.

Cependant, plus tard, au fur et à mesure que leur relation se transforme en relation amoureuse, l'image de Daã commence à changer et à s'aligner de plus en plus avec le phénomène Pocahontas. Les manières blanches et « civilisées » de Laure influencent également Daã au fur et à mesure qu'ils passent du temps ensemble. Avant, elle était un personnage relativement silencieux qui s'exprimait essentiellement en langues autochtones et vivait seule dans les bois. Mais après avoir passé plusieurs jours avec Laure, Daã avoue qu'elle a « retrouvé la parlure des hommes en apprenant celle de Laure Hekiel » après « quatre ans de sols durs, de langues animales » (*BR*, p.153). Ici, elle révèle qu'en peu de temps avec Laure, elle a commencé à perdre ses manières sauvages et animales en faveur de celles de Laure. C'est un changement qui fait penser à Pocahontas, qui a appris l'anglais et qui a été baptisée catholique après son mariage avec un homme blanc. La femme d'une

ascendance culturelle peu valorisée s'adapte et adopte peu à peu celle de son époux – phénomène qui est souvent construit comme une ascension sociale, et non une acculturation.

Après avoir passé quatre ans seule dans la forêt, nue ou habillée en jupe et seins nus, elle commence à passer beaucoup de temps dans sa maison commune avec Laure, portant des vêtements et s'approchant de l'idée d'une femme civilisée et rompue à la vie domestique. Plus tard, alors que sa transformation se poursuit, Daã commence à être appelée « la femme du Médecin Blanc » au lieu de son nom, un indice du fait que son identité autochtone commence à s'effacer (*BR*, p. 160). Mais lors de ses premières rencontres avec les membres de la communauté en tant qu'épouse de Laure, il est clair que Daã ne s'est pas encore parfaitement intégrée dans leur société. En la rencontrant, les hommes blancs de la communauté « tentent de cacher leur malaise tandis qu'ils plongent leurs yeux dans les siens paille et dans ceux noirs de Daã » (*BR*, p. 160). Bien que cette scène montre que Daã n'est pas encore un membre accepté de leur communauté, les réponses des hommes sont plutôt particulières. Le passage suivant traite de la réaction de ces hommes après avoir vu Daã pour la première fois :

Ils diront cela à leur épouse quand elle demandera des détails ; ils ajouteront « Elle est ailleurs », « Elle ne ressemble à rien que je connais », « Sa peau est chaude comme le poêle » « Je n'arrive pas à décider si elle est jolie », « tu devrais lui apporter une tarte au miel, vérifier toi-même de quoi il retourne. » (*BR*, p. 162)

Ici, son apparence physique ainsi que ses manières sont des objets de fascination pour ces hommes. La manière dont Daã est un objet de discussion pour les hommes blancs en son absence fait penser à la façon dont Pocahontas a été promenée dans Londres pour les Blancs après son mariage avec John Rolfe, comme si elle était une curiosité ou une pièce de musée,

preuve qu'une femme autochtone pouvait devenir civilisée. Les hommes sont intrigués par le corps et les comportements de cette femme autochtone mariée à un homme blanc.

Mais bien que ce personnage évolue tout au long du roman et que sa représentation suggère plusieurs parallèles avec le phénomène Pocahontas, Daã ne perd jamais complètement ses éléments de sauvagerie. Elle garde plutôt les caractéristiques qui la rapprochent du stéréotype de la squaw. Contrairement au phénomène Pocahontas d'une femme autochtone qui devient « civilisée » par une relation amoureuse avec un homme blanc, en adoptant les coutumes, la langue et la religion de la société blanche, Daã ne se transforme jamais complètement et ne renonce jamais absolument à qui elle est. Plusieurs fois dans l'histoire, après avoir commencé sa vie domestique avec Laure, elle quitte leur maison pendant de longues périodes pour aller dans les bois. Pendant ces temps, elle cherche des réponses à ses questions et problèmes dans la nature et la Terre Mère, preuve qu'elle garde toujours ses valeurs et sa mentalité autochtones. Quand elle revient de la forêt après ces voyages pour retrouver Laure dans leur maison, elle est sale, couverte de boue et de débris, comme elle l'était pendant son enfance et son adolescence. De plus, plutôt que d'assumer un travail typique, elle cueille et utilise des plantes pour aider les femmes de sa communauté ayant des problèmes de santé physique et spirituelle. Donc, même si Daã est un personnage qui subit des changements à travers sa relation avec son mari blanc, elle n'incarne jamais complètement le phénomène Pocahontas : l'idée de la femme autochtone qui est apprivoisée par son amoureux blanc et adopte une perspective « blanche » pour servir la société coloniale.

Si la relation entre Laure et Daã est un point central de *Blanc Résine* dans *Mort-Terrain*, la relation amoureuse entre le protagoniste blanc, Julien, et Nicole, une femme autochtone, est beaucoup moins développée. Les dernières phrases du livre racontent qu'après les principaux événements de l'histoire, Julien a commencé à sortir avec Nicole. Fait intéressant, dans les interactions entre ces deux personnages, plusieurs éléments contrastent directement avec le phénomène Pocahontas. D'abord, Nicole n'est pas un personnage au statut élevé ou une « princesse indienne ». Elle est mère célibataire d'un jeune fils, Dylan, et ses liens familiaux ne sont pas mentionnés dans le roman. Ensuite, contrairement à un élément clé du principe de Pocahontas, son interaction amoureuse avec un homme blanc ne semble pas l'« apprivoiser » en lui apprenant les mœurs de la société coloniale blanche. Au lieu de cela, c'est le contraire qui se produit. Bien que Nicole parle déjà français et serve de traductrice entre sa mère (qui ne parle que l'algonquin) et Julien au début de l'histoire, Julien apprend plus tard l'algonquin au point de le parler couramment. De plus, elle partage des aspects des cultures autochtones avec lui. Un exemple de cela est dans l'une des rares interactions entre ces deux personnages qui est décrit dans le roman : « Nicole m'a aussi appris un détail très intéressant : en plus des quatre que l'on connaît, l'année des Algonquins compte deux autres saisons » (*MT*, p. 144). Cette scène et son acte d'apprendre à Julien et de partager un peu du savoir autochtone propose un retournement du phénomène Pocahontas où l'homme blanc dans le couple est traditionnellement dépeint comme celui en position de pouvoir, avec une connaissance de la société blanche coloniale. Ici, c'est elle qui est en position de pouvoir comme c'est elle qui possède le savoir. Bien qu'il y ait plusieurs passages dans ce roman qui dévalorisent les cultures autochtones, on peut également voir que



Julien est engagé et motivé d'en apprendre davantage et qu'il valorise le savoir autochtone dans cette scène.

