

Pour en finir avec la contre-culture settler : place à la contre-culture autochtone

Doing Away With Settler Counterculture: For An Indigenous Counterculture

Isabelle Kirouac Massicotte

Volume 3, Number 3, 2023

Imaginer des constellations linguistiques et théoriques pour l'étude des littératures autochtones
Imagining Linguistic and Theoretical Constellations for the Study of Indigenous Literatures

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1108799ar>

DOI: <https://doi.org/10.29173/af29497>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

University of Alberta, Department of Modern Languages and Cultural Studies

ISSN

1916-8470 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Kirouac Massicotte, I. (2023). Pour en finir avec la contre-culture settler : place à la contre-culture autochtone. *Alternative francophone*, 3(3), 119–137.
<https://doi.org/10.29173/af29497>

Article abstract

To this day, counterculture has mostly been studied from an occidental and colonialist perspective, without recognizing its cultural appropriation, whether it be the numerous superficial borrowings from oriental spiritualities (Roszak 1995 [1969]) or the artificial adoption of Indigenous lifestyles, wrongly qualified as a "return to the nature" (Deloria 2013). Counterculture in its true meaning challenges the oppressive structures of life (le Blanc 2014) and is intrinsically linked to Indigenous voices from the 1970s and 1980s. According to Emma LaRocque (Cree/Métis), since Indigenous literatures were not possible as a collective form of expression before the 1970s (2010: 19), Indigenous writings constitute the history of a strategic contestation. Furthermore, dissenting literature is the literary canon in Indigenous literatures (LaRocque 2010: 25). The colonialist devaluation provoked a countercultural response, an Indigenous counter-discourse that calls for a review of eurocentric knowledges (LaRocque 2010: 70 and 108). Through this contribution, I aim to deconstruct settler counterculture, and to provide an outline of what Indigenous literary countercultures are.

© Isabelle Kirouac Massicotte, 2023



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Pour en finir avec la contre-culture settler : place à la contre-culture autochtone

 alternative francophone
pour une francophonie en mode mineur

<https://doi.org/10.29173/af29497>



Isabelle Kirouac Massicotte

izabellekirouac@hotmail.com

University of Manitoba

Résumé. *À ce jour, on a surtout étudié la contre-culture d'un point de vue occidentalocentriste et colonialiste, et ce sans reconnaître l'appropriation culturelle qui la caractérise pourtant, qu'il s'agisse des nombreux emprunts superficiels aux spiritualités orientales (Roszak) ou encore de l'adoption artificielle de modes de vie autochtones, que l'on a qualifiée, à tort, de « retour à la nature » (Deloria). La contre-culture, dans sa signification véritable de remise en question des structures oppressives de la vie (le Blanc), est intrinsèquement liée aux prises de parole autochtones des années 1970 et 1980. Pour Emma LaRocque (Crie/Métisse), puisque les littératures autochtones, en tant que forme d'expression collective, n'étaient pas possibles avant les années 1970 (19), les écritures autochtones seraient l'histoire d'une contestation stratégique (24). Plus encore, la littérature contestataire serait le canon des littératures autochtones (LaRocque 25). C'est la dévalorisation colonialiste des cultures autochtones qui a généré une réponse contre-culturelle, un contre-discours autochtone qui, porté par la colère et la polémique, invite à une révision de plusieurs sources de savoir eurocentrées (LaRocque 70, 108). Avec cette contribution, j'espère parvenir à déconstruire la contre-culture settler et à esquisser les contours de ce que sont les contre-cultures littéraires autochtones.*

Mots clés : *An Antane Kapesh; Je suis une maudite sauvagesse; Qu'as-tu fait de mon pays; Emma LaRocque; contre-culture settler*

Abstract. *To this day, counterculture has mostly been studied from an occidental and colonialist perspective, without recognizing its cultural appropriation, whether it be the numerous superficial borrowings from oriental spiritualities (Roszak) or the artificial adoption of Indigenous lifestyles, wrongly qualified as a "return to the nature" (Deloria). Counterculture in its true meaning challenges the oppressive structures of life (le Blanc) and is intrinsically linked to Indigenous voices from the 1970s and 1980s. According to Emma LaRocque (Cree/Métis), since Indigenous literatures were not possible as a collective form of expression before the 1970s (19), Indigenous writings constitute the history of a strategic contestation (24). Furthermore, dissenting literature is the literary canon in Indigenous literatures (LaRocque 25). The colonialist devaluation provoked a countercultural response, an Indigenous counter-discourse that calls for a review of eurocentric knowledges (LaRocque 70, 108). Through this contribution, I aim to deconstruct settler counterculture, and to provide an outline of what Indigenous literary countercultures are.*

Keywords: *An Antane Kapesh; I Am a Damn Savage; What Have You Done to My Country; settler counterculture; Emma LaRocque.*

L'étude de la contre-culture littéraire québécoise est une aire de recherche féconde, mais encore relativement peu explorée, comme le font remarquer Karim Larose et Frédéric Rondeau dans *La contre-culture au Québec* (2016). Notons d'emblée qu'il ne convient pas de fixer la contre-culture dans une définition unique, car il s'agit d'une « constellation culturelle en perpétuel devenir, un univers quelque peu fermé mais non pas hermétique, constitué de cercles informels aux limites et au contenu flous » (Rochon 18). Mais la lecture de ses théoriciens (Roszak ; Rochon ; Bourseiller et Penot-Lacassagne ; le Blanc) permet néanmoins de déterminer ses traits les plus significatifs : le refus, la déconstruction, les révoltes des vies anonymes, la critique du pouvoir et des effets de normes, le désir de renversement du système, le trouble de la « normalité », la volonté d'épanouissement de sa culture dans des structures propres, le culte égotique de la personne, l'esprit communautaire et le « retour à la nature ». À ce jour, on a surtout étudié la contre-culture d'un point de vue occidentalocentriste et colonialiste, et ce sans reconnaître l'appropriation culturelle qui la caractérise pourtant, qu'il s'agisse des nombreux emprunts superficiels aux spiritualités orientales (le Zen, le désir de se faire *nabi*, etc.) (Roszak) ou encore de l'adoption artificielle de modes de vie autochtones, que l'on a qualifiée, à tort, de « retour à la nature » (Deloria). Pour Emma LaRocque (Crie/Métisse), puisque les littératures autochtones, en tant que forme d'expression collective, n'étaient pas possibles avant les années 1970 (19), les écritures autochtones seraient l'histoire d'une contestation stratégique (24). Plus encore, la littérature contestataire serait le canon des littératures autochtones (LaRocque 25). La contre-culture, dans sa signification radicale de remise en question des structures oppressives de la vie (le Blanc), est intrinsèquement liée aux prises de parole autochtones des années 1970 et 1980. Avec cette contribution, j'espère parvenir à déconstruire la contre-culture *settler* et à esquisser les grandes articulations du discours contre-culturel autochtone. La contre-culture littéraire québécoise est surtout associée à des hommes blancs (les précurseurs du mouvement chez *Parti Pris*,

Victor-Lévy Beaulieu, Patrick Straram, Denis Vanier, etc.), et mon étude vise précisément à dévoiler les angles morts de la contre-culture en la cherchant là où on aurait dû aller à sa rencontre, dans les marges de la marge, conformément à la philosophie contre-culturelle (le Blanc). Avec cet article, j'ai également pour objectif de montrer la valeur contre-culturelle de l'œuvre de l'écrivaine innue An Antane Kapeshe, et de rattacher celle-ci aux grandes voix du discours contre-culturel autochtone de langue anglaise.

Pour ce faire, mon travail se déclinera en deux temps. Il s'agira premièrement d'exposer l'angle mort colonialiste de la contre-culture au Québec qui, fortement influencée par les écrits partipristes qui l'inaugurent, est en grande partie déterminée par le nationalisme blanc franco-québécois, tel qu'on le retrouve notamment chez Paul Chamberland. Le « courant nationalitaire » (Rochon) conditionne effectivement une frange importante de la production littéraire contre-culturelle québécoise, et mon hypothèse est qu'il est à l'origine de l'aspect profondément contradictoire et problématique de cette dernière. La philosophie contre-culturelle refuse, du moins en principe, les idées de hiérarchie et de conquête, pourtant, le courant nationalitaire québécois est précisément motivé par l'objectif de remplacer le « Maître » anglophone (Giroux), ce qui participe activement à l'occultation des revendications des Premiers Peuples.

C'est à partir de cette transition que je m'acheminerais vers la deuxième partie de mon travail, plus importante, où je m'attacherai à présenter *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu / Je suis une maudite sauvageonne* (1976) et *Tanite nene etutamin nitassi? / Qu'as-tu fait de mon pays ?*¹ (1979) d'An Antane Kapeshe (Innu) comme textes fondamentaux de la contre-culture autochtone au Québec. Dans l'objectif de proposer les grandes articulations du discours contre-culturel autochtone, je ferai dialoguer l'œuvre de Kapeshe non seulement avec la pensée de LaRocque, mais aussi avec les grands textes de la période contre-culturelle ; *The Unjust Society*² (1969) de Harold Cardinal (Cri), *Halfbreed*³ (1973) de Maria Campbell (Métisse), *Bobbi Lee*⁴ (1975) de Lee Maracle (Sto:lo), et *Prison of Grass*⁵ (1975) de Howard

¹ Pour alléger le texte, les prochaines mentions de ces ouvrages ne contiendront que le titre en innu-aimun.