### **3.5 « Le sauveur blanc »**

Un autre stéréotype qui est présent dans la société coloniale canadienne et qui est souvent impliqué dans les interactions entre les peuples autochtones et les Blancs dans les médias et les productions culturelles est le stéréotype du sauveur blanc : l'idée que les peuples autochtones ont besoin d'un héros blanc pour les sauver d'un destin indésirable. Les origines de ce stéréotype font « partie d'un discours idéologique qui remonte à l'ère impériale britannique lorsque les peuples autochtones étaient décrits dans la littérature, la correspondance et les journaux comme sauvages et impuissants<sup>38</sup> » (Stevens, 2019, p. 81). Ce stéréotype montre un personnage blanc (normalement masculin) qui agit comme un héros et « sauve un personnage non-blanc de la classe inférieure ou ouvrière, généralement urbain ou isolé, d'un triste destin<sup>39</sup> » (Stevens, 2019, p. 81). Le sauveur blanc ne se limite pas seulement aux interactions avec les peuples autochtones et peut « sauver » des personnes d'autres races, même si l'idée que les peuples autochtones doivent être sauvés est bien implantée dans les médias canadiens.

Ce stéréotype est lié à la supériorité blanche : la croyance que la société coloniale blanche est meilleure, plus civilisée ainsi que l'idée « d'infériorité et de sauvagerie des Autochtones<sup>40</sup> » (Stevens, 2019, p. 81). Il est fondé sur l'idée que les peuples autochtones ne

---

38 Je traduis: "part of an ideological discourse that can be traced to the British Imperial era when Indigenous peoples were depicted in literature, correspondence, and newspapers as savage and helpless".

39 Je traduis: "saves a lower or working-class, usually urban or isolated, non-white character from a sad fate".

40 Je traduis: "Indigenous inferiority and savagery".

peuvent pas s'épanouir sans les Blancs, qu'ils sont incapables d'atteindre une bonne qualité de vie sans eux. Ce stéréotype se manifeste par exemple lorsque les Blancs font connaître des éléments de la « vie civilisée » à des personnages autochtones, comme leur apprendre à lire ou comment agir dans certaines situations. Une autre manifestation typique de ce stéréotype montre une personne blanche qui vainc un méchant ou une menace afin de sauver des personnes autochtones. Ces exemples suggèrent tous une force ou une supériorité des Blancs, en les plaçant en position de pouvoir par rapport aux peuples autochtones, ce qui est encore renforcé par le fait que les Blancs « sauvent » les Autochtones sans même leur demander s'ils veulent de l'aide. Sans consultation ou discussion, « l'aide » leur est imposée.

Ce motif du sauveur blanc sert à justifier les actions coloniales et les lois telles que la *Loi sur les Indiens* au Canada. Si l'on imagine qu'un peuple est en difficulté, incapable de survivre sans assistance et à besoin de l'intervention de personnes blanches pour vivre, il peut être plus facile de justifier des actions paternalistes, racistes et oppressives. Ce stéréotype qui positionne les Blancs comme une force à la fois nécessaire et supérieure dans la vie des Autochtones peut être un moyen de soulager la culpabilité de la colonisation. Si l'on croit vraiment à la supériorité de la société coloniale blanche, il peut être plus facile d'accepter l'idée que les actions entreprises dans une optique de colonisation étaient nécessaires ou même avantageuses pour les communautés autochtones.

Bien que ce stéréotype soit extrêmement ancien, il est toujours présent, sous des formes à peine altérées, dans les trois romans de ce corpus. Chacun des romans met en scène un homme blanc qui agit de manière à « sauver » ou à « délivrer » un ou plusieurs membres autochtones d'un destin indésirable. En utilisant soit la connaissance, la force ou une

combinaison des deux, ces personnages utilisent tous leur position de pouvoir pour « sauver » les personnages autochtones.

La particularité de ce corpus est que deux sur trois des protagonistes masculins travaillent comme médecins, un métier qui leur confère déjà un élément de pouvoir. L'un de ces personnages est Julien, qui déménage dans la ville de Mort-Terrain pour agir comme le seul médecin pour les Morterrons et les Algonquins de la réserve autochtone adjacente de Mézézak. Au-delà son métier, plusieurs éléments du roman contribuent à la « supériorité » perçue de Julien, ce qui renforce le stéréotype du sauveur blanc. Tout d'abord, tout au long du roman, Julien se montre très critique à l'égard des Algonquins concernant les habitudes de cette communauté : leur consommation d'alcool, de drogues et leurs façons d'élever les enfants, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents. Bien que Julien consomme également des drogues et de l'alcool, il ne critique pas cette pratique lorsqu'il s'agit de lui, créant un double standard qui condamne les Autochtones mais pas lui-même.

De plus, bien qu'il travaille comme médecin à la fois pour le village de Mort-Terrain et pour les Algonquins et qu'il soit donc en mesure de « sauver » toutes les personnes de la communauté, ce sont surtout ses interactions avec ses patients autochtones qui sont décrites. À de nombreuses reprises, il est souligné que ses patients autochtones ont besoin de beaucoup plus de soins supplémentaires de sa part par rapport à ses patients blancs. Par exemple, en parlant de l'état de leurs dents, Julien remarque que ses patients autochtones ont « une dentition vilaine. Le dentiste le plus près était à La Sarre, et visiblement, aucun habitant de Mézézak ne l'avait jamais consulté » (*MT*, p. 98). Pour cette raison, il commence à s'occuper des dents de ses patients autochtones, les nettoie pour eux et leur donne des

brosses à dents, qui semblent être des objets étrangers aux habitants de Mézézak. Par ces actes, il endosse un double rôle médical (celui de médecin et de dentiste) pour ses patients autochtones, ce qui lui confère un crédit symbolique encore plus élevé.

L'idée que toute la population autochtone ne serait pas familière avec quelque chose d'aussi commun qu'une brosse à dents renforce l'idée que les actions de Julien servent à « civiliser » ou même à « apprivoiser » ses patients autochtones. Ce stéréotype est encore renforcé lorsqu'une de ses patientes, Marie Cananasso, la mère de Nicole McDonald, rencontre un problème au pied et que Julien lui présente un coupe-ongles et Marie révèle qu'elle ne connaît pas outil, par laquelle elle est fascinée, comme ces patients autochtones qui n'ont pas de brosses à dents (*MT*, p.117-118). En plus de ces rencontres, le rôle de Julien en tant que « sauveur blanc » est encore souligné par ses interactions avec le Dr Comeau, lorsqu'il présente les dossiers des patients à Julien. Après avoir décrit la santé catastrophique des patients autochtones, Comeau affirme qu'ils « ne veulent rien savoir des Blancs » avant de dire « au début, j'ai essayé de les aider, mais y a rien à faire avec eux autres » (*MT*, p. 30). Cette conversation suggère que Comeau se considérait auparavant comme étant dans la position de « sauveur blanc » et que les traitements médicaux et les meilleurs résultats de santé impliquent nécessairement une intervention des Blancs. Comeau semble croire que malgré ses efforts, il a échoué dans sa tentative de sauver les peuples autochtones de leur vie et de leurs tristes habitudes et que la tâche revient maintenant à Julien.

L'autre médecin du corpus est Laure dans *Blanc Résine*. Cependant, son rôle de sauveur blanc est moins développé que celui dans *Mort-Terrain* car il ne traite pas de patients autochtones comme le fait Julien. Au lieu de cela, la seule patiente autochtone qu'il soigne

est Daã, qui deviendra plus tard sa femme. Le stéréotype du sauveur blanc se présente dans l'une des premières rencontres entre Daã et Laure. Dans cette interaction, Daã est blessée et Laure la soigne. Plusieurs aspects de cette scène renforcent le stéréotype du sauveur blanc. D'abord, alors que Laure se trouve par terre, Daã lui parle pendant qu'elle est dans un arbre, là où l'on pourrait s'attendre à trouver un animal. Ensuite, bien que Laure se montre souvent timide dans le roman, dans cette scène il agit avec une sorte de professionnalisme et de confiance en lui, disant à Daã : « Je suis Laure Heckle, médecin de la Kohle Co. Je vais vous examiner. » (*BR*, p. 144) Comme les deux personnages ne se rencontrent pas dans un environnement médical traditionnel (ils sont dans la forêt), on pourrait s'attendre à ce qu'il lui demande si elle veut qu'il la soigne avant de l'approcher. Au lieu de cela, il impose son traitement à Daã, sans lui demander d'abord son accord.

Cette pratique d'agir sans le consentement de sa patiente autochtone se poursuit dans les scènes qui suivent. Laure ramène Daã chez lui, et la drogue pour qu'elle perde connaissance pendant plus de dix jours. Pendant le temps qu'elle est inconsciente, il « admire » et touche son corps nu (*BR*, p.147). Il est clair que Daã n'a pas donné son accord à ces actions et même qu'elle s'y oppose lorsqu'elle dit « Je ne suis pas d'accord que tu m'as endormie » après avoir repris conscience. (*BR*, p.154). Au lieu de s'excuser auprès d'elle, la réponse de Laure est de rire de sa protestation et d'exprimer sa confiance que ses actions étaient pour son bien, ce qui renforce à nouveau l'idée du sauveur blanc. Le stéréotype du sauveur blanc est souligné encore par le fait que les connaissances de Laure en tant que médecin ont été acquises dans une grande ville du Sud, ce qui sert à positionner les connaissances médicales qu'il utilise pour traiter Daã comme des connaissances blanches.

Bien que dans ces scènes ce soit Laure qui détient le pouvoir sur Daã dans sa position de sauveur blanc, il ne garde pas cette position pendant tout le roman. Au fur et à mesure que leur relation progresse, Daã assume davantage une position de pouvoir dans leur dynamique. C'est elle qui initie leurs rencontres sexuelles et c'est aussi elle qui prend la majorité des décisions concernant l'éducation de leurs enfants. De plus, Daã quitte leur maison à plusieurs reprises pour aller en forêt, souvent pendant plusieurs jours, sans consulter son mari. Bien qu'il ne proteste pas contre ces actions, « il voudrait savoir où est passée Daã », mais la laisse se livrer à ses expéditions sans interférer (*BR*, p.185). De plus, à plusieurs reprises, Daã proteste également contre les décisions et les choix de Laure, comme dans le passage où les deux personnages discutent de la jeune Cléo Oftaire. Quand Laure déclare « cette enfant-là a besoin de soins », Daã lui répond qu' « elle a besoin d'espace » (*BR*, p. 238-239). Cet acte de protestation et sa conviction s'opposent à l'idée que le « savoir blanc » de Laure est toujours supérieur au sien, ce qui contraste avec l'idée du sauveur blanc.