² Emma LaRocque situe l'ouvrage de Cardinal aux origines de la croissance la plus spectaculaire de la littérature autochtone (25). À partir d'un discours académique, et dès l'incipit de son essai, l'auteur conteste le bilan et les politiques canadiennes (LaRocque 85). Par ses observations de nature historique et sociologique, Cardinal remet en question « the very tenets of Western civilization » (LaRocque 117).

³ Publié pour la première fois en 1973, l'essai autobiographique de Campbell a ouvert la porte à la parution d'autres récits autobiographiques écrits par des femmes autochtones (Million ePub). Dian Million (Athabaskan) décrit l'ouvrage comme suit : « [a] partly fictionalized, partly autobiographical exposure of personal and community poverty articulated to colonialism as systemic abuse. She also chronicles her growth from someone who lives pain to someone who learns to act from a political consciousness, who produced a vital critical voice for the times » (ePub).

⁴ Comme le remarque Million, il existe de nombreuses similitudes entre l'œuvre de Campbell et celle de Maracle : « Maracle detailed her emotional journey from a brutal poverty in childhood, through bouts with self-destruction, to her changed self-awareness and growing political consciousness limited to the emergent Indian movement » (ePub). Le récit original, publié par des collègues activistes de Vancouver, a été raconté par Maracle, mais sous le pseudonyme de Bobbi Lee. Ce n'est qu'en 1990 que l'écrivaine va signer le texte de son nom (Million ePub).

⁵ À partir d'une écriture à la fois critique et indignée, Adams parvient à montrer que les peuples autochtones mènent une existence marquée par la pauvreté extrême et l'impuissance (LaRocque 90). Son travail a aussi le mérite d'identifier le « colonialisme intériorisé » comme l'un des éléments clés du colonialisme canadien (Million ePub). Bien que l'auteur inclue des récits tirés de son expérience personnelle, son analyse demeure largement basée sur le discours académique, comme chez Cardinal (Million ePub).

Adams (Métis). Il importe que cette rencontre textuelle se fasse à l'extérieur de la binarité linguistique coloniale anglais/français — qui a représenté un frein important à l'avènement d'une contre-culture entière et inclusive au Québec, car il serait impensable d'aborder le sujet de la contre-culture autochtone sans inclure les contributions de langue anglaise de la décennie 1970.

LES PREMIERS PEUPLES DANS L'ANGLE MORT DE LA CONTRE-CULTURE

À la lecture de Theodore Roszak⁶, premier théoricien du phénomène contre-culturel, « au sens restreint et historique du terme » (Larose et Rondeau 8), qui en a donné une interprétation, à chaud, en 1969, on ne peut que constater le traitement particulièrement ambigu des questions autochtones. D'abord, peu de passages abordent directement les Premiers Peuples dans l'ouvrage phare, qui s'inscrit pourtant dans le contexte colonial nord-américain. Et quand ils apparaissent sous la plume de Roszak, c'est dans une sorte de flou historique qui les renvoie à un temps passé approximatif et depuis longtemps révolu. Les communautés autochtones n'existeraient pas au temps présent, ce qui laisse entendre qu'elles ne sauraient être incluses dans la mouvance contre-culturelle, qui se serait construite sans elles. Or, l'un des préceptes de la contre-culture est que l'être humain doit se reconnecter à son environnement (Roszak 49), reconnexion qui est présentée comme un retour à un mode de vie « primitif⁷ » (Roszak xxv). L'auteur

⁶ Dans cette section, je m'attarde plus particulièrement à la pensée de Theodor Roszak et à celle de Gaétan Rochon, puisque leur théorisation de la contre-culture concerne le contexte nord-américain. Guillaume le Blanc, auteur de *La philosophie comme contre-culture* (2014), qui constitue une étude récente et sérieuse de la question contre-culturelle, déplace toutefois la réflexion du côté de l'Europe, en prenant pour exemples la pensée de Sartre, Beauvoir, Foucault, Deleuze, Guattari et de Certeau, sans oublier les événements de Mai 1968 : il n'est donc pas question d'autochtonie dans cet ouvrage. Le collectif *Contre-cultures!* (2013), publication française sous la direction de Christophe Bourseiller et d'Olivier Penot-Lacassagne, ne traite pas des questions autochtones, à l'exception de la contribution du Québécois Simon-Pier Labelle Hogue, « La contre-culture québécoise par la méthode, lieux de distinction », qui sera convoquée dans l'analyse. Même si l'ouvrage collectif *La contre-culture au Québec* (2016) est l'une des rares études fouillées sur le contexte particulier au Québec, il n'est pratiquement pas question des Premiers Peuples, sauf pour une remarque rapide de Jean-Pierre Sirois-Trahan à propos du « ravage de la culture amérindienne par la civilisation blanche, l'un des lieux communs du discours contre-culturel » (88) : j'aurai recours à sa réflexion sur la pensée décoloniale dans la section qui porte sur le courant nationalitaire de la contre-culture québécoise. Labelle-Hogue aborde très rapidement la question du recours aux cultures autochtones chez Straram dans « Sexe, drogues et religion : autour de Louis Geoffroy et Patrick Straram » : il en sera question dans cette section. Enfin, pour compléter et critiquer ces lectures d'une contre-culture globale, j'aurai recours aux écrits de Neufeld (2016), mais surtout de Cardinal (1969), Campbell (1973), Maracle (1975), Adams (1975) et LaRocque (2010), qui sont des théoricien·ne·s de la contre-culture autochtone.

⁷ Dans son article « Building Futures Together: Western and Aboriginal Countercultures and the Environment in the Yukon Territory », David Neufeld montre que les tenants d'un « retour à la terre » perçoivent le Yukon comme un territoire sauvage et vierge, sorte de Nouveau Monde où trouver des manières alternatives de vivre. C'était sans compter sur la rencontre avec les Tr'ondek Hwech'in, qui habitaient et habitent toujours le territoire. Le texte de Neufeld décrit aussi les contre-cultures occidentale et autochtone comme étant profondément différentes : la première vise un « retour à la terre » alors que la deuxième cherche à récupérer la terre volée, ce qui illustre bien l'aspect colonialiste de la contre-culture nord-américaine (201-2). Dans *Bobbi Lee. Indian Rebel*, Lee Maracle (Sto:lo) montre elle aussi en quoi les hippies, malgré leur aspect inoffensif, pouvaient être une nuisance pour les

vante la vision environnementale des premier·ère·s habitant·e·s de l'Île de la tortue tandis qu'il insiste sur la « difference between the scientific and the magical visions of nature » (Roszak 245). Ainsi, le rapport à l'environnement chez les peuples autochtones relèverait d'une certaine naïveté, d'un état « naturel » les prédisposant à celui-ci, et non pas de savoirs et de pratiques millénaires bien définies. Paradoxalement, Roszak s'en prend à un certain discours scientifique qui conçoit la nature comme une somme de ressources à exploiter, mais il s'inscrit dans ce même discours scientifico-colonial en ne reconnaissant pas les systèmes de pensée des Premiers Peuples, suivant ici la logique de la *terra nullius*. Du même souffle, Roszak présente les militants contre-culturels⁸ comme ceux à qui l'on devrait une sensibilité écologique précoce (xxv-xxvi), et ce même si cette sensibilité est mise en pratique depuis plusieurs milliers d'années chez les nations autochtones. On ne sait trop si la naïveté de l'auteur est feinte ou réelle lorsqu'il se questionne à propos de la transition vers des formes sociales répressives et de l'abandon de formes non-répressives (Roszak 106). Sans tomber dans une idéalisation des cultures autochtones, qui étaient et sont toujours traversées par des rapports de pouvoir, il est possible d'affirmer que l'avènement de formes sociales répressives systémiques est attribuable à l'idéologie coloniale, qui repose sur la répression des Premiers Peuples afin de se reproduire. Le colonialisme représente un angle mort important du discours contre-culturel.