Enfin, le stéréotype du sauveur blanc se retrouve aussi dans *Taqawan*. Bien que le protagoniste, Yves Leclerc ne soit pas médecin comme Julien et Laure, le trope du sauveur blanc est tout aussi présent dans ce roman. Yves se déclare « ancien garde-chasse », un travail qui lui conférait un élément de pouvoir sur les peuples autochtones, notamment en ce qui concerne les droits de pêche au saumon. Bien qu'il n'occupe plus ce poste, il continue d'agir dans un rôle de pouvoir envers les personnages autochtones par ces interactions avec Océane.

Lorsqu'il rencontre pour la première fois Océane, qui a été agressée et battue de façon sévère, au lieu de lui offrir son aide ou de lui demander la permission avant de la toucher, il

impose son aide par la force. En fait, Yves « se jette vers elle » et « il lui attrape un pied pour la retenir » (*T*, p. 43). Les actions et le vocabulaire utilisé pour décrire cette interaction sont frappantes. Joëlle Papillon les souligne dans sa critique du roman, en écrivant que cette première rencontre entre les deux personnages :

est marquée par une violence inouïe, qui ressort dans les expressions employées pour décrire le comportement de l'homme, qui évoquent une agression (se jeter vers, attraper, bondir, plaquer, s'aplatir sur, saisir, immobiliser avec une double clé de bras, serrer) (2021, p. 35)

Le vocabulaire choisi dans ce passage situe Yves en position de pouvoir, en partie par la force qu'il emploie contre Océane, ce qui correspond au stéréotype du sauveur blanc. Dans cette scène, « le secours est imposé à Océane sans égard à la situation vulnérable dans laquelle elle se trouve et en faisant fi de son consentement » (Papillon, 2021, p. 35). C'est une scène qui présente plusieurs similitudes avec les scènes dans lesquelles Laure soigne Daã dans *Blanc Résine*. Aucun de ces « sauveurs » ne demande la permission avant de toucher ces femmes. Au lieu de cela, ils décident que leurs actions sont justifiées compte tenu de la situation, que les femmes ont besoin de leur aide et qu'ils savent mieux qu'elles ce dont elles ont besoin. Ce qui rapproche également les actions d'Yves avec celles de Laure, c'est qu'il amène la jeune fille vulnérable et inconsciente (qui s'évanouit à cause de la douleur) chez lui afin de la soigner. Mais cette action est rendue plus inquiétante que cette décision de la part de Laure, parce qu'Yves n'a pas de formation médicale. Alors que Laure est médecin et possède donc de connaissances médicales spécialisées, ce n'est pas le cas d'Yves. Néanmoins, il choisit de ne pas appeler un médecin ou une ambulance pour obtenir de l'aide, et de ramener la jeune fille chez lui. L'absence de consentement d'Océane place davantage Yves en position de pouvoir sur elle, renforçant le stéréotype du sauveur blanc.

Ce stéréotype du sauveur blanc réapparaît plusieurs fois dans le roman. Après avoir soigné Océane, Yves reçoit la visite de deux hommes blancs qui tentent de violer Océane. Ces individus abjects renforcent encore la position d'Yves en tant que « bon gars » et il finit par tuer les deux hommes avec l'aide de William, un homme autochtone, afin de protéger Océane. Bien qu'il ne vainque pas les hommes seul, sa force le place à nouveau en position de pouvoir sur Océane en tant que son sauveur. Plus tard dans le roman, Océane est victimisée une troisième fois lorsqu'elle est kidnappée par des Blancs mal intentionnés qui tentent de la vendre à des fins de trafic sexuel. Une fois de plus, Yves (avec l'aide de William) utilise sa force pour la sauver de ce destin, affirmant encore sa position de sauveur blanc.

Dans ces trois romans, il y a une très grande récurrence de la figure du sauveur blanc. Cependant, le sauveur blanc se distingue des autres stéréotypes qui servent à identifier les personnages autochtones car celui-ci est utilisé comme ressort narratif. Les trois auteurs utilisent la figure du sauveur blanc pour créer de l'action et faire interagir leurs personnages blancs et autochtones.

### **3.6 L'homme blanc qui « devient Indien »**

La dernière interaction entre personnages autochtones et blancs que j'aborderai dans ce chapitre est celle de Julien à la fin de *Mort-Terrain*. Après que Julien commence lentement à soutenir de plus en plus les causes autochtones tout au long de l'histoire, ce personnage trouve une fin unique par rapport aux autres protagonistes du corpus : il finirait par « devenir Indien ».



Bien qu'il fasse preuve d'un mépris envers les actions des peuples autochtones du roman, telles que leur consommation d'alcool, leur état de santé, leur consommation de drogues, leur parentalité et leurs habitudes de chasse, Julien commence à se positionner comme un allié des Autochtones. Par son travail de médecin ainsi que ses efforts pour empêcher le Wendigo de terroriser les habitants de la réserve de Mézézak, Julien s'intègre de plus en plus à cette communauté au fur et à mesure du roman. Pour l'aider à s'intégrer, son meilleur ami, Jim, homme métis, sert de guide dans l'histoire et la culture autochtones. Il enseigne à Julien des événements dans l'histoire canadienne tels que les pensionnats et l'invite à des événements, tels qu'une fête sur la réserve et une cérémonie spirituelle à un *Sweat Lodge*, où Julien éprouve plusieurs visions.

Tout au long du roman, un fort accent est mis sur la différence et la tension entre les peuples autochtones et les Blancs, à travers des passages tels que le suivant :

— Vous les aimez pas, les Indiens, hein ?

— Non. Pis eux autres non plus, y nous aiment pas. Pis fais-toi pas d'idées. Même si tu les soignes, y t'aimeront pas. Y haïssent les Blancs. Pis nous autres, on les haït. (*MT*, p. 57)

Dans ce dialogue où Julien questionne Dave, un homme blanc, sur son attitude envers les peuples autochtones, celui-ci décrit une haine mutuelle entre les deux peuples. C'est un sentiment qui est repris plusieurs fois par Sylvain Sauvageau, qui démontre une profonde haine envers les Premières Nations ainsi qu'une croyance que les Blancs sont supérieurs. Comme Dave le décrit dans sa réponse à Julien, le même sentiment est démontré par les communautés autochtones du roman. Par exemple, vers la fin du roman, la phrase « les Anishnabés regardaient le malheur de leurs voisins blancs sourire en coin » suggère que les peuples autochtones détestent les Blancs au point de vouloir qu'ils souffrent, et même de prendre du plaisir à leurs souffrances (*MT*, p. 239).

En plus des différences entre les Blancs et les Autochtones qui sont soulignées dans le roman, l'idée qu'il est impossible d'être à la fois blanc et autochtone est également soulignée dans plusieurs passages. C'est un sentiment assez particulier à transmettre dans ce roman, car l'un des personnages principaux, Jim, est en fait métis et donc l'incarnation du principe d'être blanc et autochtone en même temps. Cependant, plutôt que d'utiliser le personnage de Jim pour exprimer l'idée de coexistence entre les Blancs et les Autochtones, ce personnage est utilisé pour renforcer l'idée d'incompatibilité entre ces deux peuples. Par exemple, aussitôt après avoir appris que Jim est métis, Julien lui demande « te considères-tu plus Indien ou plus Blanc ? », ce à quoi Jim répond « plus Anishnabé » (*MT*, p. 76). Cette interaction sert à simplifier largement la complexe identité du Métis, en suggérant qu'il faut choisir une seule culture à laquelle s'identifier. Ce sentiment se répète lorsque Stéphane Bureau, homme blanc, dit à Julien que « Jim a peut-être l'air d'un blanc, mais c'est un Indien » (*MT*, p.165). Ici, le personnage ne tient pas compte de l'identité métissée de Jim et le qualifie uniquement d'Autochtone.

En raison de la présence de plusieurs passages qui mettent l'accent sur les différences, la haine mutuelle et l'incompatibilité entre la communauté blanche et autochtone, c'est donc sans surprise que Julien rencontre des difficultés lorsqu'il commence à sympathiser avec les causes autochtones. Il est critiqué par ses amis blancs d'agir comme un allié de la communauté algonquine et est poussé à choisir entre les deux, même s'il essaie à plusieurs reprises de rester neutre. Julien finit par choisir la communauté autochtone, ce qui amène à une fin particulière : il « devient autochtone ». Après avoir fait ses preuves auprès de la

communauté autochtone de Mézézak, il dit : « Jim m'avait officiellement proposé de devenir Indien. » (*MT*, p. 252)

Dans ce passage, l'acte de « devenir indien » semble consister à vivre dans la réserve et à adopter quelques pratiques autochtones. En décrivant la justification de ce choix, Julien dit : « puisque je croyais maintenant à la malédiction du Wendigo, j'avais tout ce qu'il fallait pour devenir un vrai Indien » dans un passage qui simplifie et diminue largement l'identité autochtone et ses nuances (*MT*, p. 252). Après avoir accepté la proposition de Jim, Julien apporte plusieurs changements à sa vie. Il déménage pour vivre sur la réserve, laisse pousser ses cheveux plus longs, cesse d'être végétarien, « parle algonquin couramment » et « [apprend] la médecine traditionnelle » (*MT*, p. 259).

En plus de réduire l'identité autochtone à quelques habitudes et pratiques, ce passage renforce davantage les différences entre la communauté autochtone et la communauté blanche. En raison de ses amitiés avec la communauté autochtone et de ses changements de mode de vie, Julien imagine que toute son identité a changé. Avec ce changement, il se positionne à nouveau en opposition aux autres Blancs « méchants » et racistes rencontrés dans l'histoire. Il va au-delà d'être un allié des communautés autochtones ou de montrer de la sympathie pour les causes autochtones en transformant quelques aspects de son identité, afin de souligner son statut de « bon gars ». Ainsi, la fin du roman continue à positionner les Autochtones et les Blancs les uns contre les autres, tout en simplifiant largement l'identité autochtone.

Ce trope du « devenir Indien » dans *Mort-Terrain* ainsi que les autres trouvés dans les autres romans du corpus et que j'ai présentés dans ce chapitre sont plus que de simples

stéréotypes qui permettent de qualifier un personnage. Au lieu de cela, ce sont des schémas narratifs récurrents qui conditionnent le déroulement de l'intrigue. Les trois romans du corpus dépendent de ces tropes qui caractérisent les interactions entre les personnages blancs et autochtones et définissent les récits qui en sont faits.



## Conclusion

Bien que les trois romans de ce corpus couvrent des genres différents (le fantastique dans *Blanc Résine*, l'horreur à la fin de *Mort-Terrain* et la fiction historique dans *Taqawan*), ils sont écrits par des auteurs blancs qui représentent des personnages autochtones qui jouent un rôle important dans l'intrigue. De surcroît, ces romans sont parus entre 2014 et 2019, c'est-à-dire pendant ou après des mouvements importants pour les peuples autochtones au Canada, tels que l'Enquête nationale sur les femmes et les filles autochtones disparues et assassinées et la Commission de vérité et réconciliation du Canada. Cette thèse a démontré que les trois romans perpétuent de nombreux stéréotypes néfastes sur les peuples autochtones, ce qui, selon Dianne Lalonde, fait qu'ils participent à l'appropriation culturelle.