Invisibilisation et appropriation des cultures et enjeux autochtones dans la contre-culture au Québec

Comme nous le verrons tout au long de cette première partie du présent travail, l'appropriation des cultures et enjeux autochtones que l'on observe dans la contre-culture nord-américaine prend une couleur toute particulière dans le contexte du Québec d'alors, en pleine effervescence nationaliste. Comme le souligne Gaétan Rochon dans *Politique et contre-culture*, dans la Belle Province se « trouve[nt] côte à côte la contre-culture et un mouvement nationalitaire puissant, et [...] la première a poussé ses racines dans le terreau du second » (19). Le politologue va même jusqu'à affirmer que le courant nationalitaire serait le courant contre-culturel dominant au Québec (Rochon 20), thèse à laquelle j'adhère dans la rédaction de cet article. D'entrée de jeu, je tiens à signaler que Rochon, contrairement à Roszak, problématise la question autochtone au présent, ne serait-ce que brièvement. Parmi les groupes nationalitaires du Canada, le politologue identifie le Québec et l'Acadie, mais il ajoute : « Sans doute aussi faudrait-il inclure les groupements de défense des droits des Indiens [*sic*] et des Esquimaux [*sic*] » (Rochon 106). Dans le contexte nord-américain, sont inclus à cette mouvance nationalitaire les Black Panthers et le Red Power (Rochon 21). En réunissant différents groupes sous la bannière du courant nationalitaire, Rochon ne cherche pas tant à aplanir les différences entre ceux-ci, mais bien à montrer qu'ils partagent certains traits et aspirations : « Ce groupe a été opprimé de quelque façon naguère ; il est menacé dans son existence présente. [...] Sa véritable histoire escamotée ou défigurée » (107). C'est la « communauté linguistique [qui] est primordiale » ; l'importance de la langue est telle qu'« elle a laissé un substrat assez puissant pour distinguer une manière de sentir différente et permettre au germe nationalitaire de croître » (Rochon 107-8). La « réhabilitation, la valorisation [,] le développement de leur culture » et « le désir d'avoir des structures politiques propres dont la forme varie » (Rochon 108) figurent

Autochtones, comme l'illustre bien cet événement survenu lors d'un *fish-in* vers la fin de 1968, en appui aux Nisqually : « Next morning Gord noticed this Seattle hippie wrecking one of the nets, dragging it over the bottom and putting holes in it » (109).

⁸ L'utilisation du masculin est voulue ici, puisque la perspective de Roszak est masculine.

parmi les exigences de ces groupes. Même si l'auteur insiste sur l'hétérogénéité et la pluralité de ces derniers et de leurs luttes, il demeure que tout un pan de la contre-culture québécoise a cherché à effacer cette diversité et à présenter une équivalence entre le nationalisme québécois et le nationalisme noir⁹, et une autre entre l'oppression vécue par les Premiers Peuples (dans le passé, bien sûr) et celle vécue par les Québécois¹⁰, au présent cette fois. Si le pan nationalitaire de la contre-culture du Québec tente effectivement de valoriser, de développer la culture québécoise ainsi que des structures politiques qui lui sont propres, cela se fait en niant les autres identités culturelles qui coexistent sur le territoire et en refusant l'existence des structures politiques des onze Nations de la province. Exit les peuples autochtones, la libération nationale québécoise se fera *in absentia*. C'est ce que je tenterai de montrer dans la section suivante, qui s'appuie sur l'exemple de la revue *Parti pris* (1963-1968), représentative du courant nationalitaire de la contre-culture québécoise.

La contre-culture nationalitaire : l'exemple de la revue Parti pris (1963-1968)

Au-delà des frontières coloniales du Québec, la revue *Parti pris*, bien de son temps, s'inscrit dans la mouvance contre-culturelle mondiale : « *Parti pris* est véritablement un phénomène des années soixante. Il est un exemple parmi d'autres de l'arrivée de la jeunesse sur la scène politique des pays occidentaux. Dans la situation particulière du Québec, il incarne à merveille la gestation d'une nouvelle société, bourrelée de contradictions, et qui éclate de toutes parts » (Major 5). La revue, à la fois littéraire et politique, est sans doute l'incarnation la plus totale du courant nationalitaire de la contre-culture québécoise. Comme le signale Simon-Pier Labelle-Hogue, « *Parti pris* a jeté les bases de la contre-culture », qui « ne se popularisera qu'après le lancement de *Mainmise* » (« La contre-culture » 149). Rien de moins que la « transformation brutale et intégrale de la réalité québécoise » (Major 20) est réclamée par les partipristes, dont « [l]'idéologie [...] est révolutionnaire. Tout au long de son existence, la revue réclame le renversement intégral de l'ordre politique et économique existant et l'instauration d'un ordre nouveau » (Major 88). Toutefois, force est de constater que la « réalité québécoise » dont il est question ici n'englobe pas les peuples autochtones. Et l'ordre politique que l'on souhaite renverser est celui qui maintient les Québécois francophones blancs dans un état d'infériorité par rapport aux Anglophones : c'est de la « situation coloniale » (Major 53) ainsi que de « l'aliénation et du mal-vivre québécois » (Major 79) qu'il est question ici. Ce nouvel ordre à instaurer, colonial au même titre que l'ancien, contribuera lui aussi à effacer les structures politiques et économiques autochtones.

La pierre angulaire du discours partipriste est la décolonisation, et la figure par laquelle passe la représentation de l'oppression coloniale, mais aussi de la possibilité de son dépassement, est celle de l'ouvrier québécois, francophone et blanc. Non seulement le recours aux théories décoloniales est-il mal

⁹ Patrick Straram, l'un des écrivains les plus souvent associés à la contre-culture québécoise, s'est abreuvé aux théories de la décolonisation dans le but de « concrétiser un rapprochement entre Canadiens français — ces “n***** blancs d'Amérique” — et Noirs américains ». Straram croit aussi que le Québec gagnerait à intégrer le jazz, « acte dans l'immédiat de contestation, de dénonciation d'une culture blanche » (Fillion 34). Il est ici question d'un « devenir-Noir » (72) qui nie la blancheur et qui relègue les luttes des personnes noires à un ailleurs proche, les États-Unis. Ce faisant, on évacue la notion de privilège, ce qui permet de grossir le statut colonisé du peuple québécois.

¹⁰ L'utilisation du masculin est délibérée ici, car le nationalisme québécois qui s'approprie les luttes des personnes noires et qui s'empare de l'oppression des peuples autochtones comporte également un important aspect masculiniste. À ce propos, voir les travaux de Diane Lamoureux (2001) et de Katherine A. Roberts (2007).

avisé — on parle quand même d'un peuple colonisateur eurodescendant —, l'image du travailleur est surtout mobilisée pour construire une identité québécoise francophone, qui serait à la fois noire¹¹ et autochtone. Même si l'écrivain partipriste se perçoit comme un bourgeois « au ban de sa classe, uni aux masses opprimées par une solidarité d'intérêt » (Sartre 182, cité dans Major 62), il demeure que son militantisme concerne moins les conditions de travail des ouvriers que la question nationaliste. Si le Métis Howard Adams considère que « a native liberation struggle is essentially the same struggle as that of the working class and all oppressed people against a capitalist ruling class » (194-5), il met néanmoins en garde contre un nationalisme bourgeois : « Bourgeois nationalism, however, is easily recognized: it is simply a code of patriotism » (196). Pour sa part, Harold Cardinal (Cri) exprime son scepticisme quant à la solidarité des blancs envers les personnes racisées : « Indians have witnessed the growing concern of Canadians over racial strife in the United States [...] We do question how sincere or how deep such concern may be when Canadians ignore the plight of the Indian or Métis or Eskimo [*sic*] in their own country¹² » (2-3). Du côté du Canada anglophone, Emma LaRocque (Métisse/Crie) « suggested that Canadians seemed unable to equate their protest to or draw any parallels with the Third World decolonization movements (Fanon et al.) or black protests that had been widely celebrated in the United States » (Million ePub). Or, au Québec, le mouvement de décolonisation et les protestations noires, plutôt que d'être ignorés, ont tout simplement été récupérés par le courant nationalitaire de la contre-culture.

Puisque l'entièreté du projet de *Parti pris* repose sur « l'aliénation coloniale à exorciser » (Major 79), il serait malaisé, pour ses collaborateurs, d'aborder le statut de colonisateur·trice·s des Québécois·e·s. Dans un tel contexte, l'Autochtone devient un·e témoin gênant·e. Dans ses écrits, Paul Chamberland, l'un des plus illustres partipristes, parvient à surmonter cet obstacle à la légitimité territoriale québécoise en reléguant les Premiers Peuples à un passé révolu et en se présentant comme l'homme Autochtone des temps modernes. Dans *L'afficheur hurle* (1965), les vers qui suivent suggèrent que les peuples autochtones auraient complètement disparu, et ce de façon particulièrement violente : « qui entendra nos pas étouffés dans l'ornière améri— / caine où nous précède et déjà nous efface la mort / terrible et bariolée des Peaux-Rouges [*sic*] » (Chamberland 114). Cette vision des Autochtones correspond au « literary Indian » dont parle Thomas King (Cherokee), « the dying Indian, the imaginative construct » (ePub). Cette catégorie imaginaire, envahissante, supprime le réel : « The Indian and Indians cannot exist in the same imagination » (King ePub). Chamberland, en plus d'avoir recours à une appellation péjorative et raciste, contribue à entretenir ce mythe de l'Autochtone mourant ou en passe de disparaître qui, dans le

¹¹ Pour les besoins de cet article, je me concentrerai uniquement sur l'appropriation de l'autochtonie. Pour en savoir davantage sur l'adoption d'un discours racial et de signes noirs en littérature québécoise, voir Corrie Scott, *De Groulx à Laferrrière. Un parcours de la race dans la littérature québécoise*, XYZ, 2014.