Cette thèse a examiné plusieurs stéréotypes mis en œuvre dans la construction des personnages autochtones dans les romans du corpus en expliquant les origines historiques de ces stéréotypes dans le contexte canadien. Du côté de la personnalité, les personnages autochtones se voient presque toujours limités à un certain nombre de tropes : soit ils sont solitaires et silencieux, soit ils sont violents, quand tous ces traits ne sont pas directement amalgamés. Le thème de la sauvagerie revient constamment dans les romans, allant souvent jusqu'à donner aux personnages autochtones des qualités animales. La sauvagerie se retrouve bien souvent de façon plus ou moins détournée à travers d'autres stéréotypes auxquels elle est combinée, tels que l'alcoolisme, le manque d'éducation, le chômage et la dépendance gouvernementale. Ces stéréotypes dévalorisants positionnent les personnages autochtones comme opposés aux personnages blancs, et confortent un schéma d'infériorité des premiers par rapport aux seconds.

Le deuxième chapitre a analysé l'ensemble des stéréotypes auxquels les personnages féminins autochtones étaient confrontés. En utilisant une approche intersectionnelle, j'ai pu examiner les conséquences uniques que vivent celles et ceux qui appartiennent simultanément à plusieurs groupes marginalisés. Les femmes autochtones ont longtemps été considérées comme des objets de fascination aux yeux des hommes blancs dans la société coloniale, un phénomène appelé exotisme, qui s'est révélé prévalent dans le corpus. La sexualité des femmes autochtones était également un thème notable du corpus : elles sont montrées comme ayant une sexualité débridée ou sont dépeintes comme hypersexuelles, dans le cas de Daã dans *Blanc Résine*. Les romans ont également tous critiqué la capacité des femmes autochtones à être mères : la négligence parentale était présente dans les trois romans.

Enfin, j'ai examiné les interactions entre les personnages blancs et les personnages autochtones. En traitant de la répartition de la fonction de narration, il était clair que c'étaient le plus souvent des hommes blancs qui prenaient la parole et assuraient la narration dans les romans. Plusieurs thèmes communs sont ressortis de l'examen de ces interactions, tels que la violence et la brutalité policière et un mélange de faits réels et de fiction à travers les représentations des événements historiques, notamment dans *Taqawan*. Ces thèmes positionnent souvent les personnages blancs dans des positions de pouvoir face aux personnages autochtones. Les relations amoureuses entre femmes autochtones et hommes blancs étaient particulièrement notables. Les femmes autochtones sont alors systématiquement perçues à travers « le phénomène Pocahontas » qui combine les deux

stéréotypes opposés du « noble sauvage » et de la « squaw ». Dans les deux cas, la femme autochtone est représentée comme inférieure aux hommes blancs.

Finalement, un trope qui n'était pas seulement présent dans les trois romans du corpus, mais central à l'intrigue, est celui du sauveur blanc. Cette idée d'un homme blanc qui « sauve » les peuples autochtones d'une fin malheureuse, ou même d'eux-mêmes, caractérisait les trois récits. C'est un trope qui contribue à nouveau au thème commun de positionner les Blancs comme supérieurs aux Premières Nations, que l'on retrouve de façon récurrente et très marquée dans le corpus. L'image que ces trois auteurs blancs se font des peuples autochtones dans leurs romans repose sur la méconnaissance telle que théorisée par Dianne Lalonde, en raison du recours à de nombreux stéréotypes et du fait que ces auteurs blancs parlent de réalités qu'ils ne connaissent pas bien, de façon indirecte. Pour cette raison, ces romans constituent une forme d'appropriation culturelle.

Il est important de souligner que la représentation des Autochtones dans ces récits romanesques n'est pas inoffensive, car elle a une influence sur la réalité. La représentation des peuples autochtones, même dans des contextes fictifs comme dans ce corpus, a le potentiel d'influencer la perception des peuples autochtones par eux-mêmes et par les autres, et par conséquent leur traitement dans la réalité. C'est pour cette raison que les représentations des personnes et des communautés autochtones dépeintes comme inférieures à la société blanche sont non seulement problématiques, mais elles sont dommageables aussi.

Devon Milhesuah répond précisément à cette question :

Si les enfants indiens voient et entendent des Indiens dépeints comme sauvages, inférieurs et ignorants, ils sont susceptibles de croire la même chose d'eux-mêmes et de développer une faible estime de soi. Si les Indiens sont exposés à des croyances désobligeantes répandues à leur sujet,



beaucoup peuvent penser qu'ils ne peuvent jamais rien accomplir parce que leurs images ne le peuvent pas.<sup>41</sup> (2010, p. 118)

On peut imaginer les conséquences pour les peuples autochtones si leur réalité et leur perception d'eux-mêmes étaient établies par les stéréotypes de ce corpus. Dans les mots de Plamondon dans *Taqawan* : « Quel monde pour un peuple qu'on traite de sauvages pendant quatre siècles ? » (p. 40). Bien que la représentation des peuples autochtones dans la littérature québécoise ne fasse pas encore l'objet de beaucoup de recherches, c'est en raison de ces conséquences que j'implore les auteurs et les éditeurs de consulter les communautés qu'ils présentent, d'accéder à des outils tels que des services de lecture sensible<sup>42</sup> et de bien réfléchir à la représentation des personnages autochtones, à leur potentiel d'influence sur la société.

---

41 Je traduis: "If Indian children see and hear Indians portrayed as savage, inferior and ignorant, they are likely to believe the same about themselves and develop low self-esteem. If Indians are exposed to widespread derogatory beliefs about Indians, many may feel that they can never accomplish anything because their images cannot."