¹² De la moitié des années 1950 à la moitié des années 1960, des regroupements blancs ont même contribué au déclin des organisations autochtones, qui tentent alors de s'implanter de façon durable. Harold Cardinal mentionne l'exemple de la Indian-Eskimo Association, « a white citizens' group based in Toronto which was set up to give support to the Indian people and symbolize the concern of the non-Indian Canadian, gradually began to assume the role of spokesman for Indians rather than a supporting role » (88). Pour sa part, Howard Adams utilise l'exemple de Battlefords Provincial Park (Saskatchewan, 1969) pour illustrer l'exclusion des Autochtones à même la lutte des classes : « Native workers of this park were being subjected to denial of collective bargaining, unfair wages, and unsatisfactory working conditions simply because they were Métis and Indians. [...] During this struggle, the union made little effort to support the native workers or reclassify them. The union was just as discriminatory as the government » (147-9).

contexte du Québec des années 1960, sert le mythe de l'autochtonie québécoise. Le Québécois blanc et francophone marche dans les pas de son « frère » Autochtone, et la disparition de ce dernier plane aussi sur lui, puisqu'il serait, lui aussi, Autochtone : « je suis l'Indien [*sic*] roué au profil détruit de sa terre le / chasseur désarmé et traqué qui brame sous les / balles / proie lancinante d'une histoire enrayée » (Chamberland 115). L'œuvre partipriste met en scène une voix poétique aux prises avec son déracinement (Major 223), illustré et justifié par une prétendue autochtonie toute québécoise. C'est ce « manque de racines » (Major 242), ou plus exactement ce qui est perçu par le poète comme une « perte » de racines, qui se trouverait aux origines de la souffrance du colonisé québécois : « est-ce ma faute à moi si je souffre d'une terre à naître ? / d'une terre occupée » (Chamberland 114). En outre, l'identité autochtone usurpée et performée est fortement associée à l'enfance, qui peut ici être comprise comme la période « primitive » de la vie humaine liée à l'innocence et au rêve, comme en témoignent ces vers tirés de *L'inavouable* (1968) : « enfant, je me créais des royaumes à volonté dans les / champs qui succédaient au jardin familial... *je suis / un s******¹³ » (Chamberland 162, en italique dans le texte). Le mythe du « bon s***** », qui semble convoqué ici, a aussi alimenté le désir de retour à la terre¹⁴ des tenants de la contre-culture, notamment en raison de la liberté et de l'égalité qu'il évoque. Un autre partipriste bien connu, l'essayiste Pierre Vallières, se compare lui aussi à une personne autochtone pendant l'enfance, tandis qu'il se plaint d'avoir été évangélisé par les religieuses qui lui ont enseigné : « Elles se comportaient envers nous comme des missionnaires. Nous étions les s***** du Pérou que les Blancs de la grande ville venaient *instruire*. [...] Leur condescendance nous sous-développait, nous humiliait, nous portait à “retenir” constamment notre spontanéité... car nous avons peur d'avoir l'air trop s***** » (106, en italique dans le texte). Remarquons que l'autochtonie québécoise se déploie ici aussi *in absentia*, car les Autochtones mentionnés sont ceux du Pérou, un ailleurs fort utile à la négation du statut de colonisateur·trice·s des Québécois·e·s. L'identité autochtone serait la véritable nature du Québécois, c'est là que se trouverait son authenticité, réprimée par l'ordre colonial duquel le système scolaire serait le complice. Pour Labelle-Hogue,

l'autochtone est significativement plus présent dans la contre-culture au Québec qu'aux États-Unis. Si, selon Jean Morency, le beatnik est une forme d'antihéros, l'amérindien est, au Québec, l'antihéros américain global, puisqu'il est le symbole du territoire comme, pour des raisons politiques, de l'autogestion. Pour une jeunesse qui sort de l'ombre et découvre son environnement, c'est le colonisé qui renverse le colonisateur (« La contre-culture » 151)

Le chercheur relève également que cette « indianité [...] s'exprime dès *Parti pris* » (Labelle-Hogue, « La contre-culture » 151) et qu'elle prendra éventuellement la forme de divers signes au sein de la contre-culture québécoise, qu'il s'agisse du « headband, [d]es vestes à franges, [d]es colliers et [d]es mocassins¹⁵ » (Labelle-Hogue, « La contre-culture » 150). Cette amérindianité factice est repérable

¹³ Comme le mot en « s » est l'équivalent du mot en « n », il n'est pas question ici de le reproduire.

¹⁴ Ce désir était aussi celui de certain·e·s Autochtones particulièrement traditionalistes, attitude qui est ouvertement critiquée par Lee Maracle : « I also had difficulty with the arch-traditionalism that was very strong among politically minded Indians—and still is. A lot of Indians were simply against technology. They wanted to go back to the woods, back to nature » (151).

¹⁵ À ce sujet, notons les propos d'Harold Cardinal, qui montrent bien en quoi ces emprunts ne sont pas inoffensifs : « The only problem now is that an Indian runs the risk of being taken for a hippie if he wears his ordinary clothing » (20). Lee Maracle se fait elle aussi critique du port du *headband* et des perles, mais cette fois du côté des Autochtones elleux-mêmes : « The Indian people weren't that politically conscious. They wanted to do something,

jusqu'aux surnoms de certains auteurs contre-culturels, je pense notamment au « Bison ravi », pseudonyme de Patrick Straram, qui a collaboré à *Parti pris* et dont l'écriture est « marquée par une culture amérindienne caricaturale » (Labelle-Hogue, « Sexe » 254-5). Paradoxalement, c'est en « jouant à l'Indien » que les partipristes développent l'axe positif de leur œuvre, « celui de la conquête » (Major 222) du territoire qu'ils perçoivent comme étant le leur, qui d'une part renforce l'idée d'un « Indien imaginaire », et d'autre part poursuit le projet de dépossession et d'invisibilisation des Premiers Peuples.

LA CONTRE-CULTURE AUTOCHTONE DANS LA MOUVANCE CONTRE-CULTURELLE GLOBALE

Bien que la contre-culture autochtone soit dotée de ses propres enjeux, qui diffèrent sensiblement de ceux évoqués plus haut pour les Québécois·e·s francophones eurodescendant·e·s, elle s'inscrit néanmoins dans la mouvance contre-culturelle globale. J'irais jusqu'à avancer que cette contre-culture, comparativement aux contre-cultures *settler*, se distingue par sa plus grande authenticité, car les Premiers Peuples se trouvent en situation de légitimité territoriale¹⁶. Ainsi, le phénomène contre-culturel autochtone, bien qu'hétérogène, n'est pas traversé par les mêmes contradictions inconciliables que la contre-culture québécoise dans sa veine nationalitaire, qui implique la poursuite de l'oppression des peuples autochtones, nécessaire à la libération nationale. Si la contre-culture autochtone peut être qualifiée de nationalitaire, elle n'en est pas moins ouverte au combat des autres. Adams croit fermement que « Indians and Métis can build alliances with workers and other oppressed and colonized groups of white society » (195). Cet appel à un ralliement des luttes est aussi présent chez Maria Campbell (Métisse), qui affirme que « [t]he general unrest among poor people throughout Canada could lead to a united voice on many issues affecting both whites and Natives » (187). Les sources d'inspiration de cette contre-culture sont tournées vers l'international, « [t]he young people in that generation were inspired by what was happening within Black and Indigenous peoples' movements in the Americas as well as around the world » (Campbell 191), de même que la posture adoptée par certain·e·s de ses activistes, posture qui n'entre pas en conflit avec le nationalisme : « I had an international perspective inherited from my people—and that has not changed. I was a burgeoning feminist—and that has not changed. I was a nationalist—and again that has not changed » (Maracle, *Bobbi Lee* xi). Chez Campbell et Maracle, on prend note des limites du caractère internationaliste de la contre-culture et de l'aspect parfois cliché de certaines lectures révolutionnaires qui ont informé les groupuscules contre-culturels. En effet, plusieurs de ces ouvrages ne conviennent pas forcément aux contextes autochtones, comme le remarque Campbell : « Finally, I got rid of the books: the Russian Revolution wasn't important to me anyway. Instead I started reading Canadian and Indian history » (183). Adams, alors qu'il étudie à Berkeley, l'un des hauts lieux de la contre-culture, lit tout ce qui concerne les Métis et les Premières Nations du Canada » (176-7). Maracle n'est pas impressionnée par le canon révolutionnaire, notamment l'œuvre de Karl Marx, qui lui fait dire « “I don't want to read what some German honky had to say a hundred years ago!” » (*Bobbi Lee* 119).

to be active in some way, but most of their energies went into strictly cultural-nationalist things—like wearing headbands and beads or refusing to speak English » (*Bobbi Lee* 123-4).

¹⁶ Il sera question du patriarcat colonial à l'œuvre au sein de la contre-culture autochtone dans la section 2.1.2 « Preuves de la rationalité autochtone » à partir des témoignages de Campbell et de Maracle.

Bien que *Les damnés de la terre* de Frantz Fanon s'inscrive au sein de ces ouvrages phares, seules ses idées pouvant être appliquées au contexte autochtone du Canada seront retenues par Maracle, « his ideas on Native/settler relations and the connections between colonialism and neo-colonialism » (*Bobbi Lee* 150). Sans qu'elle ne puisse en prendre la pleine mesure à l'époque, Maracle, en publiant auprès de différents organes de presse dans les années 1970 (« I wrote several articles for the *Seize the Time*, *Liberation News* and of course our own raggedy little newspaper about the right of Native people to self-determination and the obstacle that privilege posed for the working class in Canada » (*Bobbi Lee* 171) et, plus tard, en transcrivant le témoignage que l'on retrouve dans *Bobbi Lee. Indian Rebel*, se fait l'une des premières théoriciennes de la contre-culture autochtone, aux côtés de Cardinal, Campbell et Adams. En plus de produire un discours d'autorité sur ce qu'est le phénomène contre-culturel autochtone, la militante offre une critique cinglante de l'ouvrier comme leader de la révolution, alors que l'enjeu de la classe sociale cache souvent des motivations purement nationalistes et chauvines, comme c'était le cas chez les partipristes. Maracle dit de certains gauchistes qu'ils « talk about proletarian revolution and all that but write things for the NARP [Native Alliance for Red Power] newsletter which were real cultural-nationalist » (*Bobbi Lee* 107). Plus encore, les militants blancs de la NARP font parfois preuve d'un aveuglement volontaire face au colonialisme et au racisme, grands angles morts de la contre-culture globale. Alors que Maracle s'appuie sur son expérience pour affirmer que les membres de la classe ouvrière ne sont pas forcément des alliés des luttes autochtones et qu'ils sont même les plus racistes qui soient, car « they either ignored us or abused us » (*Bobbi Lee* 106), on lui répond d'un ton docte que ces divisions sont attribuables au capitalisme (*Bobbi Lee* 106). À la suite de ces discussions houleuses, la NARP deviendrait une organisation exclusivement autochtone ; les gauchistes blancs, « who always seemed to have the 'correct' answers and explanations » (149) et qui adoptaient l'attitude de donneurs de leçons, se sont fait montrer la porte.

Les contre-discours autochtones selon Emma LaRocque

Dans son examen des littératures autochtones comme écritures de la résistance, Emma LaRocque associe ce courant dans sa veine contemporaine à la période contre-culturelle : « The devaluation of Aboriginal cultures has generated a contrapuntal chorus of countercultural response » (108). Même si, comme le remarque avec à-propos LaRocque, « Native peoples of Canada have been engaging in contestatory practices right from the initial contact with Europeans to the present¹⁷ » (23), pour les besoins du présent article, je me contenterai d'aborder les contre-discours autochtones de la grande décennie 1970¹⁸, avec l'année 1969 pour point de départ, « when Harold Cardinal signalled the arrival of contemporary resistance writing with his *Unjust Society*. If any era birthed Native resistance literature proper, it is the 1970s, for, on the heels of Cardinal came, first, a steady stream of socio-political commentaries, then poetry, and autobiographies » (LaRocque 25). La littérature autochtone contre-culturelle constitue une réponse aux construits coloniaux du Canada et aux représentations erronées et grossières que ceux-ci colportent (LaRocque 3-4). Un martèlement des existences autochtones, caractéristique de ces contre-

¹⁷ Pour en savoir davantage sur l'organisation militante des années 1920, 1930, 1940 et 1950, voir l'ouvrage de Cardinal. Un regard plus intimiste sur le militantisme des années 1940 et 1950 se déploie dans l'essai de Campbell. L'œuvre autobiographique d'Adams aborde pour sa part les luttes menées par les Métis au XIX^e siècle.

¹⁸ J'emploie cette expression car l'œuvre de Cardinal a paru en 1969, et que la littérature autochtone contre-culturelle ne saurait se limiter aux seules années 1970, puisque comme le soulève LaRocque, « Native writing as a form of any significant collective expression was not possible until about de 1970s, if not the 1980s » (19).

discours, offre une réponse appréciable aux « techniques d'absence » (Ferguson) employées pour cimenter l'objectivité coloniale. Ces techniques, qui consistent en la production et en la fixation de savoirs et de discours coloniaux sur l'Autre autochtone, sans le concours de cette dernière, sont à l'œuvre chez les écrivains de *Parti pris*, mais avec pour but de s'approprier cette identité factice. D'ailleurs, l'objectivité ainsi que la scientificité font partie des principales cibles de la contre-culture globale (Roszak), même si l'on a échoué du côté des militant·e·s colonisateur·trice·s à identifier ces deux éléments en tant que discours justificateurs du colonialisme, ce que ne manque pas de faire leurs homologues Autochtones, comme nous le verrons. La première grande articulation du discours contre-culturel qui sera examinée dans la prochaine section découle de cette réflexion : il s'agit de la remise en question des fondements de la civilisation occidentale (LaRocque 117). La deuxième articulation, plus positive, concerne la mise en lumière des preuves de la rationalité autochtone, car comme le relève LaRocque, « all this is to say we are rational, we do have laws, faiths, governments and 'civility': that is, we do have cultures, we are civilized » (108). C'est la lecture de ces deux éléments fondamentaux de la contre-culture littéraire autochtone qui me permettront de rattacher l'œuvre d'An Antane Kapesh au corpus autochtone contre-culturel du Canada anglophone.

Un questionnement des fondements de la civilisation occidentale

La contre-culture québécoise, telle qu'elle a été appréhendée jusqu'aujourd'hui, n'englobe pas la question contre-culturelle autochtone. Les deux œuvres d'An Antane Kapesh, *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu* et *Tanite nene etutamin nitassi?*, présentent l'envers de la contre-culture *settler* ayant cours sur le territoire que l'on nomme Québec tout en l'invalidant et s'inscrivent aussi dans les grands enjeux de la contre-culture autochtone, transcendant ainsi les limites coloniales de la langue (anglais/français), mais aussi des nations. Malgré sa production de savoirs spécifiquement innus, l'écriture regorge de réflexions qui concernent potentiellement tous les Premiers Peuples de l'Île de la tortue. D'ailleurs, la contre-culture autochtone est caractérisée par un panamérindianisme. À partir des années 1970, « [y]oung Native people from all parts of the province and the country were coming together; tribalism and the village focus were breaking down. We are all Indians, one people with many cultures » (Maracle, *Bobbi Lee* 161). Adams abonde dans ce sens quand il écrit que « the ideas relating to colonization apply to all native people in Third World colonies » (x). Sans diminuer l'importance des spécificités nationales, l'union inter-nations semble prioritaire à l'époque contre-culturelle.

An Antane Kapesh est la première femme autochtone à avoir publié un livre en innu-aimun et en français (traduction de José Mailhot) au Canada. Première cheffe de la communauté de Matimekossh (1965-1967), elle dénoncera toute sa vie durant les abus du système colonial et les impacts de la colonisation chez les Premiers Peuples. Alors que le Québec est lui-même en pleine période contre-culturelle nationalitaire, Kapesh publie *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu*, un essai autobiographique à teneur manifestaire qui a immédiatement suscité des réactions négatives au sein du public québécois. Les éditions Leméac, ayant reçu un volume important de lettres de lecteur·trice·s indigné·e·s, abandonne rapidement la collection « Mon ami, mon frère » qui avait accueilli l'œuvre et qui était destinée à la littérature autochtone. La charge contre-culturelle du discours de Kapesh est inconvenante aux yeux de bien des Québécois·e·s francophones eurodescendant·e·s, voyant leur légitimité territoriale niée. À même les lignes de *Tanite nene etutamin nitassi?*, conte philosophique publié en 1979, le courant nationalitaire de la contre-culture québécoise est exposé, remis en question : « Tu as préféré me voler, rien que pour pouvoir t'appeler QUÉBÉCOIS. Crois-tu pouvoir me leurrer ? Même si, jusqu'à la fin des temps, tu ne fermes jamais le bec

et que tu continues à crier partout, à la radio et à la télévision, que tu te nommes QUÉBÉCOIS, jamais je ne t'écouterai et jamais je ne te croirai » (Antane Kapesch 77), Partout dans l'œuvre d'Antane Kapesch, mais aussi chez Adams, Campbell, Cardinal et Maracle, la remise en question de la civilisation occidentale et de ses prétentions au territoire passe en grande partie par la critique d'une technocratie blanche et coloniale, qui s'appuie sur une prétendue objectivité scientifique. LaRocque soulève que « [t]he discourse of 'bias'—or its apparent opposite, 'objectivity'—is of particular interest to Aboriginal scholars. The essence of the dominant Western narrative is its claim to 'objectivity' » (28). Si la technocratie, « système administratif envahissant les structures sociales et politiques dans lequel les experts et les technocrates prennent un pouvoir prédominant » (Encyclopaedia Universalis), est également une cible de la contre-culture *settler*, sa mise en accusation prend une teneur décoloniale dans le cas contre-culturel autochtone. Chez Cardinal, la technocratie blanche est dévoilée à partir d'une lecture du « Department of Indian Affairs and Northern Development » : « These faceless people in Ottawa, a comparatively small group, perpetually virtually unknown, have sat at their desks eight hours a day, five days a week, for over a century, and decided just about everything that will ever happen to a Canadian Indian. They have laid down the policy, the rules, the regulations on all matters affecting native peoples. » (7-8)