42 « le recours à des lecteurs ou lectrices sensibles, traduction du terme anglais *sensitivity readers*, témoigne d'une prise de conscience accrue, par le milieu littéraire comme par la société, d'enjeux sociaux, comme le féminisme ou le racisme, et de questions telles que l'appropriation culturelle et de la place faite aux communautés marginalisées. » (Bourel, 2022)

## Bibliographie

- Acoose, Janice. 1992. "Iskwewwak—Kah'ki Yaw Ni Wahomakanak : neither Indian princesses nor easy squaws." Université de Saskatchewan, thèse de maîtrise.
- Adam, Jean-Michel. 2019. « Linguistique–récits–narratologie ». *Pratiques* [en ligne], (181-182). <https://doi.org/10.4000/pratiques.5632>
- AFN. 2018. *First Nations Post-Secondary Education FACT SHEET*. Assemblée des Premières Nations. [https://www.afn.ca/wp-content/uploads/2018/07/PSE\\_Fact\\_Sheet\\_ENG.pdf](https://www.afn.ca/wp-content/uploads/2018/07/PSE_Fact_Sheet_ENG.pdf)
- Akiwenzie-Damm, Kateri. 2010. "Erotica, Indigenous Style." (*Ad*)*dressing Our Words: Aboriginal Perspectives on Aboriginal Literatures*. Dir. Armand Ruffo. Penticton: Theytus Books, 143-51.
- APC (Archives publiques du Canada) 1920. R.G.10, vol. 6810, N-3
- Bergeron, Patrick. 2021. « Anamorphose du conte. Entretien avec Audrée Wilhelmy ». *Les Cahiers Anne Hébert*, n° 17, 203-214.
- Bernand, Carmen. 2008. « Celles par qui les métissages arrivent : Malintzin, Pocahontas, Lucía et la Maldonada ». *Clio*, n° 27, 101-113.
- Bilge, Sirma. 2009. « Théorisations féministes de l'intersectionnalité ». *Diogène*, vol. 225, n° 1, 70-88.
- Biz. 2014. *Mort-Terrain*, Montréal, Leméac.
- Bousquet, Marie-Pierre. 2012. « De la pensée holistique à l'*Indian Time* : dix stéréotypes à éviter sur les Amérindiens ». *Nouvelles pratiques sociales*, vol. 24, n° 2, 204-226.

- Bourel, Fanny. 2022. « La pratique de la lecture sensible s’ancre au Québec ». Radio-Canada. <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1863359/lecture-sensible-lecteur-quebec-edition-livres>
- Bouvet, Rachel et Noémie Dubé. 2021. « Cartographie des frontières floues dans l’œuvre d’Audrée Wilhelmy ». *Les Cahiers Anne Hébert*, n° 17, 121-141.  
<https://doi.org/10.7202/1079393ar>
- Campbell, Robert A. 2008. “Making sober citizens: The legacy of Indigenous alcohol regulation in Canada, 1777-1985.” *Journal of Canadian Studies / Revue d’études canadiennes*, vol. 42, n° 1, 105-126.
- Cotton, Marie-Ève. 2008. « Maîtres chez nous ? Racisme envers les peuples autochtones au Québec et au Canada ». *L’Autre*, vol. 9, n° 3, 2008, 361-371.
- Destrempe, Hélène. 2007. « Mise en discours et parcours de l’effacement : une étude de la figure de l’Indien dans la littérature canadienne-française au XIX<sup>e</sup> siècle. » *Tangence*, n° 85, automne 2007, 29-46. <https://doi.org/10.7202/018607ar>
- Dokis, Darren. 2007. “Racism against First Nations People and First Nations humour as a coping mechanism.” *The University of Western Ontario Journal of Anthropology*, vol. 15, n° 1, 58-66.
- Doraï, Mohamed. 1988. « Qu’est-ce qu’un stéréotype ? ». *Enfance*, vol. 41, n° 3-4, 45-54.
- Emont, Bernard. 2016. « La littérature québécoise dans la mondialisation : littérature migrante et reconstructions identitaires », *Études canadiennes/Canadian Studies*, n° 81, 85-104.

Encyclopédie canadienne. 2020. Appropriation Culturelle des peuples autochtones.

<https://www.thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/cultural-appropriation-of-indigenous-peoples-in-canada>

Éric Plamondon Écrivain : Prix. <https://ericplam.com/prix/>

FCÉÉ Ontario. 2021. « Info-fiches : L'éducation des Autochtones » [https://cfsontario.ca/wp-content/uploads/2021/11/Indigenous-Education\\_Factsheets\\_2021\\_FR.pdf](https://cfsontario.ca/wp-content/uploads/2021/11/Indigenous-Education_Factsheets_2021_FR.pdf)

Gagnon-Paradis, Iris. 2021. « Audrée Wilhelmy : Habiter son univers ». *La Presse*.

<https://www.lapresse.ca/arts/père/2021-09-23/audree-wilhelmy-habiter-son-univers.php>

Germain, Andréanne. 2021. *L'appropriation culturelle dans les arts*, Université du Québec à

Trois-Rivières. thèse de doctorat,). [https://depote-](https://depote.uqtr.ca/id/eprint/9866/1/eprint9866.pdf)

[e.uqtr.ca/id/eprint/9866/1/eprint9866.pdf](https://depote.uqtr.ca/id/eprint/9866/1/eprint9866.pdf)

Gouvernement du Canada ; Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada.

2022. *Commission de Vérité et Réconciliation du Canada*. Gouvernement du Canada ;

Relations Couronne-Autochtones et Affaires du Nord Canada. <https://www.rcaanc-cirnac.gc.ca/fra/1450124405592/1529106060525>

Gordon, Catherine & Jerry White. 2014. "Indigenous Educational Attainment in Canada".

*International Indigenous Policy Journal*. vol. 5, n° 3, n.p.

Guichard, Anne et Valérie Desgroseillers, 2016. *La santé communautaire en 4 actes :*

*repères, acteurs, démarches et défis*. Québec, Presses de l'Université Laval.

- Guy, Chantal. 2013. « Éric Plamondon : Au Nom du Père, du Fils et de Saint Jobs ». *La Presse*. <https://www.lapresse.ca/arts/livres/entrevues/201309/27/01-4694040-eric-plamondon-au-nom-du-pere-du-fils-et-de-saint-jobs.php>
- Harding, Robert. 2006. “Historical representations of aboriginal people in the Canadian news media.” *Discourse & Society*, vol. 17, n° 2, 205-235.
- Henzi, Sarah. 2016. « Entre orature et écriture : souveraineté, décolonisation et culture populaire autochtones. » *Canadian Literature* n° 230-231, 198-205.
- Hobbs, Sandra. 2010. « L’Autochtone dans *Le dernier été des Indiens* de Robert Lalonde : ou comment passer de la grande à la petite noirceur ». *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d’études canadiennes*, n° 41, 231-252.  
<https://doi.org/10.7202/044169ar>
- Jaccoud, Mylène. 2013. « Justice et peuples autochtones au Québec : une autodétermination relative ». In *Les Autochtones et le Québec : Des premiers contacts au Plan Nord*, Alain Beaulieu, Stéphan Gervais et Martin Papillon (dir.), (p. 233-254). Montréal, Presses de l’Université de Montréal.
- Johnson, Harold R. 2016. *Firewater: How Alcohol Is Killing My People (and Yours)*. Regina, University of Regina Press.
- Kim, Sue J. 2013. “Introduction: Decolonizing Narrative Theory.” *Journal of Narrative Theory*, vol. 42, n° 3, 233-247. [doi:10.1353/jnt.2013.0002](https://doi.org/10.1353/jnt.2013.0002).
- Lalonde, Dianne. 2021. “Does cultural appropriation cause harm ?”, *Politics, Groups, and Identities*, vol. 9, n° 2, p. 329-346.  
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21565503.2019.1674160>

Laurin, Danielle. 2014. « Biz et le mélange des genres ». *Le Devoir*.

<https://www.ledevoir.com/opinion/chroniques/400700/biz-et-le-melange-des-genres>

Leméac Éditeur. Auteurs : « Audrée Wilhelmy ». <http://www.lemeac.com/auteurs/485-audree-wilhelmy.html>

Leméac Éditeur. Auteurs : « Biz ». <http://www.lemeac.com/auteurs/163--biz.html>

Lepage, Pierre. 2019. *Mythes et réalités sur les peuples autochtones*, Québec, Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse et Institut Tshakapesh. 3<sup>e</sup> édition.

L'Hérault, Pierre. 2006. Volkswagen Blues: traverser les identités. *Voix et images*, 15(1), 28-42.

McFarlane, Heather. 2009. Volkswagen Blues twenty-five years later: Revisiting Poulin's Pitsemine. *Studies in Canadian Literature/Études en littérature canadienne*, vol. 34, n° 2, 5-21.

Messer, Jane. 2008. "Mothering And Resistance", *Australian Feminist Studies*, vol. 23, n° 56, 271-273. <https://doi.org/10.1080/08164640802064764>

Mihesuah, Devon A. 2010. *American Indians: Stereotypes & Realities*. SCB Distributors.

Moreau, Annabelle. 2017. « La vague ». *Lettres québécoises*. Automne 2017, n° 167, p. 3. [https://lettresquebecoises.qc.ca/system/files/2021-02/LQ\\_167\\_Web.pdf](https://lettresquebecoises.qc.ca/system/files/2021-02/LQ_167_Web.pdf)

Morency, Jean. 2007. « Images de l'Amérindien dans le roman québécois depuis 1945 ». *Tangence*, n° 85, 83-98. <https://doi.org/10.7202/018610ar>

Morrow, Marina, Olena Hankivsky, & Colleen Varcoe. 2022. *Women's Health in Canada: Challenges of Intersectionality*. (2<sup>e</sup> édition). Toronto, University of Toronto Press.

- Office québécois de la langue française. 2016. « Appropriation culturelle ». GDT.  
<https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/26542525/appropriation-culturelle>
- Office québécois de la langue française. 2017. « Race ». GDT.  
<https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fichegdt/fiche/8355169/race#:~:text=Définition,à%20leur%20pays%20d%27origine>
- Office québécois de la langue française. 2018. « Racisme ». GDT.  
[vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/26502459/racisme](https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/26502459/racisme)
- Papillon, Joëlle. 2021. « Le bon gars à la rescousse : l'innocence du colon dans *Taqawan* ». *Arborescences*, n° 11, 28-39.
- Paterson, Janet M. 2004. *Figures de l'Autre dans le roman québécois*. Montréal, Nota Bene, Coll. « Littérature(s) ».
- Plamondon, Éric. 2017. *Taqawan*. Montréal, Le Quartanier.
- Savard, Rémi. 1992. « L'étranger venu d'ici », *L'étranger dans tous ses états*. Simon Harel (dir.), Montréal, XYZ, 99-102.
- Seraphim, Joanna. 2014. « Confrontations entre le discours, la situation actuelle et les traditions: La place des femmes métisses du Manitoba sur la scène politique autochtone canadienne ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 38, n° 2, 175-192.
- Sing, Pamela V. 2020. « Métis imaginaires, pensées métisses et imaginaire métissé chez Jacques Poulin ». *Voix et Images*, vol. 45, n° 2, 53-67.
- Staszak, Jean-François. 2008. « Qu'est-ce que l'exotisme ? ». *Le globe*, n° 148, 7-30

Stevens, Samantha. 2020. "Exporting the White Saviour: The Colonial Textual Influence on Canadian/Indigenous relationships". Conference: Proceedings of the Thirteenth

Native American Symposium 2019: Native Legacies in the 21st Century, 81-90.

Thérien, Gilles. 1992. « Le tiers exclu », *L'étranger dans tous ses états*, Simon Harel (dir.), Montréal, XYZ, 167-175.

Thibeault, Jimmy. 2016. Devenir l'étranger des lieux. *L'étranger au prisme des cultures*, 117.

Todorov, Tzvetan. 1966. « Les catégories du récit littéraire ». *Communications*, n° 8, 125-151.

Usito. 2023. « Sauvage ». Université de Sherbrooke.

<https://usito.usherbrooke.ca/définitions/sauvage#etymologieTitre>

Wilhelmy, Aurée. 2019. *Blanc Résine*. Montréal, Leméac.