Cet ordre technocrate hautement mortifère pour les Premiers Peuples trouve un écho dans *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu*, sous la forme des différentes « Écoles » qu'expose Antane Kapesch : « Quand le Blanc a songé à devenir mon frère à mon insu, il m'a avant tout donné l'École. Quand il a voulu nous enseigner sa culture, à nous les Indiens, il avait trois sortes d'Écoles : la première, c'était celle de la Commission scolaire, la deuxième, c'était le Bar et la troisième, la Prison. Avec l'Hôpital, ça faisait quatre » (181). Ces Écoles sont également à l'œuvre dans le conte *Tanite nene etutamin nitassi?*, mais leur représentation passe surtout par la présence de nombreux Polichinelles, les colonisateurs nouvellement arrivés sur le territoire de l'enfant, qui sont les fonctionnaires de l'ordre technocrate colonial qu'ils visent à installer. L'écrivaine réfère à ces personnages « par le terme innu *Kauitenitakushiht*, littéralement “les drôles”, “les comiques”. Ils sont décrits avec précision dans le texte : ils ont la peau blanche, ils ont tous l'air peu brillants, ils sont pressés, ils marchent à toute vitesse et sont tous surexcités. L'auteure [...] disait qu'elle se les représentait comme certains personnages de dessins animés » (Mailhot dans Antane Kapesch, *Tanite* 84). Par cette dénomination simple et efficace, Antane Kapesch montre le ridicule du colonialisme et de ses représentants, qui ne sont ni plus ni moins que des marionnettes en complet-veston, « les petites mains de l'exploitation coloniale » (13), comme le dirait Alain Deneault. Ce traitement de la figure du polichinelle, dont l'inspiration provient des dessins animés télévisés, met en lumière le caractère fictif de l'entreprise coloniale, qui se présente pourtant du côté de la froide objectivité. Chacun des polichinelles amène dans son sillage un nouveau « département » de l'École blanche, qui sont autant d'illustrations des « divers visages de la colonisation du territoire » (Fontaine dans Antane Kapesch, *Tanite* 6), qu'il s'agisse de l'introduction d'une société de consommation, de la christianisation forcée, de la médecine occidentale, de l'industrie extractive, du système d'éducation blanc, du bar, de la police, de la prison ou encore des médias. Les propos de Cardinal trouvent ainsi un écho dans les lignes de l'écrivaine Innue : « In these pages I hope to cut through bureaucratic doubletalk to show what it means to be an Indian in Canada. I intent to document the betrayals of our trust, to show step by step how a dictatorial bureaucracy has eroded our rights, atrophied our culture and robbed us of simple human dignity » (2). Si Adams fait référence à l'école dans son sens plus strict dans les lignes suivantes, son propos s'applique tout autant aux différentes Écoles de la technocratie blanche dont parle Antane Kapesch : « The presence of excessive conformity, authoritarianism, indoctrination and fear in the school environment negates the autonomy and the independence of a student. The final product of such

schooling is a condition of thorough colonization » (159). Les écrivain·e·s de la contre-culture autochtone déconstruisent l'idée de « progrès » sous-tendue par le colonialisme, qui véhicule le mensonge historique selon lequel « the natives were warring s***** without any government, who craved white civilization » (Adams xi), et qui cherche à mettre en échec les peuples autochtones : « Today, white supremacy is being exposed for what it is—a myth. The 'scientific' theories that supported racism through the early centuries of imperialism have been shown to be usually erroneous » (10). L'un des accomplissements de la contre-culture autochtone réside dans la monstration des objectifs véritables de la technocratie coloniale. Plutôt que d'améliorer les conditions de vie de toutes – quelle meilleure définition pour le progrès ? —, il est question d'éliminer l'autochtonie et de produire l'échec des membres des Premiers Peuples, échec qui passe notamment par la création d'une élite autochtone, technocratisée donc neutralisée. Comme l'indique l'écrivaine Innue, « [a]près être arrivé sur nos terres, en nous prenant pour nous enseigner son mode de vie a lui, le Blanc a pris du même coup nos enfants pour leur donner une éducation de Blancs, uniquement pour les gâcher et uniquement pour leur faire perdre leur culture et leur langue indiennes, comme il a fait à tous les Indiens d'Amérique » (*Eukuan* 17). « L'échec » autochtone prend la forme de la dépendance, créée de toute pièce par l'ordre technocrate blanc qui, responsable de l'éradication des modes de vie traditionnels et de la restriction de l'accès aux ressources naturelles, en fait la preuve de l'inadaptation des Autochtones à la vie moderne par une logique perverse : « Mais c'est le Blanc qui nous a contraints, nous les Indiens, à être à la remorque de l'administration blanche jusqu'à notre mort » (Antane Kapesh, *Eukuan* 179). Cette dépendance prend la forme d'une couverture (dans le sens de *blanket*) dans l'œuvre de Campbell. Sa Cheechum lui a appris que le gouvernement, une fois qu'il a tout pris aux Premiers Peuples, « they give you a blanket to cover your shame » (Campbell 163). La résonance avec le propos de Kapesh est frappante, et on apprend que cette couverture fait partie intégrante du projet colonial : « Si le Blanc nous a enseigné sa culture et s'il nous a donné toutes sortes de choses [...] c'est qu'il a voulu faire en sorte que nous, les Indiens, demeurions au même endroit pour ne pas le déranger pendant que lui exploite et détruit notre territoire. » (Antane Kapesh, *Eukuan* 15, 17) Dans les dernières lignes de son ouvrage, l'écrivaine Métisse en appelle à se révolter en se débarrassant de cette couverture encombrante quand elle affirme « I no longer need my blanket to survive » (Campbell 189). Mais cette couverture, confortable, est un piège utilisé pour technocratiser les élites autochtones : « The blanket that our leaders almost threw away suddenly started to feel warm again, and they wrapped it tightly around them » (Campbell 188). Ainsi, « [t]he white-ideal becomes the master of these middle-class natives » (Adams 169). Kapesh fait elle-même partie de ces leaders que la technocratie coloniale a tenté d'acheter, et « [i]l se trouve qu[']elle n'était pas la seule que les fonctionnaires ont voulu faire chanter avec un emploi » (Antane Kapesh, *Eukuan* 177). Adams souligne que « as soon as natives start action towards liberation, governments make serious efforts to bring native leaders to middle-class society [c'est la culture *mainstream* tant abhorrée par les tenant·e·s de la contre-culture, bien que celle-ci prenne une teinte coloniale ici] » (180). Même si certaines organisations n'ont pu résister aux salves de l'ordre technocrate colonial — Adams mentionne notamment le National Indian Brotherhood¹⁹ et le Native Council of Canada (181) —, Antane Kapesh tient tête aux fonctionnaires dans le cadre de ses fonctions politiques : « Les fonctionnaires sont allés jusqu'au bout, mais je ne me suis jamais découragée moi non plus tant que j'étais en politique. Un jour que nous tenions une assemblée, les fonctionnaires arrivent. Ils parlent encore de déménagement en ville et moi je parle encore de construction au lac John » (*Eukuan* 171). Même si le propos de l'écrivaine Innue dans la dernière section de *Eukuan nin matshi-manitu*

¹⁹ En 1969, Cardinal était plutôt optimiste quant à la création de cette organisation : « The underlying concept of the National Indian Brotherhood is that a broad national structure should exist in order to serve the member organizations rather than having the provincial or territorial members responsible or answerable to the national body. » (94)

innushkueu peut paraître pessimiste, il laisse comprendre un refus et une dévaluation absolus de la technocratie coloniale, et entrevoir les possibles d'une gouvernance autochtone, conformément au courant nationalitaire de la contre-culture : « Je vis la vie du Blanc et vraiment, il n'y a pas une journée où je suis heureuse parce que, moi une Indienne, je ne me gouverne pas moi-même, c'est le Blanc qui me gouverne » (Antane Kapesch, *Eukuan* 189).

Preuves de la rationalité autochtone

Le pendant le plus positif et créatif de cette contre-culture consiste en la formulation des preuves de la rationalité autochtone. Si tout un pan de la contre-culture globale s'attachait à questionner la rationalité qui sert de justification au « progrès » et à l'industrie (Roszak xiii), la contre-culture autochtone s'applique aussi à donner une nouvelle valeur au concept de rationalité en mettant de l'avant la sienne, niée et occultée par le projet colonial. Comme en témoigne bien le titre du premier chapitre de *Prison of Grass*, « The Indian Civilization », il est question de montrer que les peuples autochtones sont dotés d'une civilisation qui n'a rien à voir avec celle qui leur a été imposée, qui « is constantly associated with settlement, private property, cultivation of land and intellect, industry, monotheism, literacy, coded law and order, Judeo-Christian morality, and metal-based technology » (LaRocque 41). Dans cet esprit, parmi les aspects mis de l'avant pour démontrer la rationalité autochtone se trouve la gouvernance. À ce sujet, Adams précise que « [a]lthough Indian society did not have a highly developed system of government, it nevertheless had a social order, more organic than systematic, that dealt with organization and administration » (17). Au cinquième et dernier chapitre du conte philosophique *Tanite nene etutamin nitassi?*, à bout de forces et ne sachant plus d'où il vient en raison des assauts répétés des Polichinelles, qui lui ont tout enlevé, l'enfant produit un puissant contre-discours qui va dans le sens d'une gouvernance autochtone — c'est le « talking back » (23) dont parle LaRocque :

Quand tu travailleras pour moi à l'avenir, ne va plus jamais entreprendre quoi que ce soit qui me concerne sans me demander mon avis et sans obtenir mon avis. Si tu veux me poser des questions, si tu veux m'écrire, tu m'écriras dans ma propre langue pour que je te comprenne bien. Et il y a autre chose. Ne va jamais me changer de juridiction à mon insu, sans me consulter et sans que je sois d'accord. (Antane Kapesch, *Tanite* 73, 75)

La mise en valeur de la gouvernance autochtone passe surtout par l'illustration des savoirs et de leur transmission : par l'éducation, qui se distingue de celle de la technocratie coloniale. Cardinal milite pour un contrôle total de l'éducation des enfants par les communautés autochtones (50-1) alors qu'il présente les méthodes d'enseignement issues des Premiers Peuples comme étant diamétralement opposées à celles de l'École blanche : « The Indian method, entirely pragmatic, was designed to prepare the child for whatever way of life he was to lead—hunter, fisherman, warrior, chief, medicine man or wife and mother. [...] This education-to-a-purpose enabled the child gradually to become a functioning, contributing part of his society » (44). C'est effectivement ce genre de transmission du savoir qui est à l'œuvre dans le conte d'Antane Kapesch, alors que les deux premiers chapitres, ceux-là mêmes qui précèdent l'arrivée des fonctionnaires de la technocratie coloniale, sont consacrés aux enseignements donnés par le grand-père à son petit-fils, qui sont bien résumés dans l'extrait suivant : « Le vieux avait un très grand respect pour toutes les espèces d'animaux dont il dépendait pour vivre. Jamais il ne s'amusait avec eux ni ne tuait sans raison un animal, quel qu'il soit. Il respectait aussi la terre : l'eau, les pierres, le sable et tout ce qui se trouve sur la terre » (*Tanite* 11). Il s'agit effectivement d'une méthode pragmatique qui se concentre sur

l'autonomie, l'autosuffisance et la préservation de la faune et de la flore, des idéaux partagés par la contre-culture globale, avec les limites que l'on connaît, qui est, elle aussi, très critique des institutions d'enseignement. La monstration de ces connaissances et de leur transmission vient également contrecarrer l'image de la dépendance qui a été créée par les fonctionnaires de la technocratie coloniale : « Si tu fais comme je te l'ai enseigné, si tu travailles pour toi-même avec autant d'amour du travail que tu as vu chez moi, jamais de toute ta vie tu n'auras de misère. » (Antane Kapesch, *Tanite* 23) L'apprentissage des savoirs autochtones, lui, n'est pas motivé par une méritocratie, par l'obtention de succès et d'un statut dans la société *mainstream* (Adams 9) : « Quand il vivait encore sa vie à l'intérieur des terres, il se montrait à lui-même qu'il possédait un diplôme et il le faisait valoir. [...] L'Indien, lui, n'a pas de certificat à accrocher au mur attestant qu'il est diplômé : c'est dans sa tête que se trouve son diplôme » (Antane Kapesch, *Eukuan* 29, 31).

La critique du système éducatif blanc se fait particulièrement virulente du côté d'Adams, pour qui cette École, « a stepping-stone to employment » (153), ne vise qu'à créer des petit·e·s soldat·e·s pour grossir les rangs de la technocratie coloniale. L'auteur Métis ne souhaite rien de moins que la destruction de ce système, afin de bâtir de nouvelles structures « that embody freedom and humanness as well as political power » (159). L'essayiste Innue montre bien en quoi l'École blanche, qui « a gâché [s]es enfants » (Antane Kapesch [1976] 2019 : 71) n'est d'aucune valeur pour les siens, elle qui n'a pas passé par ce système : « Aujourd'hui quand je vois cette éducation, je n'ai aucun regret car je comprends parfaitement que l'éducation des Blancs ne vaut rien pour nous, les Indiens. » (Antane Kapesch, *Eukuan* 75) Adams souhaite que l'on revoie les rapports de domination qui fondent l'École blanche, « [t]he severe, authoritarian student-teacher relationship at present the norm in the classroom must be altered so that students and teachers can relate to each other as human beings free from social roles and a hierarchy of authority » (155).

Suivant cette même logique d'horizontalité, Antane Kapesch explique que « chaque Indien était son propre gouvernement » (*Eukuan* 193). De cette façon, la perspective individuelle, qui n'est pas pour autant déconnectée d'une communauté d'attache, prend une importance considérable dans la production de savoirs autochtones. La réappropriation du discours passe souvent par l'autobiographique : « Native use of 'facts of biography' is a counter-discourse to emphasize a point made by the earliest Native writers; namely, that we are not savages, we have cultures. » (LaRocque 164) L'essai autobiographique d'Antane Kapesch se présente comme un discours d'autorité qui fait fi de la prétendue objectivité coloniale, « [t]he political nature of the colonizer's language(s), his/her ownership of 'history' (or who qualifies as 'historian') » (LaRocque 30) :

C'est vrai, l'Indien n'a pas de livres mais voici ce que je pense : chaque Indien possède des histoires dans sa tête, chaque Indien pourrait raconter la vie que nous vivions dans le passé et la vie des Blancs que nous vivons à présent, il pourrait dire à quel point le Blanc nous a trompés depuis que c'est lui qui nous administre. À mon avis, aujourd'hui c'est plutôt à nous qu'il revient de prendre la parole dans les journaux et à la télévision parce qu'ici, dans notre territoire, il n'y a aucun Blanc qui sache mieux que l'Indien comment les choses se passaient avant l'arrivée du premier Blanc dans le Nord. (*Eukuan* 35)

Ces récits de soi permettent ainsi de présenter la preuve de la rationalité autochtone ; Million « underline[s] the importance of felt experience as community knowledge, knowledge that interactively informs our positions as Indigenous scholars, particularly as Indigenous women scholars. Our felt scholarship continues to be segregated as 'feminine' experience or as polemic, or, at worst, not as

knowledge at all. » (ePub) Dans le corpus qui m'intéresse ici, l'écriture de soi est effectivement surtout menée par des femmes, le texte de Cardinal se situant résolument du côté d'une analyse académique plus classique et l'ouvrage d'Adams, même s'il convoque des histoires personnelles et qu'il transmet sa colère à travers son récit, « in the end he chooses to remain within an academic analysis » (Million ePub). Les récits autobiographiques d'Antane Kapesch, de Campbell et de Maracle inscrivent les histoires reléguées à la sphère « domestique » dans le domaine public (Million ePub) et promeuvent « [an] affective knowledge: colonialism as it is *felt* by those who experience it » (Million ePub : souligné dans le texte). À partir de leur expérience personnelle du militantisme, Campbell et Maracle dévoilent un angle mort de la contre-culture autochtone et qui concerne tout autant la contre-culture *settler* : le patriarcat²⁰.

Dans une langue simple, assumée et où poignent de vives émotions, et qui n'a rien à voir avec un ton plus académique (Million ePub), Campbell parvient à expliquer la tendance patriarcale des mouvements de contestation autochtones par le colonialisme : « I too began to speak out, his [Eugene's] attitude towards me changed. [...] Since then I've met many Native leaders who have treated me the same and I've learnt to accept it. I realize now that the system that fucked me up fucked up our men even worse. The missionaries had impressed upon us the feeling that women were a source of evil » (173). Ainsi, le récit de l'écrivaine peut être interprété comme « a plainspoken narrative that appeals as a history that can be *felt* as well as intellectualized » (Million ePub). Au sujet du patriarcat colonial intériorisé par leurs homologues masculins, la colère de Campbell et de Maracle est palpable ; la première relate avoir dû quitter une rencontre, furieuse de s'être fait dire qu'elle détestait les hommes et qu'elle aurait besoin d'une « bonne baise » (Campbell 182), et la seconde est outrée par le manque de reconnaissance du travail des femmes : « This image of overwork and under-recognition haunts me » (Maracle, *Bobbi Lee* 172). Du côté d'Antane Kapesch, même si ses lignes accordent une place importante au ressenti colonial, et que celui-ci est facilement repérable à travers l'ensemble de son œuvre dans le ton qui est celui de la colère, il n'est pas question du patriarcat qui vient miner les efforts contre-culturels. Il est plutôt ardu d'avancer une hypothèse sur cette absence ; comme l'écrivaine a été cheffe de sa communauté, peut-être n'était-elle pas confrontée à la marginalisation liée au genre qu'ont subie ses consœurs. Antane Kapesch a été impliquée au sein de l'Association des Indiens du Québec²¹, mais l'état de la recherche sur cette organisation, encore émergent, m'empêche de m'aventurer du côté d'un certain machisme dans ce regroupement. Que l'écriture témoigne d'un colonialisme ressenti (Campbell, Maracle, Antane Kapesch et Adams, dans une certaine mesure) ou surtout intellectualisé dans un discours académique plus attendu (Cardinal et Adams), elle fournit la preuve de la rationalité autochtone, opposée à tout idéal colonial de domination, et elle illustre les tendances hétérogènes qui fondent la contre-culture autochtone.

²⁰ Notons que les femmes autochtones étaient largement exclues des mouvements féministes blancs, comme le montre très bien Maracle : « White women invite us to speak if the issue is racism or Native people. We are there to teach, to sensitize them or to serve them in some way. We are expected to retain our position well below them, as their servants. We are not, as a matter of course, invited as an integral part of 'their movement'—the women's movement. » (*I am Woman* 18)

²¹ Le mémoire de maîtrise de Yanick Turcotte, « L'Association des Indiens du Québec (1965-1977) et le militantisme autochtone dans le Québec des années 1960-1970 », déposé en 2018, ne mentionne pas l'implication d'Antane Kapesch, ni de potentiels rapports de force liés au genre. Il s'agit de la première étude fouillée sur cette organisation et sur cette époque du militantisme autochtone au Québec.

Plus encore que d'être les écrivain·e·s et théoricien·ne·s de la contre-culture autochtone, Harold Cardinal, Maria Campbell, Lee Maracle, An Antane Kapesesh, Howard Adams, sans oublier Emma LaRocque, sont des théoricien·ne·s de la contre-culture tout court, puisqu'ils font la lumière sur ses contradictions. Il semblerait que même à notre époque, on tarde à reconnaître l'intellectualité et l'apport théorique des écrivain·e·s autochtones : « But it appears that we may still be considered more as storytelling peoples or cultural or victim/trauma informants, not contemporary theorists and intellectuals (not that these categories are necessarily exclusive of each other) » (LaRocque 165). Une étude sérieuse des phénomènes contre-culturels nord-américains ne peut plus ignorer la mouvance contre-culturelle autochtone, qui vient compléter un tableau qui, autrement, est surchargé des revendications et des luttes *settlers*. Du même souffle, les études portant sur les contre-cultures auraient intérêt à se doter d'une perspective décoloniale, afin d'échapper à l'écueil des angles morts que sont le colonialisme et le racisme. Les analyses féministes, qui ne sont pas légion, elles n'ont plus, devraient aussi être mises de l'avant. Après tout, si la contre-culture est à chercher du côté de la marge de la marge, un point de vue strictement masculin ne saurait être suffisant. La contre-culture globale, telle qu'elle est souvent abordée, se serait développée dans l'absence des Premiers Peuples, *in absentia*, condition nécessaire à la création de l'idéal faussé du « retour à la terre », forcément vierge afin de permettre aux hommes de jouer aux aventuriers de la *frontier*, qui est paradoxalement un emblème particulièrement violent de la conquête coloniale, et qui fait partie de l'imagerie de *Parti pris*. Pourtant, un examen plus exact et consciencieux de la contre-culture oblige à considérer le rôle central des peuples autochtones, *in praesentia*, qui ne sont pas réduits à des signes ou encore à des vagues idéaux appropriables. Si les partipristes se réclamaient d'une autochtonie, la voix d'Antane Kapesesh s'élève contre cette supercherie coloniale et met en échec toute prétention à une légitimité territoriale de la part des Québécois·e·s francophones de souche européenne. Antane Kapesesh, ainsi que Cardinal, Campbell, Maracle et Adams, nous mettent en contact avec une contre-culture plus authentique et plus incarnée. C'est aussi sous la plume des théoricien·ne·s autochtones que le courant nationalitaire de la contre-culture prend tout son sens, car dans le contexte des Premiers Peuples, celui-ci ne procède pas à l'effacement de structures politiques préexistantes.

BIBLIOGRAPHIE

- Adams, Howard. *Prison of Grass. Canada from the Native Point of View*. New Press, 1975.
- Antane Kapesh, An. *Eukuan nin matshi-manitu innushkueu / Je suis une maudite sauvagesse*. Mémoire d'encrier, [1976] 2019.
- _____. *Tanite nene etutamin nitassi? / Qu'as-tu fait de mon pays?*. Mémoire d'encrier, [1979] 2020.
- Campbell, Maria. *Halfbreed*. McClelland & Stewart, [1973] 2019.
- Cardinal, Harold. *The Unjust Society*. Douglas & McIntyre, [1969] 1999.
- Chamberland, Paul. *Terre Québec suivi de L'afficheur hurle et de L'inavouable*. Typo, 1985.
- Deloria, Philip. « Counterculture Indians and the New Age. » *Imagine Nation*, Routledge, 2001, pp. 154-80.
- Deneault, Alain. *Bande de colons. Une mauvaise conscience de classe*. Lux Éditeur, 2020.
- Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Gallimard, [1961] 1991.
- Ferguson, Russell. "Introduction: Invisible Center." *Out There: Marginalisation and Contemporary Cultures*, édité par Russell Ferguson et al., New Museum of Contemporary Art, 1990, pp. 9-18.
- Fillion, Éric. « Jazz libre et free jazz. » *La contre-culture au Québec*, édité par Karim Larose et Frédéric Rondeau, Les Presses de l'Université de Montréal, 2016, pp. 25-54.
- Fontaine, Naomi. « Préface. » *Tanite nene etutamin nitassi? / Qu'as-tu fait de mon pays?*, An Antane Kapesh, Mémoire d'encrier, [1979] 2020, pp. 5-7.
- Giroux, Dalie. *L'œil du maître. Figures de l'imaginaire colonial québécois*. Mémoire d'encrier, 2020.
- King, Thomas. *The Truth About Stories: a Native Narrative*. House of Anansi Press, 2003.
- Labelle-Hogue, Simon-Pier. « La contre-culture québécoise par la méthode, lieux de distinction. » *Contre-cultures!*, édité par Christophe Bourseiller et Olivier Penot-Lacassagne, CNRS, 2013, pp. 145-53.
- _____. « Sexe, drogues et religion : autour de Louis Geoffroy et Patrick Straram. » *La contre-culture au Québec*, édité par Karim Larose et Frédéric Rondeau, Les Presses de l'Université de Montréal, 2016, pp. 251-82.
- Lamoureux, Diane. *L'Amère Patrie. Féminisme et nationalisme dans le Québec contemporain*. Les Éditions du remue-ménage, 2001.
- LaRocque, Emma. *When the Other is Me. Native Resistance Discourse (1850-1990)*. University of Manitoba Press, 2010.
- Larose, Karim et Frédéric Rondeau, éditeurs. *La contre-culture au Québec*. Les Presses de l'Université de Montréal, 2016.

- _____. « Introduction. » *La contre-culture au Québec*, édité par Karim Larose et Frédéric Rondeau, Les Presses de l'Université de Montréal, 2016, pp. 7-21.
- le Blanc, Guillaume. *La philosophie comme contre-culture*. Presses universitaires de France, 2014.
- Mailhot, José. « Note de la traductrice. » *Tanite nene etutamin nitassi? / Qu'as-tu fait de mon pays ?*, An Antane Kapesh, Mémoire d'encrier, [1979] 2020, pp. 83-5.
- Major, Robert. *Parti pris : idéologies et littératures*. Hurtubise HMH, 1979.
- Maracle, Lee. *Bobbi Lee. Indian Rebel*. Women's Press, [1975] 1990.
- _____. *I am Woman. A Native Perspective on Sociology and Feminism*. Press Gang, [1988] 2003.
- Million, Dian. *Therapeutic Nations. Healing in an Age of Indigenous Human Rights*. The University of Arizona Press, 2013.
- Morency, Jean. *Le mythe américain dans les fictions d'Amérique*. Nuit blanche éditeur, 1994.
- Neufeld, David. "Building Futures Together: Western and Aboriginal Countercultures and the Environment in the Yukon Territory." *Canadian Countercultures and the Environment*, édité par Colin M. Coates, University of Calgary Press, 2016, pp. 201-28.
- Roberts, Katherine A. « "Mère, je vous hais!" : Quebec Nationalism and the Legacy of the Family Paradigm in Pierre Vallières' N***** blancs d'Amérique. » *British Journal of Canadian Studies*, vol. 20, no. 2, pp. 289-304.
- Rochon, Gaétan. *Politique et contre-culture*. Hurtubise HMH, 1979.
- Roszak, Theodore. *The Making of a Counter-Culture*. 2e éd., University of California Press, [1968] 1995.
- Sartre, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature ?* Gallimard, [1948] 1964.
- Sirois-Trahan, Jean-Pierre. « L'évolution intranquille : multiplicité et rock québécois. » *La contre-culture au Québec*, édité par Karim Larose et Frédéric Rondeau, Les Presses de l'Université de Montréal, 2016, pp. 55-98.
- Turcotte, Yanick. « L'Association des Indiens du Québec (1965-1977) et le militantisme autochtone dans le Québec des années 1960-1970 ». Mémoire de maîtrise, Université de Montréal, 2018.
- Vallières, Pierre. *N***** blancs d'Amérique. Autobiographie précoce d'un « terroriste » québécois*. Éditions Parti Pris, 1968.